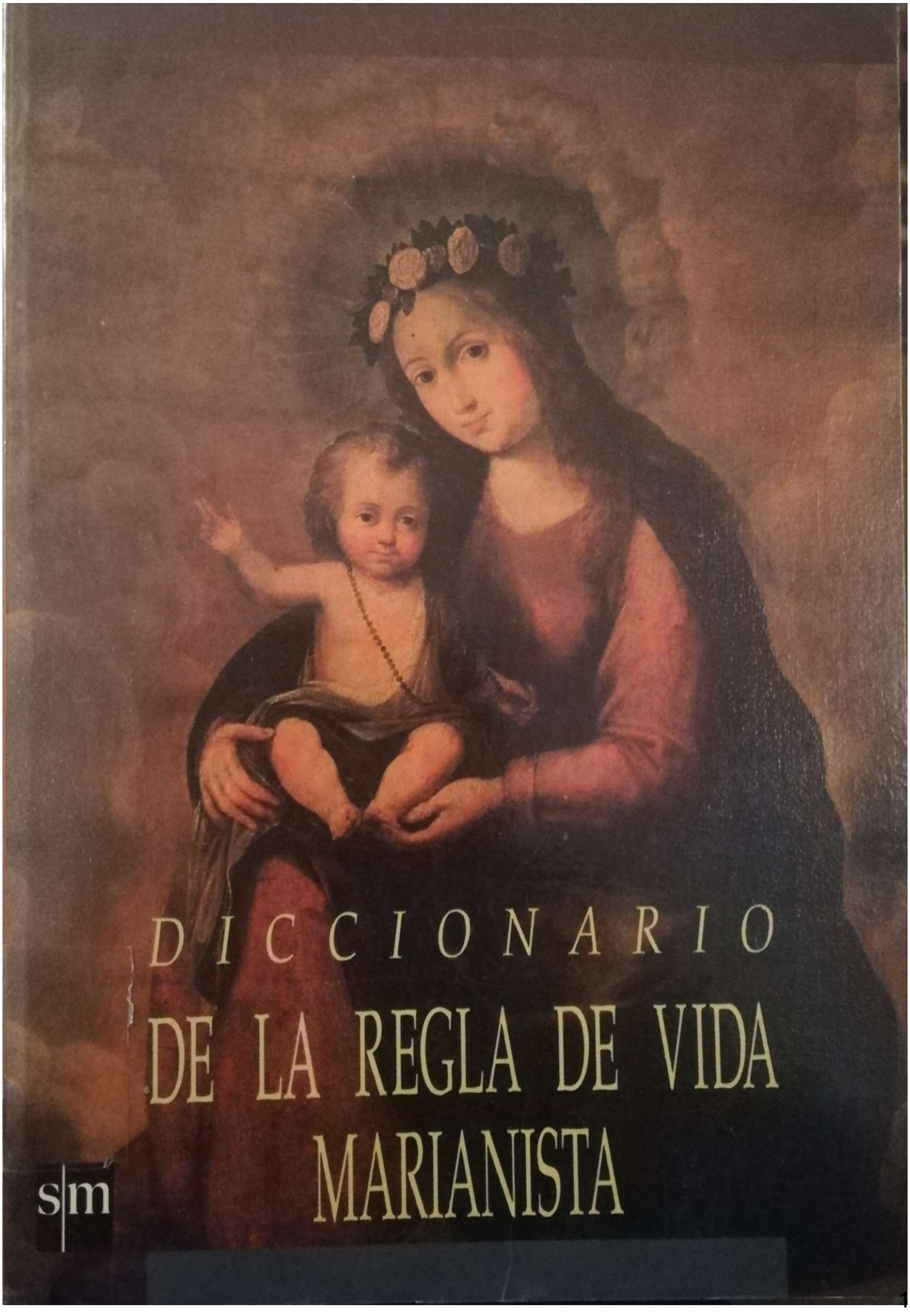


DICCIONARIO
DE LA REGLA DE VIDA MARIANISTA

s|m

DICCIONARIO DE LA REGLA DE VIDA MARIANISTA

Autores marianistas:

Philip T. AARÓN -Ambrogio ALBANO -Lorenzo AMIGO -Jean-Baptiste ARMBRUSTER -Juan M. ARTADI -Eduardo BENLLOCH -Juan BIELZA -Antonio BRINGAS -Natale BRIVIO -Norbert BROCKMAN -Bertrand BUBY -Fernando CANO-MANUEL -William COLE -Manuel CORTES - Marcel COULIN -Jean-Claude DELAS -Piero DE MARTINI -Luigi FAVERO -David A. FLEMING -Lucio GALVERSANINI -Luigi GAMBERO -Francisco J. GARCIA DE VINUESA -José Ramón GARCIA-MURGA -Alfonso GIL -Vicent GIZARD -Quentin HAKENEWERTH -James Lewis HEFT -Serge HOSPITAL -Aloïs LEITNER -Cecilio de LORA -Manuel MADUEÑO -Eugen MENSDORFF-POULLY -George MONTAGUE -Fernando ONETTO -José Luis OTAÑO -José María SALAVERRI -Joseph STEFANELLI -Enrique TORRES -Stephen TUTAS -Joseph VERRIER -Bernard VIAL -Paul VOLLMAR -Ignacio ZABALA

Traductores Marianistas: Enrique AGUILERA -Lorenzo AMIGO -Jesús Atuso -Eduardo BENLLOCH -Francisco CANSECO -Emilio CARDENAS -Javier CORTES -Rafael EGUILUZ -Ramón ELETA -Antonio FARRAS -Fermín GASTAMINZA -Juan de ISASA -José V. LOPEZ -José A. de MUGUERZA -Florencio MURUA -Emilio ORTEGA -José Luis OTAÑO -Andrés PEREZ ASENJO -José PEREZ MARTIN –Manuel ROMAN -José A. ROMEO -José R. SEBASTIAN DE ERICE -Diego TOLSADA -Victoriano VIÑUELAS - Enrique ZABALA

Presentación

El 22 de julio de 1839, Guillermo José Chaminade anunciaba a todos sus hijos -hermanos y hermanas- que la Santa Sede le había enviado, de parte del santo padre Gregorio XVI, un "decreto de alabanza, de aprobación y de animación en favor de la Compañía y del Instituto".

La alegría inundaba su corazón de Padre y Fundador. Aun sin tratarse de la aprobación definitiva, para él representaba, de alguna forma, la coronación de su obra y una ocasión para afianzar la fidelidad al espíritu de la fundación.

Sus hijos aún no eran muy numerosos. Pero él veía en aquella aprobación pontificia un punto de arranque hacia nuevos desarrollos.

La Compañía de María contaba con ciento cincuenta y cinco miembros. El Instituto de las Hijas de María, con noventa y ocho.

El padre Chaminade escribía:

"En adelante, no será suficiente con que observemos atentamente nuestras Reglas para ser verdaderos hijos de María. Será necesario que os dejéis penetrar bien por su espíritu. En lo que a mí se refiere, habré de imponerme el máximo esfuerzo para inculcaros sus principios".

No basta conocer la Regla de Vida.

No basta observarla con escrupulosidad.

Es necesario dejarse penetrar por su espíritu.

Cuando el 29 de junio de 1983 recibimos la aprobación de la Regla de Vida, renovada según las orientaciones del Concilio Vaticano II, toda la Compañía vibró de gozo. Pero tal aprobación no era más que el comienzo de una tarea de larga duración.

La nueva Regla debe ser conocida y observada. Pero es más importante todavía que nos dejemos penetrar por su espíritu.

Tal es el objetivo de esta obra: ayudar a los religiosos a conocer mejor la Regla de Vida, a amarla y a observarla con diligencia. Sobre todo, a dejarse penetrar mejor por el espíritu del Padre Fundador.

Conviene aclarar que este Diccionario no pretende decir la última palabra sobre la Regla de Vida de 1983, ni ser su interpretación oficial (RV art 113).

Sin duda contiene puntos débiles e interpretaciones subjetivas que podrían dar lugar a controversias. También contiene manquedades. Pero todos podréis comprobar igualmente que ofrece muchas riquezas y que podrá servir de excelente instrumento para la formación.

Ojalá constituya un estímulo para ulteriores investigaciones, análisis y luces.

"Hoy lo que más importa es dejarnos penetrar por el espíritu de nuestras Constituciones y conformarnos religiosamente a ellas."

Queridos hermanos: estas palabras de nuestro Fundador, tomadas de la carta citada más arriba, me parecen las más adecuadas para servir de presentación a este Diccionario de la Regla de Vida marianista.

Pidamos a María que el esfuerzo de los religiosos que han colaborado en él, llenos de esperanza, se vea recompensado por frutos de santidad y vocaciones.

Con todo afecto, en J. M. J.,

JOSE MARÍA SALAVERRI

Superior general

Roma, 12 de septiembre de 1990

Festividad del Dulce Nombre de María

Introducción

NUESTRA vida moral y espiritual necesita el soporte de referencias sólidas para determinar los motivos que rigen nuestra actuación de cada día. Hoy es tanto más urgente tal necesidad en cuanto que pululan los sedicentes maestros del pensamiento y las doctrinas más contradictorias consiguen rebasar los umbrales de centros de formación y de residencias religiosas.

De semejante riesgo de contagio tampoco se libra la Compañía de María. De ahí que la Administración general expresara el deseo de que se intentase realizar una especie de Suma de la espiritualidad marianista que al tiempo que transmitiese con fidelidad nuestra doctrina espiritual tradicional, respondiese a determinadas exigencias de nuestro tiempo. El cuestionamiento de los principios aparentemente más firmes la evolución sociocultural a niveles planetarios la germinación latente que prepara la eclosión del hombre del siglo XXI, nos obligan a repensar y reformular el mensaje del Fundador según los principios de una sana hermenéutica.

Se ha optado por la fórmula del diccionario temático por considerarla la más cómoda tanto desde el punto de vista de la redacción como de la consulta o manejo.

La obra se titula *Diccionario de la Regla de Vida marianista.* Comprende cincuenta y un artículos que abarcan el conjunto de los principales temas referidos a la vida del religioso marianista. La variedad y diversidad de los asuntos abordados no deben hacernos perder de vista la ruta trazada por la *Regla de Vida,* cada uno de cuyos artículos constituye una especie de faro para orientar los pasos del lector, preservándole de desviarse del recto camino.

Esta obra tiene la modesta aspiración de constituir a la vez una meta y un punto de partida. El siglo cuya postrera década hemos alcanzado ha sido testigo del nacimiento desarrollo y maduración de lo que acaso no sin cierta exageración podría denominarse literatura marianista. A principios de siglo fue el redescubrimiento del Padre Fundador y de su espíritu. Las biografías del padre Chaminade y el Esprit de notre Fondation constituyen un testimonio de dicha renovación. El impulso renovador impreso por esas primeras

publicaciones orientó las investigaciones hacia las fuentes de nuestra espiritualidad. Se editaron las Cartas del padre Chaminade, seguidas de sus Notas de Instrucción Notas de Retiros Escritos de Oración Escritos marianos y los volúmenes de sus Escritos de Dirección.

Gradualmente, de estas publicaciones se ha ido desprendiendo la fisonomía auténtica del Fundador, con lo que había llegado la hora de intentar el reconocimiento sobre la heroicidad de las virtudes del Siervo de Dios.

Una abundante literatura ha intentado sacar a la luz los "años oscuros" de la vida del padre Chaminade. Cabe citar a este respecto la *Inquisitio historica* (Investigación histórica) y los trabajos del llorado padre Vasey sobre *Los últimos diez años del padre Chaminade.* Por último, la aparición del decreto papal reconociendo la "santidad" de nuestro Padre Fundador.

Más de uno podría preguntarse: ¿No son suficientes para alimentar nuestra vida espiritual, los escritos del Fundador la nueva edición de la Regla de Vida aprobada por el soberano Pontífice en 1983, las circulares de los Superiores generales los documentos emanados de los Capítulos generales y provinciales, etcétera? Ciertamente. Sin embargo se ha demostrado útil, si no ya más bien necesaria, una síntesis doctrinal y práctica. Una síntesis y una puesta al día, fruto de la colaboración de religiosos de distintas procedencias, de suerte que la publicación de este *Diccionario* aparezca como una etapa hacia una nueva andadura.

¿A quiénes está destinada esta obra?

En el pasado prevalecía la costumbre de distinguir con claridad la separación entre los escritos destinados a los miembros de la Compañía de María y los destinados a uso de las personas que se mueven en torno a la SM. Formularios de oraciones costumbreros directorios y manuales de pedagogía se reservaban para uso interno en tanto los afiliados y los miembros de las "congregaciones" disponían de publicaciones específicas.

Evidentemente, este *Diccionario* se dirige tanto a los religiosos marianistas como a cuantos desean vivir según el espíritu del padre Guillermo José Chaminade. Pero ¿por qué no ensanchar los horizontes y tratar de despertar en el público interesado un movimiento de

curiosidad y de simpatía hacia nuestro Fundador, hacia la Compañía hacia nuestra espiritualidad mariana? La Iglesia no dejaría de salir ganando.

Tanto la propia *Regla de Vida* como los comentarios que la interpretan y esclarecen tienen que adaptarse a la renovación demandada por el Concilio Vaticano II. Hemos tratado de ser fieles a la voluntad del Concilio: "La adecuada renovación de la vida religiosa comprende a la vez un retorno constante a las fuentes de toda vida cristiana y a la primigenia inspiración de los institutos y una adaptación de éstos a las cambiadas condiciones de los tiempos" (PC n 2).

De tal guisa se concreta el afán de promover entre los religiosos una información pertinente de la condición humana y de las necesidades de la Iglesia en el mundo actual. Resulta de ello que la vida de oración y de apostolado debe adaptarse de manera conveniente a las actuales condiciones físico-psíquicas de los religiosos a las necesidades del apostolado a las exigencias de la cultura a unas circunstancias sociales y económicas que ya no coinciden con las de otros tiempos.

Posiblemente algunos se sentirán tentados de hacer tabla rasa del pasado, y de actuar como si el Vaticano II fuese un comienzo desde cero. A quienes se sientan roer por el prurito del cambio por el cambio, nos permitimos aconsejarles la lectura de las atinadas palabras del padre José María Salaverri en su presentación de la *Regla de Vida,* que constituyen una referencia básica del *Diccionario de la Regla de Vida marianista:* "Entre 1817 y 1983 no hay solución de continuidad. La misma nave que llevó a los jóvenes congregantes de Burdeos es la que nos lleva a nosotros en estos finales del siglo XX".

No existe para la Compañía de María de igual suerte que tampoco existe para la misma Iglesia un *antiguo* y un *nuevo testamento* a los que el Concilio Vaticano II sirviera de linea de separación.

CADA UNO de los colaboradores de este *Diccionario* ha puesto el máximo esfuerzo en no apartarse en lo más mínimo de la *Regla de Vida.* Puesto que los cuarenta y tres colaboradores proceden de los horizontes más distintos lo que igualmente comporta mucha diversidad en las culturas resulta inevitable que se refleje un cierto pluralismo en

opciones, orientaciones y sensibilidades que posiblemente no se correspondan del todo con las de lectores muy acostumbrados a observar las realidades de la Compañía de María a través del prisma de ciertas tradiciones. *Unitas in diversitate*.

O, como estamos acostumbrados nosotros a repetir: *Unión sin confusión.*

EL aggiornamento de la Compañía de María, sobre la huella del de la Iglesia, nos invita a vivir con mayor intensidad el carisma de nuestro Padre Fundador y a poner por obra, con la diversidad de nuestras respectivas sensibilidades la invitación hecha por María a los camareros de Caná: Haced todo lo que Él os diga.

El Espíritu vivifica, mientras que la letra mata. La Regla y los reglamentos, la ley y los mandamientos pueden permanecer letra muerta, a menos que no estén vivificados desde dentro por el Espíritu de Cristo que es, en expresión de San Pablo, "el fin de la ley" (Rom 10, 4). Después de todo, los religiosos no tienen más que una Regla, que es Cristo: "La norma última de la vida religiosa es el seguimiento de Cristo, tal como se propone en el Evangelio. Ésa ha de tenerse por todos los institutos como regla suprema" (PC n 2a).

San Pablo lo expresa de esta manera: "Para mí, vivir es Cristo" (Gál 2,20).

AMBROGIO ALBANO SM

Nota a esta edición

Al preparar la edición en español del Diccionario de la Regla de Vida marianista hemos tenido presente la edición francesa. Es de justicia reconocer -y agradecerlo mucho que, con ello, se nos ha dado hecho. Lo es asimismo dar la razón de que, en detalles instrumentales y metodológicos, nos hayamos apartado un poco de tal edición-guía.

Uno de ellos puede ser la diversidad de índices entre la edición francesa y ésta[1]*. Se trata, en todo caso, de una diferencia mínima, que no tenemos interés en resaltar, porque el interés máximo consiste en destacar la coincidencia sustancial en un documento de tal significación vivencial para todos los miembros de la Compañía de María.*

En su introducción, Ambrogio Albano alude al inevitable pluralismo de los enfoques, consiguiente a la diversidad geográfica y cultural de los colaboradores de la obra. Hay un hecho feliz en que un buen número de tales colaboradores sean españoles o hispanohablantes, con una diversidad cultural enriquecida por la experiencia misionera de algunos de ellos.

El respeto de tal diversidad no tiene nada que ver con la aspiración a una mínima unidad metodológica tendente a facilitar el manejo y "lectura" de este Diccionario.

Uniformar los signos convencionales de citas, "jerarquizar" de manera coherente los epígrafes, suprimir-en muy pocos casos- algún "pleonasmo" disarmónico con relación al conjunto, han sido algunos de los detalles en que tal aspiración se ha concretado.

Tanto o más que a los lectores del libro, estas "justificaciones" van destinadas a los autores de las colaboraciones, empezando por los que, por haberlo hecho en castellano, no han sido traducidos. (También se dirigen a algunos traductores que se sorprenderán de que sus traducciones hayan sufrido, a veces, algún pequeño retoque).

---

1 La edición francesa del DRVM ofrece un índice de Autores que en ésta se ha omitido. Su ausencia en la presente edición está justificada por la evidencia dada a los nombres de los Autores en la portada (pág. 3) y en el índice general de la obra.

Abreviaturas

(Se trascriben sólo las que se utilizan en esta obra)

1 Sagrada Escritura

Gn =Génesis
Ex =Exodo
Lv =Levítico
Dt =Deuteronomio
Sam=Samuel
Re=Reyes
Esd =Esdras
Mac =Macabeos
Sal =Salmos
Pro = Proverbios
Cant =Cantar de los cantares
Sap =Sabiduría
Eclo =Eclesiástico
Is= Isaías
Jr= Jeremías
Bar =Baruc
Ez =Ezequiel
Dn =Daniel
Os =Oseas
Miq =Miqueas
Hab =Habacuc
Mal =Malaquías
Mt =Mateo
Mac =Marcos
Lc= Lucas
Jn =Juan
Hch =Hechos de los Apóstoles
Rom =Romanos
Cor =Corintios
Gál =Gálatas
Ef =Efesios
Flp =Filipenses
Col =Colosenses
Tes =Tesalonicenses
Tim =Timoteo
Tit =Tito
Heb =Hebreos
Sant =Santiago
Pe =Pedro
Ap =Apocalipsis

2 Documentos conciliares

AA (Apostolicam actuositatem)= Decreto *conciliar sobre el Apostolado de los seglares.*
GE (Gravissimum educationis)= Declaración *conciliar sobre la Educación cristiana de la juventud.*
LG (Lumen gentium) =Constitución conciliar sobre la Iglesia.
OT (Optatam totius)=Decreto *sobre la Formación sacerdotal.*
PC (Perfectae caritatis)=Decreto *conciliar sobre la Adecuada renovación de la vida religiosa.*
PO (Presbyterorum ordinis) =Decreto conciliar sobre *el Ministerio y vida de los presbíteros.*

SC (Sacrosanctum Concilium)= Constitución conciliar sobre la Sagrada Liturgia.

3 Documentos marianistas

RV =Regla de Vida Const=Constituciones
ED=Escritos de Dirección
EF=Espíritu de nuestra Fundación
EM=Escritos marianos
EO=Escritos de Oración
NI=Notas de Instrucción
SM=Compañía de María
FM= Familia marianista
FMI= Hijas de María Inmaculada
AGMAR =Archivo general maria nista
CEMAR=Centro de estudios marianistas

4 Otros documentos eclesiásticos

CIC= Código de Derecho canónico
EN (Evangelii nuntiandi)=Exhortación apostólica de Pablo VI sobre la evangelización en el mundo actual.
*ET (Evangelica testificatio) =Ex*hortación apostólica de Pablo VI sobre la renovación de la vida religiosa.
LC (Laudis canticum) =Constitución apostólica de Pablo VI para la promulgación del Oficio divino reformado por el Vaticano II.
MC (Marialis cultus)=Exhortación apostólica de Pablo VI para la recta ordenación y desarrollo del culto a la Santísima Virgen.
OGLH=Ordenación general de la Liturgia de las Horas.
P=Puebla (documentos de).
DS=Enchiridion Symbolorum (Denzinger)

5 Signos funcionales

Al=alemán
Fr= francés
Ing = inglés
Jap = japonés
Art(s)=artículo(s)

CD (Christus Dominus)= Decreto *conciliar sobre el Oficio pastoral de los obispos.*
DV (Dei Verbum)=Constitución conciliar sobre la Revelación divina.
GS (Gaudium et Spes) =Constitución pastoral sobre La Iglesia en el mundo actual.

Can(s)= cánon(es)
Cf= confrontar
N(n)=número(s)
L=libro
Pág(s)=página(s)
T=tomo
V=volumen

Referencias temáticas

El orden alfabético en que está dispuesto el presente Diccionario ofrece la ventaja de facilitar la labor de consulta. Al mismo tiempo, puede hacer perder de vista el conjunto. El concepto clave se convierte así en el árbol que no deja ver el bosque. Para obviar el inconveniente, se ha considerado oportuno fijar unos cuadros de referencia que ayudan a situar cada artículo en un horizonte más amplio. Sin menoscabo de la libertad de cada uno para elegir, he aquí el plan a que ha obedecido el presente Diccionario de la Regla de Vida marianista:

1 Referencia eclesial

En este ámbito se han situado aquellos conceptos clave de la Regla de Vida que atestiguan nuestra voluntad de convertirnos dentro de la Iglesia en "linaje elegido" (1Pe 2,9) y en el "pueblo de santos" del que hablaba el padre Chaminade (Lettres II, n 388):

Bautismo - Carisma - Caridad - Consagración marianista - Iglesia - Santidad - Salvación - Testimonio - Vocación

2 Referencia cultural

En este ámbito se han reunido aquellos conceptos clave que presentan nuestra jornada como una oración continuada, como una alabanza y sacrificio que prolongan las oraciones fijadas por los horarios:

Eucaristía - Liturgia - Liturgia de las horas - Meditación - Oración - Sacramentos - Vigilancia

3 Referencia mariana

En este ámbito tienen cabida los conceptos clave que presentan a María como "don de Dios" para todo el pueblo de Dios, y como buena nueva para el mundo moderno:

Chaminade - Consagración religiosa Espíritu de familia - Estabilidad marianista - Familia marianista – María

4 Referencia apostólica

En este ámbito están encajados los conceptos que aluden al "amor fraternal de los unos a los otros" (Rom 12,10) y que nos indican la manera de ser "no sólo dueños de la fe sino constructores de la alegría" (2Cor 1,24):

Acción apostólica - Amistad -Comunidad de fe - Diaconía - Diálogo - Discernimiento - Educación - Espíritu de fe - Justicia y paz - Misión – Participación

5 Referencia organizativa

Este ámbito comprende los conceptos clave que se refieren a la organización de la Compañía de María y que hacen visible "la calidad caritativa de su cuerpo":

Administración SM - Autoridad - Capítulos marianistas - Comunidad marianista - Composición mixta - Dirección - Formación - Oficios marianistas - Regla de Vida

6 Referencia bíblica

Este ámbito incluye los conceptos clave que presentan la vida religiosa como un modelo evangélico que configura a la persona humana a imagen de Dios:

Castidad - Jesucristo - Obediencia - Palabra de Dios - Perfección religiosa - Pobreza - Profesión religiosa - Reino de Dios - Resurrección - Virtudes marianistas

Acción apostólica

Al Apostolische Tatigkeit • Fr Action apostolique • Ing Apostolic action It Azione apostolica • Jap Shitokatsudo

1 Origen y significado del apostolado

El término "apostolado" viene del griego. Ya en el griego profano denota acción. Y en el mismo sentido es utilizado en la literatura cristiana. En la Biblia, "apostolado" significa, pues, acción, función obra tarea de un apóstol de un enviado.

La meta del apostolado es establecer el Reino de Dios en el hombre, en las familias, en la sociedad en todas las áreas del mundo. Esta finalidad es por tanto la salvación.

El origen de esta misión es el siguiente: el Hijo ha nacido del Padre y ha sido enviado por Él en la encarnación. Por eso, el Hijo de Dios encarnado es llamado "apostolus Jesus" (Hch 3,1), el apóstol Jesús. Y su función es el modelo de todo apostolado[1].Jesús, con su muerte, ha llevado a cabo la redención de la humanidad, pero la misión del Hijo de Dios no ha llegado a su término. Pasa a los rescatados. "Como el Padre me ha enviado así también os envío yo" (Jn 20,21). El hombre que es el objeto de la obra redentora de Dios, se convierte, por ello y al mismo tiempo en sujeto que coopera en la redención de los hombres pues al haber sido rescatado, desea ardientemente que los demás participen de la salvación que él ha recibido.

El hombre ha obtenido la salvación por medio del Bautismo, que le une al Misterio pascual, a la muerte y a la resurrección de Cristo, Sacerdote, Rey y Profeta. De este modo cada cristiano es capaz de ser miembro vivo del sacramento de Salvación, de la Iglesia de Cristo.

"Los bautizados, en efecto, son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo como casa espiritual y sacerdocio santo para que, por medio de toda obra del hombre cristiano ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien el poder de Aquel que los llamó de las tinieblas a su admirable luz (cf 1Pe 2,4-10). Por ello, todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabando juntos a Dios (cf Hch 2,42-47), ofrézcanse a sí mismos como hostia viva, santa

y grata a Dios (cf Rom 12,1) y den testimonio por doquiera de Cristo, y a quienes lo pidan, den también razón de la esperanza de la vida eterna que hay en ellos (cf 1Pe 3,15)"[2].

Así pues, los cristianos están llamados a cooperar, como miembros vivos, en el progreso de la Iglesia y en su santificación permanente, y a participar, de este modo, en la misión salvadora de la Iglesia. A esta misión están convocados por el Señor mismo en virtud del Bautismo y de la Confirmación[3].

2 Carácter mariano del apostolado

El apostolado no tiene sólo un carácter cristosoteriológico y trinitario (J 3,17; 15; 26; 17, 17-19; Hch 10,14s). También es esencialmente mariano. En efecto, María, modelo de la Iglesia y representante de la humanidad, e la primera llamada a participar en la obra redentora de Cristo, a coopera en la misión del Hijo de Dios. Sin su participación activa en el plan de salvación, el apostolado tal cual lo conocemos, no existiría en absoluto. Dios no se habría encarnado.

"A través de ella, que la inaugure la nueva gracia irrumpe en este mundo. María entra, así, a participar de la comunidad trinitaria, la comunidad de un Dios deseoso de compartir y de comunicarse" [4]

Ya los textos del Antiguo Testamento que aluden a la historia de la salvación y a la preparación de la venida de Cristo al mundo hablan del papel de María en la economía de la salvación. Progresivamente, con un creciente claridad aparece la figura de la mujer, Madre del Redentor Ella se encuentra, en efecto proféticamente anunciada en la promesa, hecha a nuestros primeros padres después de la caída, de una victoria sobre la serpiente (Gn 3,15). Igualmente es ella, la Virgen quien concebirá y dará a luz un Hijo, que será llamado Emmanuel (Is 7,14). Y, por último, ella es el prototipo de esos humildes y esos pobres del Señor que esperan, con toda confianza, obtener de Él la salvación.

A continuación, el Nuevo Testamento nos presenta a María cooperando de una forma concreta en la obra redentora de Cristo. Nueva criatura, enriquecida desde el primer instante de su concepción con una resplandeciente santidad absolutamente única María,

saludada por el ángel de la Anunciación, responde con un "sí" sin condiciones. De este modo, "por su obediencia se convierte en causa de salvación para ella misma y para todo el género humano"[5] (San Ireneo).

Participa en la misión de su Hijo sin aprehender claramente su sentido, participa en la noche de la fe en la fidelidad creyente. Por esta fidelidad absoluta total e inquebrantable llega a ser el modelo perfecto de los que sin comprender, guardan en su corazón la Palabra de Dios, los acontecimientos de la Providencia, y los meditan (Lc 2,50s).

Lo dicho de María concierne, salvando diferencias cuantitativas igualmente a los demás rescatados. También ellos han sido redimidos al aceptar la obra redentora de Cristo en la fe y en la caridad y este consentimiento tiene su importancia para toda la comunidad de los santos, incluso si esta importancia no puede ser comparada con la del "sí" de María.

La cooperación de María en la obra del Salvador o su maternidad espiritual en la economía de la gracia puede ser considerada en dos momentos. El primero es su cooperación en el tiempo a la acción salvífica; su maternidad espiritual reviste entonces el carácter de una "asociación": María es la asociada a Cristo. Por su obediencia su fe su esperanza y su caridad, María aporta a la obra redentora su cooperación sin igual para que las almas reciban la vida sobrenatural.

El otro momento es la prolongación de su maternidad espiritual hasta la consumación definitiva de todos los elegidos. En efecto, después de su Asunción al cielo no se interrumpe su papel en la salvación: por su constante intercesión, sigue obteniéndonos los dones que aseguran nuestra salvación eterna. Su amor maternal la hace atender a los hermanos de su Hijo que no han terminado su peregrinación o que se encuentran comprometidos en los peligros y las pruebas hasta que lleguen a la patria bienaventurada.

3 Inspiración del padre Chaminade

Por inspiración, esta cooperación de María en la obra del Salvador en virtud de una disposición de la divina Providencia en la

historia y más allá de la historia fue captada por el padre Chaminade, y fundó la Familia de María para ayudar con vigor a la Madre de los hombres en su misión de asociada a la obra de su Hijo (RV 5-8). El apostolado marianista es mariano eclesial comunitario y universal.

"Queriendo Dios, infinitamente sabio y misericordioso, llevar a cabo la redención del mundo, al llegar la plenitud de los tiempos, envió a su Hijo, nacido de mujer... para que recibiésemos la adopción de hijos (Gál 4,4-5). El cual, por nosotros los hombres y nuestra salvación, descendió de los cielos y por obra del Espíritu Santo se encarnó de la Virgen María" *(Credo)*[6].

El padre Chaminade comprendió este misterio revelado. La redención en la historia y el tiempo tiene, para él, un carácter netamente mariano. Por ello, escribe:

"Todas las épocas de la Iglesia están marcadas por los combates y los gloriosos triunfos de la augusta María. Desde que el Señor inspiró la enemistad entre ella y la serpiente (Gn 3,15), ha vencido constantemente al mundo y al infierno. Todas las herejías, nos dice la Iglesia, han inclinado la cabeza ante la Santísima Virgen y, poco a poco, las ha reducido al silencio de la nada"[7].

Sin embargo, la participación de María en la obra salvadora no se ha reducido, según nuestro Fundador, a un conocimiento puramente teórico. Él aprovecha ese conocimiento para fecundar su vida práctica y para aconsejar concretamente a sus discípulos. Orar, por ejemplo, consiste, según él, en orar con María: "Si, como tengo la dicha de creer, María es nuestra necesaria y universal Mediadora, concluyo de ello que es imposible rezar sin María. Si nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquellos a quien el Hijo se lo ha revelado (Mt 11,27), de modo semejante nadie conoce al Hijo sino la Madre y la Iglesia, a la cual ella lo ha revelado. Unámonos, pues, a María en la oración y pidámosle que nos haga conocer a su Hijo"[8].

Además, el padre Chaminade anima a sus discípulos a consagrarse a María, a amarla, servirla, dejarse educar por ella a imagen de su Hijo primogénito. Quien ha comprendido que María es realmente nuestra Madre, se comprometerá con ella como un hijo con su madre: la amará, la respetará, le obedecerá, la ayudará: "¡Oh!, sobre todo, hemos asumido el compromiso de este último efecto del

amor filial: la asistencia, la benevolencia activa; nos hemos comprometido a hacer público el nombre de María y a hacerlo honrar en todo lugar"[9]

4 Apostolado tradicional de la Iglesia

Según el padre Chaminade, el apostolado es por esencia una tarea de Iglesia, de la jerarquía. En este punto, es fiel a su tiempo a las concepciones teológicas del siglo XIX. Antes del Vaticano II sólo la jerarquía tenía la misión de transmitir la salvación; los laicos por su parte únicamente tenían que acogerla. Sólo el Vaticano II ha superado esta concepción clerical de la salvación. Así, podemos leer en el *Decreto sobre el Apostolado de los laicos:* "El deber y el derecho del seglar al apostolado deriva de su misma unión con Cristo Cabeza. Insertos por el bautismo en el Cuerpo místico de Cristo, robustecidos por la confirmación en la fortaleza a del Espíritu Santo, es el mismo Señor el que los destina al apostolado" (n 3).

Ahora bien, el papa Chaminade irespetaba a la jerarquía, al papa y a los obispos. Era un hijo obediente de e la Iglesia. Por otra parte, estaba convencido de tener una misión especial o que cumplir en la Iglesia y que para ella necesitaba poderes excepcionales. Por ello solicita de Roma el título de *Misionero apostólico,* que obtiene por un decreto del 28 de marzo de 1801. Este título "le confería su lugar en la Iglesia situándole, además, en una posición favorable para cumplir su vocación propia"[10]. En 1830, el padre Chaminade recordará, en una carta al conde de Noailles el motivo de su petición a Roma: "Dios se dignó inspirarme hace muchos años el deseo de trabajar para mantener la religión en nuestra desdichada patria.

Para hacerlo de un modo más eficaz solicité las cartas de *Misionero apostólico".*

Gracias a este título el papa Chaminade cumplirá su misión particular de ser el Fundador de nuevas familias religiosas. Y las prerrogativas del mismo le permitirán "ejercer un apostolado especial nuevo independiente del ministerio parroquial incluso desbordando la organización diocesana.

Para ello era necesario depender directamente, no de un obispo, sino del príncipe de los obispos, del Papa" [11]

¿Llevó a cabo entonces el papa Chaminade su apostolado sin preocuparse de los derechos de los obispos, como "franco-tirador", en "una especie de apostolado por su cuenta?" [12]

¡No! Trabajó siempre con autorización de las ordinarias del lugar, porque sabía que todo apostolado de Iglesia y que la legitimidad misma de la Compañía de María y de toda su obra reposaba sobre esta "continuidad de acción" con la jerarquía.

Con su obediencia, el papa Chaminade se convirtió en un pionero del apostolado moderno. El cardenal Marella así lo testimoniaba el 12 de septiembre de 1960: "Hace un momento hablaba de vuestro espíritu, tan suave y tan moderno a la vez, lo que os permite enfrentaros rápidamente a las nuevas exigencias. Se lo debéis a ese hombre discreto pero de vista tan penetrante a ese pionero del apostolado moderno que fue el papa Chaminade vuestro Fundador... Así seréis dignos de aquel que supo, con un siglo de adelanto, adivinar y organizar la acción católica y el apostolado de los laicos".

5 Aspecto comunitario del apostolado

Otro rasgo característico del apostolado marianista consiste en ser comunitario. En su libro *Sur les chemins de la mission,* Pierrel subraya este aspecto primordial de las obras del papa Chaminade[13]. ¿Cuáles son las razones? En primer lugar hay que vencer el aislamiento de los cristianos por medio de la formación de comunidades, porque la vitalidad del cristianismo está condicionada a la existencia de unas comunidades con una fe viva. "Los fieles necesitan unirse en asociaciones para sostenerse en el fervor..., para resistir no sólo a las tentaciones del demonio y a las rebeldías de la naturaleza corrompida sino sobre todo a las seducciones del mundo..."[14]. Además serán estas comunidades las que evangelizarán: "Cada congregante es un misionero permanente, cada congregación es una misión perpetua". Todos los marianistas saben que la vida y la acción comunitaria son esenciales para los miembros de la Compañía de María (RV 34ss).

Todavía un trazo más característico de nuestro apostolado: es universal. La universalidad de la misión marianista se traduce en la diversidad de medios empleados en la variedad de personas a las que alcanza la superación de tiempos y lugares. Por eso el papa Chaminade en su apostolado, quiere "multiplicar los cristianos en todas las clases" y llegar a "todas las clases, todos los sexos y todas las edades, sobre todo a la juventud y a los pobres"[15]. Y el artículo 6 de las Constituciones de 1839 no hará sino consagrar lo que el papa Chaminade había recomendado siempre: "La Compañía de María no excluye ningún género de obra adopta todos los medios que la divina Providencia le ordena para alcanzar los fines que se propone. *Quodcumque dixerit, facite*. Este es su lema".

En lo concerniente a los lugares a los que debe extenderse el apostolado no estarán limitados por las fronteras: "Habrá que ir al fin del mundo si Dios allí nos llama".

Un corolario de la universalidad del apostolado marianista es el espíritu de adaptación. ¡Un marianista sabe adaptarse! "El espíritu marianista, por esencia, es dinamismo: no se deja encasillar en fórmulas; exige agilidad, iniciativa creatividad a borbotones"[16]. *Nova bella elegit Dominus!* Ésta es la consigna del papa Chaminade. Pero lo que en último término caracteriza al máximo la acción apostólica de nuestro Fundador es que supo "esperar la hora de Dios y su voluntad" [17]con total paciencia y lleno de confianza.

Paul Vollmar SM

Traducción del francés

Diego Tolsada SM

Acción apostólica (Bautismo, Chaminade, Comunidad marianista, Diaconía, Diálogo, Educación, Espíritu de familia, Familia marianista, Formación, Justicia y paz, María, Resurrección, Salvación, Vigilancia)

---

[1] *Lexikon für Theologie und Kirche,* hrsg. von J. HÖFER u. K. RAHNER, Freiburg 1957.

[2] LG, 10.

[3] LG, 33.

[4] René LAURENTIN, *Marie Mère du Seigneur: Les beaux textes de deux millénaires,* Paris 1984.

[5] LG, nn 55-65.

[6] LG, 52.

[7] G.-J. CHAMINADE, EM, t II, pág 73.

[8] Íd, *ibíd,* pág 736.

[9] Íd, *ibíd,* t II, pág 82

[10] R. CôTÉ, *La Spiritualité apostolique du P. Chaminade,* Fribourg 1969.

[11] J. VERRIER, cit en CôTÉ, pág 22.

[12] M. DARBON, G.-J. *Chaminade,* Paris 1946.

[13] Ph. PIERREL, *Sur les chemins de la mission: G.J. Chaminade, fondateur des Marianistes.* Bar-le-Duc, 1981.

[14] 1 D., pág 109.

[15] CHAMINADE, Lettres, t V, pág 80.

[16] J. VERRIER, *La pensée d´un fondateur sur l´action apostolique de ses disciples* (policopiado), Fribourg 1959.

[17] P. HUMBERTCLAUDE, *Une leçon du P. Chaminade: Savoir attendre l´heure de Dieu et sa volonté* (conferencia dirigida al Capítulo general SM, 1966, 1).

Administración SM

Al Ordenleitung der SM • *Fr* Administration SM • *Ing* SM Administration *It* Amministrazione • *Jap* Mariakai no Tôchi

1 Nociones generales sobre la administración y su aplicación a un Instituto religioso

Se entiende por *administración* la actividad que un sujeto -¿persona física o jurídica?- desarrolla de modo continuado en atención a sus interese y para la consecución de sus fines.

La Administración de un grupo social tiene por objeto asegurar su vitalidad y permanencia. Esto debe en tenderse no sólo en el sentido d mera supervivencia o conservación estática del grupo, sino de modo dinámico, orientado a potenciar el desarrollo y la vitalidad del conjunto Nuestra Regla recoge bien este aspecto con sus alusiones al crecimiento continuo de personas y comunidades a la adaptación a nuevos tiempos, etcétera (cf arts 39, 7.17c y e, 7.19a, etcétera).

Son características de la actividad administrativa de un grupo: a) la continuidad; b) la legalidad: se administra conforme a derecho; c) la finalidad: s, administra en orden a un fin específico, que es el de la sociedad administrada. En el ejercicio de sus funciones, y dentro de la normatividad requerida, el administrador dispone sin embargo de un margen de discrecionalidad, necesario para poder actuar prudencialmente.

En la Iglesia, la noción de administración se aplica habida cuenta de la voluntad de su fundador y, en concreto, de la *salus animarum,* que es su ley suprema (cf cáns 1752, 1273, cáns 208 y ss sobre derechos y deberes de todos los fieles, y cáns 330-572 sobre la constitución jerárquica de la Iglesia).

Los actos administrativos singulares han sido también regulados en el nuevo Código con una consideración especial (cf cáns 35-93).

Los *Institutos de vida consagrada* no pertenecen a la estructura jerárquica de la Iglesia, pero sí a su vida y santidad en cuanto son formas estables institucionalizadas de vivir los consejos evangélicos (LG 43-44 y cáns 207, 2 y 574).

En este sentido se les reconoce, dentro de la organización de la Iglesia, una "justa *autonomía* de vida, sobre todo de gobierno, de manera que dispongan de su propia disciplina dentro de la Iglesia y puedan conservar íntegro el patrimonio propio" (can 586).

Hay una serie de *normas comunes* a todos los Institutos religiosos, dentro de las que se incluyen materias de gobierno y organización (cf cáns 617640).

Pero además de esta regulación general obligatoria se deja un amplio margen al llamado derecho propio, de modo que cada Instituto pueda organizarse según su espíritu, tradiciones y género de apostolado. En la práctica, influyen mucho en el sistema de gobierno tanto el número de miembros de un Instituto como su dispersión geográfica (SCARVAGLIERI, G., *Modelli di governo generale*, Roma CARA 1983).

Muchas de estas normas propias deben figurar en las Constituciones, o libro sometido a la aprobación de la Santa Sede (cf can 587,1-2, RV art 111). Otras normas organizativas figuran en los libros llamados adicionales (Libro II, Directorio, etc.), pudiendo ser cambiadas sin necesidad de recurso a la Santa Sede (can 587, 4 RV art 112).

2 Características de la administración marianista

2.1 "En una sociedad, todo debe estar coordinado en función de su espíritu y de sus fines". Así escribía el padre Chaminade a M. Lalanne, tratando de justificar sus opciones de fundador sobre el gobierno y la organización de la Compañía de María (cf Lettres, III, n 594, pág 38).

En efecto, el padre G.-J. Chaminade dedicó mucha atención a la organización y gobierno de la compañía, consciente de la complejidad de su estructura y deseoso de asegurarle una base sólida. "Una prudente organización y unos buenos reglamentos generales y particulares", he aquí la garantía de continuidad de sus nacientes fundaciones (cf *Institut de Marie*, EF I, n 452).

Muchos de sus sufrimientos con sus discípulos vinieron de este punto. Y la gran cruz que tuvo que soportar en sus últimos años, a partir de 1841, tuvo como punto de partida un problema jurídico administrativo (cf Vicent VASEY, *Derniéres années du pére Chaminade* 1841-1850, Roma 1969; *Inquisitio historica de*

quibusdam animadversionibus..., Romae 1970; Vicent VASEY, W. *J. Chaminade: another portrait*; cap VIII acerca del padre Chaminade como administrador).

2.2 La organización de la Compañía de María ofrece una serie de puntos originales que le dan una particular fisonomía dentro de los Institutos religiosos de vida consagrada. En concreto:

2.2.1 Los tres Oficios, sobre los que nuestro Fundador se ocupó intensamente, tanto en su teoría como en la práctica de gobierno. Sin embargo, esta distribución tradicional de las responsabilidades de gobierno y animación no va en contra de la unidad de dirección en cada nivel, ya que el respectivo "Superior reúne en sí mismo la responsabilidad final de cada Oficio" (RV art 106).

Debido a esta configuración en tres oficios, es obligatoria la presencia en los Consejos general, provincial y local del ecónomo o encargado del Oficio de Asuntos Temporales. Ello facilita un tratamiento de conjunto de los temas de economía y pobreza, y hace que el encargado de nuestro oficio de Asuntos Temporales sea mucho más que un simple administrador económico, puesto que tiene voz y voto en todos los asuntos de orden general y debe preocuparse de una amplia gama de responsabilidades (cf RV arts 106 y 7.13).

2.2.2 La composición mixta de la Compañía de María, que requiere un cuidadoso equilibrio de sacerdotes y religiosos laicos en los puestos de gobierno.

De ahí la atención a la paridad de representación en Consejos y Capítulos (cf RV arts 7.22, 7.26, 7.41 y 7.55). Y también la atribución exclusiva de ciertos puestos a sacerdotes y religiosos laicos (cf Composición mixta).

2.2.3 La frecuencia anual del Capítulo provincial, punto que figura desde el primer momento en nuestras Constituciones (cf Const 1839, art 501, RV art 104).

Hay además otras características de la administración marianista, que se han ido desarrollando con el tiempo, y que son comunes con casi todos los Institutos religiosos, en cuanto inspiradas en la evolución de la vida religiosa y en el Vaticano II.

Así en la compañía de María «el ejercicio de la autoridad en todos los niveles es un servicio que se caracteriza por el sentido de responsabilidad, la participación, la subsidiariedad y la obligación de dar cuenta» (RV art 7.2). Cada una de estas nociones viene definida en los artículos siguientes (cf RV art 7.3-7.8).

(Cómo se aplica la subsidiariedad en la Compañía de María se verá, después, al estudiar las competencias de cada nivel.)

En cuanto al ejercicio de la colegialidad, nuestra Regla de Vida la recomienda e impone (cf art 7.4 y atribuciones de los consejos generales, provinciales y locales. Tb arts 32 y 42), pero sin caer por ello en los excesos del llamado gobierno en equipo, desprovisto de una autoridad personal última. Así, la Regla recuerda que la autoridad religiosa es fundamentalmente personal: por el voto de obediencia "el religioso se compromete a obedecer a los superiores" (art 30).

Y se habla a menudo de la autoridad personal de forma expresa (arts 45, 101, 7.1) o equivalente (arts 92, 97). Tienen autoridad colegial los capítulos General y Provincial (cf RV arts 92, 93, 7.39 y 7.45). Los consejos no tienen propiamente autoridad, ya que su función principal es asesorar o dar el preceptivo voto para que actúe si es el caso- el Superior competente. En este sentido la expresión del art 92 de nuestra Regla sobre la autoridad de los consejos debe entenderse, en mi opinión, en sentido impropio. Tan sólo el Consejo general en casos especiales en que actúa colegialmente ejerce propiamente la autoridad colegial (v gr, la expulsión de un religioso a tenor del can 699,1 y del art 100 de la RV).

Veamos ahora el sistema organizativo de la Compañía de María tal como se perfila en la *Regla de Vida.*

3 La Compañía de María como comunidad internacional: Capítulo general, Superior general y Consejo general

3.1 *La comunidad internacional* la unidad de la Compañía. La expresión "comunidad internacional" no es: tradicional en las constituciones marianistas. Sin embargo, responde bien a la

terminología moderna, incluso canónica. (El CIC incluye el adjetivo internacional en ocho ocasiones, dentro de diversos contextos.)

La Regla de la Vida señala fuertemente la importancia de la *comunidad marianista internacional*: "En el nivel internacional, la Compañía de María constituye una comunidad, el la que los religiosos encuentran si identidad como marianistas" (art 7.15). Paralelamente, se insiste en la unidad de toda la Compañía como bien precioso que hay que promover con tanto mayor empeño cuanto más margen se concede a la subsidiariedad y a la descentralización (cf art 7.16 sobre las fuentes de la unidad marianista, y el título del art 7.15).

Dentro de las fuentes de unidad importa destacar aquí la alusión a Gobierno general: "Una dirección común asegurada por los Capítulos generales y la Administración general es fuente de unidad a nivel internacional" (art 7.16e).

Del mismo modo, el art 7.17a: "El mantener, afianzar y simbolizar la unidad de la compañía... es una de las principales preocupaciones de gobierno en el nivel internacional".

El Superior general "es signo visible de la unidad de toda la Compañía" (RV art 97).

La Asamblea general de gobierno, que el Superior general puede convocar en el intervalo de dos Capítulos generales, tiene como primera finalidad la de "fortalecer la unidad de la Compañía" (RV art 7.34a).

Es más, cada marianista "colaborará gustoso en actividades interprovinciales e internacionales para fomentar la unidad y profundizar la comprensión mutua..." (RV art 7.18; tb 7.16f).

3.2 El Capítulo general Es la suprema autoridad de la Compañía de María (RV art 93). La Regla define bien sus funciones: legislativas (art 7.14), de evaluación (art 7.20) y de elección (art 93).

Se prevén también todas las particularidades de convocatoria, composición, etc. (RV arts 93-95 y 7.21-7.23).

3.3 *El Superior general* Es la máxima *autoridad* personal de la Compañía de María (cf RV art 97).

Debe ser sacerdote (RV art 97). Este requisito responde a dos aspectos complementarios, que en mi opinión conviene

considerar separadamente: la idea fundamental del venerable padre Chaminade y la problemática canónica sobre la potestad de régimen eclesiástico.

En el *padre Chaminade* es clara la idea de que la "clase" sacerdotal "está encargada de la dirección de la Compañía de María" (cf carta del papa Chaminade a Gregorio XVI, *Lettres,* IV, pag 375; cf tb carta a Mgr. Mathieu, *Lettres IV,* pág 341 y Const 1839, art 359).

En cuanto a la *normativa canónica,* el vigente Código, en el can 129, establece una solución de compromiso, afirmando de una parte que sólo son sujetos hábiles de la potestad de régimen eclesiástico los "sellados por el orden sagrado" (can 129,1). Pero añadiendo a continuación que "los fieles laicos pueden cooperar, a tenor del derecho, en el *ejercicio* de dicha potestad" (can 129,2). (Sobre la distinción entre "habilidad" para la potestad de régimen y para su "ejercicio", véase el art *Composición mixta.)*

En nuestro caso, y en relación con el superior general, la conjunción de los dos planteamientos, marianista y canónico, hace muy difícil de entender una Compañía de María que no esté dirigida en el vértice por un religioso sacerdote. Difícilmente se salvaría la base misma de la idea fundacional chaminadiana (aun admitiendo la evolución de la misma, de acuerdo con la eclesiología actual). Y se vería muy dificultado en la práctica el gobierno normal de la Compañía de María careciendo su máxima autoridad del poder de régimen eclesiástico en sentido pleno. Por eso mismo, el art 97 de la Regla atribuye al Superior general la potestad eclesiástica de régimen, a tenor de los cáns 134,1, 596 y 620.

El Superior general es, pues, Superior mayor y ordinario (cf can 134. 1). Tiene *autoridad* directa sobre todos los religiosos (RV 97). El Código precisa de modo más técnico que el Superior general tiene también potestad sobre "todas las Provincias y casas... del Instituto, que ha de ejercer según el derecho propio" (can 622).

Importa señalar que la afirmación del art 97 de nuestra *Regla* por la que se atribuye al Superior general el ejercicio del poder de jurisdicción, tiene notables consecuencias para la configuración canónica de la Compañía de María (cf t6b arts 102 y 7.28k).

La Compañía queda así implícitamente asimilada a los Institutos clericales (cf can 588,2), especialmente en todo lo referente al poder de régimen eclesiástico. Esta equiparación es, sin

embargo, analógica, ya que la Compañía de María ofrece abundantes particularidades de gobierno que la diferencian notablemente de los institutos clericales y la constituyen más bien en un instituto mixto o indiferente (cf Composición mixta).

El modo de elección del Superior general, la duración de su mandato y su posible sustitución están claramente definidos en la Regla de Vida (cf arts 98 y 99).

Las atribuciones del Superior general son reguladas con detalle en el art 7.28, fijando así el alcance de la subsidiariedad a este nivel.

Finalmente, el art 7.27 califica pastoralmente toda la tarea del superior general, destacando su función de "conservar, fortalecer y difundir el carisma común". La alusión a San José y a su solicitud por la Sagrada Familia conectan con toda la tradición marianista (Const 1839, art 406).

3.4 *Consejo general* El Superior general ejerce sus funciones con la colaboración de un conjunto de personas llamadas asistentes o consejeros.

La palabra *asistente* hace alusión a la prestación personal de cada colaborador, normalmente en una función especializada (un *oficio,* según la tradicional expresión marianista). La palabra *consejero* hace referencia a una colaboración de grupo, en cuanto que el Consejo es un órgano colectivo en que cada miembro, junto con los demás, es llamado a asesorar al Superior sin distinción de materias o especialidades.

La existencia del Consejo es preceptiva por derecho común a tenor del can 627,1.

El Consejo general actúa, pues, colectivamente, ya que es el grupo de consejeros, una vez reunido, el que debe ayudar al Superior general.

El derecho canónico sigue insistiendo en el ejercicio personal del gobierno por parte de cada superior. En este caso, por parte del Superior general. También lo hace nuestra Regla, aun cuando la terminología no sea tan técnica como en el Código. Sólo en casos excepcionales -v gr, una expulsión-, se puede hablar estrictamente del ejercicio de una autoridad colegial por parte del Consejo general (cf art 92 y c 699,1). En otros casos, aun cuando sean

necesarios el consentimiento o el consejo de los consejeros, la decisión sigue siendo personal por parte del Superior general.

Nuestro artículo 7.31 establece, de acuerdo con el can 627,2, los casos en que es preceptivo el voto deliberativo del Consejo general (llamado *consentimiento* por el Código).

En estos casos, el Superior general no puede actuar contra el voto negativo de la mayoría de los consejeros. Pero sí podría -en teoría no actuar, una vez obtenido el voto positivo del Consejo. En caso de empate, el votó del Superior general es preponderante (RV art 7.32). Obsérvese que esta situación no puede darse cuando el número de consejeros generales es impar, como sucede en este momento. Cuando se requiere el voto consultivo, el Superior general debe escuchar a los consejeros, sin que sea necesario proceder a una votación, y menos que el Superior general se atenga a la opinión de la mayoría.

Esta concepción personal del mando es, sin embargo, perfectamente compatible en la práctica con el trabajo en equipo y con la costumbre de someter al Consejo la marcha ordinaria de todos los asuntos de gobierno, tanto en su etapa decisiva como en su planificación o evaluación.

Las normas sobre la elección de los consejeros y su número figuran en el artículo 100 de la *Regla de Vida. So*bre destitución de los consejeros y modo de proceder en ausencia del Superior general, véanse los arts 7.29 y 7.33.

El art 7.30 describe las funciones del conjunto de los miembros de la Administración general, expresión empleada para significar al Superior general y a sus asistentes o consejeros.

4 División en Provincias o Regiones: el Gobierno provincial

De acuerdo con el c 581, los Institutos religiosos pueden dividirse en circunscripciones canónicamente erigidas por la autoridad competente.

En los Institutos de vida consagrada esta circunscripción se llama ordinariamente *Provincia* (cf can 621 y artículo 7.35).

En nuestro caso, la autoridad competente para erigir o suprimir una circunscripción es el Superior general con el voto deliberativo de su Consejo (cf RV art 101 y art 7.31a).

Son elementos constitutivos de una Provincia:

La pluralidad de casas (o comunidades). Se requieren al menos tres, según la doctrina común; la unión jurídica entre ellas, determinada por la erección canónica de la Provincia; un Superior propio, distinto de los Superiores locales; la relación de pertenencia a una unidad superior (el conjunto del Instituto).

Nuestro art 7.35 habla también de un personal estable de religiosos y de un territorio o unidad geográfica. Sin embargo, esta unidad geográfica de la Provincia debe entenderse en derecho canónico de forma flexible, ya que también son posibles provincias llamadas personales, y son frecuentes las excepciones a la territorialidad (v gr, casas de una provincia en territorio asignado a otra).

Obsérvese que nuestra Regla no contempla el caso de religiosos que no sean miembros de alguna Provincia, aun cuando sea por depender directamente de la AG.

Nuestra Regla habla también de Regiones (arts 7.38 y 7.23), o circunscripciones que gozan de cierta autonomía con vistas a la fundación de una nueva Provincia. Son también erigidas por el Superior general.

No se excluyen otras *unidades administrativas* (cf art 107), v gr, área, distrito, unidad, etc.

Tanto la Región como las demás posibles unidades administrativas dependen, en primer lugar, de su Provincia de origen. Se rigen también por los Estatutos fundacionales en que se establecen fórmulas de delegación de autoridad y desconcentración de tareas.

Análogamente, el Gobierno general, la provincia, se rige por un Capítulo provincial y por una Administración provincial compuesta por el Superior provincial, Viceprovincial y otros asistentes o consejeros. A diferencia del nivel general, en el nivel provincial no se identifican los asistentes con los consejeros, ya que se puede ser consejero sin ser asistente del Provincial (cf art 7.55).

Tanto el Provincial como el Viceprovincial son nombrados por el Superior general con el consentimiento de su Consejo y previa consulta a la Provincia (cf arts 101, 102 y 7.31b).

Los demás asistentes o consejeros, según el número determinado por el Capítulo provincial (cf arts 103, 7.39e y 7.47), son nombrados por el Superior provincial, previa consulta a la provincia y ratificación del Superior general (art 103).

El hecho de que en cada Provincia los nombramientos de los dos primeros responsables sean competencia del Superior general establece una importante particularidad de gobierno. "Juntos, Provincial y Viceprovincial reflejan la *Composición mixta* de la Compañía de María" (art 102). Por eso, "si uno es sacerdote, el otro debe ser religioso laico" (cf art 7.51). (Para las cualificaciones del Provincial y Viceprovincial, véanse la voz *Composición mixta y los* arts 101. 102 y 7.48). Las funciones de la Administración provincial y las responsabilidades del Provincial se describen, respectivamente, en los arts 7.47 y 7.49. Queda así perfilado el ejercicio de la subsidiariedad a este nivel.

En cuanto a los consejeros y al Consejo provincial, véanse los artículos 7.55 a 7.58.

5 La comunidad local y su gobierno

Uno de los hilos conductores de la nueva Regla marianista es sin duda h vida de comunidad. Desde el punto de vista del gobierno y la administración, cabe señalar lo siguiente:

La comunidad marianista debe constar al menos de tres *persona:* (art 3.1), con un *superior* canónico (art 105).

Los *religiosos* son *asignados* a la; comunidades de la Provincia por e Superior provincial, quien normal mente trata de este asunto con si Consejo (cf arts 7.58c y 68).

Un cambio de comunidad comporta, sin embargo, un diálogo previo con el interesado "con el fin de llegar a una decisión que sirva verdaderamente para el bien de las personas, de la Compañía y de la Iglesia" (artículo 2.24). Una consideración especial, también en este punto, se concede a los hermanos ancianos y enfermos (cf arts 3.5 y 3.6).

El destino a una comunidad es uno de los momentos más importantes para poner en práctica nuestro voto de obediencia. Dada la gravedad de la materia, este destino puede ser objeto de un precepto en nombre del voto (cf art 30).

Su incumplimiento puede ser causa de expulsión, si se prolonga esta situación más de seis meses (cf can 696,1).

El *Superior local* es nombrado por el Provincial, con el consentimiento de su Consejo y previa consulta a la comunidad (arts 105 y 7.56d). Se le nombra por un período de tres años, que puede ser prolongados otros tres más (art 105). Un tercer mandato sólo se permite en casos excepcionales y con el consentimiento previo del Superior general (art 105). Es clara la voluntad de la *Regla* de evitar mandatos excesivamente largos de un Superior local (cf can 624,1 y 2).

La *Regla* no añade ningún otro requisito para ser nombrado Superior local. Sin embargo, en cumplimiento del can 623 y del decreto de la SCRIS de 2 de febrero de 1984, el Consejo general ha suplido esta laguna precisando que el Superior local debe tener al menos un año cumplido de profesión perpetua (cf *Communications* 178, 6 de abril de 1984).

El Superior local ejerce sus funciones asistido por un consejo de comunidad (cf arts 105 y 7.59-7.64). Este consejo "está generalmente organizado según las competencias de los tres oficios" (art 7.60).

Son también elementos básicos de la *organización de la comunidad:* las reuniones de comunidad (cf arts 40, 42 y 3.1); el proyecto comunitario que se elabora cada año y se somete a la aprobación de la Administración provincial. En dicho proyecto debe figurar una particular referencia al plan para la oración y otras reuniones comunitarias, los objetivos apostólicos de la comunidad y el papel que tiene en ellos cada uno de sus miembros (art 39); "una cierta estructura (locales, horario, organización comunitaria) necesaria para afianzar la unidad y la vitalidad de la comunidad" (art 3.1; cf tb arts 43; 4.3).

La comunidad local posee *personalidad canónica, si* ha sido formalmente erigida (cf can 609). Pero, según nuestra *Regla de Vida,* "sólo tiene derecho de adquirir, poseer, administrar y enajenar bienes si tiene permiso del Superior general" (art 107 y can 634,1). Salvo este permiso, se entiende que las comunidades poseen y

administran en nombre y por encargo de la Provincia, y adquieren y enajenan con su autorización.

Obsérvese, sin embargo, que esta norma restrictiva de la capacidad administrativa de la comunidad local no se refiere a las obras apostólicas del Instituto, que se regirán, de acuerdo con su naturaleza, por la ley civil y por las normas del directorio de cada Provincia.

En cuanto a la *supresión* de las comunidades canónicamente erigidas, la disposición del art 7.56i sobre el "cierre de una comunidad" atribuido al Provincial y su Consejo, ha sido derogada por el nuevo Código (cf can 616,1). Es, pues, materia reservada al Superior general y Consejo (cf *Communications 184,* en que se detalla el procedimiento a seguir en tales casos).

Enrique Torres SM

Administración (Capítulos marianistas, Comunidad marianista, Composición mixta, Oficios marianistas)

Amistad

Al Freundschaft • *Fr* Amitié • *Ing* Friendship • *It* Amicizia • *Jap* Yujó

Preliminar

La RV es muy parca en referencias a la amistad. Se limita a hablar de ella en el artículo 2.4, donde la sitúa como fundamento de paz interior y de madurez afectiva, le atribuye las cualidades de rectitud, sencillez y libertad interior, y la presenta como expresión concreta del amor que Dios abriga por los hombres.

La perspectiva, sin embargo, es un poco más amplia: la amistad aparece relacionada con la oración, la prudencia, la entrega, la soledad, la vida comunitaria, el apoyo mutuo y con la unión con Cristo. Con ello se pretende fortificar la práctica de la castidad, indicando al mismo tiempo las condiciones de la amistad, de la cual, para el religioso, la castidad es norma y regla.

Así pues, no se puede apelar a la RV para delinear un tipo de amistad propiamente "marianista". Nos vemos obligados a desarrollar razonamientos más amplios aplicables a todos. Si alguna característica marianista debe haber en la amistad, ésta será su carácter mariano, tal y como viene esbozado en nuestros documentos.

Antes de empezar, veamos brevemente cuál va a ser nuestro itinerario:

Partiremos de la consideración de que toda forma de amor procede de Dios Uno y Trino. En las criaturas inanimadas, es el amor natural. Los hombres, además, pueden amar libre y responsablemente. Esto no se realiza sin una cuidada ascesis, lo cual permite ver en las prescripciones de la regla casi un camino para la amistad. Será útil, a continuación, hacer un elenco de las principales formas del amor humano: erotismo, enamoramiento, amistad, amor familiar, caridad.

Sólo entonces podremos ampliar nuestro acercamiento a la amistad. Intentaremos ser lo más universales posible. Incluso nos atreveríamos a decir: "lo más laicos posible" (ni irreligiosos ni irreligiosos). La amistad es en sí misma un bien al que todos están llamados con tal de que asuman las exigencias impuestas por ella.

Pero no podemos detenernos aquí. Para el religioso, la amistad es el primer peldaño que manifiesta la dimensión humana de la encarnación de Cristo. Debe conducir necesariamente a la caridad; es decir, al amor fundado en la vida de la gracia, robustecido por las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad. Sólo en estas condiciones la amistad entre dos personas consagradas puede llegar a ser el sello de una vocación coronada con éxito y la prueba de un verdadero amor al Dios invisible.

1 Dios Uno y Trino, origen de todo amor

No se puede conocer a la criatura no se conoce a quien la ha creado a s imagen y semejanza (Heb 1,3; Co 1,15).

Dios es amor. Dios es Trinidad. E comunidad de tres personas, de tres sujetos capaces de auténtico diálogo de encuentro mutuo. Toda persona e perfecta en sí misma. Centro de unidad, de vida consciente y libre, está plenamente abierta a las otras personas, igualmente totales, libres y conscientes.

Sin embargo, las tres personas constituyen un solo Dios. La unidad es total, pero también la pluralidad es real. Sólo el modo distinto de poseer la misma idéntica realidad distingue a cada una de las tres personas: el Padre da, el Hijo acoge, el Espíritu Santo testimonia la totalidad del don-acogida.

Y así, en la unidad de su esencia y de su vida, las tres personas se compenetran y se comunican mutuamente: el Papa, al Hijo por medio del Espíritu Santo, retornado después a sí mismo en un eterno circular (circuminsesión, pericóresis) que define la naturaleza del amor.

Así pues, Dios es amor (1Jn 4,8) personal, comunicado, aceptado e intercambiado. La criatura lo lleva en sus entrañas según sus propias capacidades de acogida.

2 El amor natural a Dios

Si todas las cosas llevan impresa la huella de su hacedor, entonces conviene saber descifrar en el interior de cada uno de los seres el inmenso amor de Dios que con un solo acto creador si da la vida y llama a sí: una gran fuerza cósmica enlaza e impulsa toda la creación, una inclinación interior que conduce a todo lo que existe hacia el cumplimiento de su propio fin interno.

Estamos hablando del amor natural y de Dios.

La flor que brota, la marea que sube, los astros que vagan, todos, a su manera, aman a Dios. Ninguno de ellos lo sabe. Dios lo sabe por todos. El dinamismo que poseen no es más que la llamada del amor que los ha creado. Santo Tomás resume así esta idea: "Amor es la inclinación de la naturaleza insertada en el ser por el autor de la naturaleza" (1,60,1.3).

Semejante amor tiene unas características peculiares. Ante todo es un amor necesario e indestructible: pertenece a la estructura del ser creado y constituye su impulso radical. No es tanto un acto cuanto el principio de todo acto, ya que muestra la relación de absoluta indigencia y de insaciable deseo frente al Creador. Finalmente, revela al Dios presente en la naturaleza, no sólo como el ser que da, sino por el amor que sabe suscitar en el corazón de toda existencia.

Así pues, no es absurdo afirmar que el mundo entero tiende hacia su amor original con un anhelo inmenso, arrebatador, que unifica. Evidentemente este impulso implica también al hombre, puesto que es espíritu antes de ser libertad y puesto que revela la impronta de su Señor mucho más que las otras criaturas. El hombre, por el mero hecho de existir, manifiesta armonía original con Dios, total dependencia de El, anhelo radical hacia El Primer Principio, Fin último y Bien supremo. Verdades reconfortantes: e objeto de la voluntad humana es deseable en cuanto que participa de bien divino; es atractivo puesto que por medio de él el Otro despierta e deseo. Todavía más: el mismo objeto de la voluntad es siempre total, a menos implícitamente, desde el momento en que responde a la naturaleza de la facultad que impulsa. La voluntad es espiritual, y por eso tiende de un modo natural a lo universal, Dios, o por Dios, a un bien contingente que circunstancialmente, y en h medida de lo posible,

lo representa. ¿Qué otra cosa puede ser la agitación del corazón humano, la aspiración continua a bienes siempre nuevos, sino un reconocimiento de lo creado, una continua degustación de manjares preparatorios, una recogida de fragmentos que al final, poco a poco, recomponen el todo? "Inquieto está nuestro corazón si no reposa en ti, Señor." Sin embargo, estas consideraciones, repitámoslo, nos hablan del amor natural del hombre hacia Dios. No encontramos todavía ni libertad ni moralidad. Se trata sólo de una dichosa necesidad intrínseca, del mismo modo que no hay ni libertad ni moralidad en tener manos y pies, sino una dichosa constitución básica. Es preciso hacer un uso consciente de esa estructura básica para poder hablar de responsabilidad.

Aquí está el drama de la criatura: debe ratificar o rehusar esta tendencia natural con un acto libre de amor, pasar de lo explícito a lo implícito, correr el riesgo del error o de la desviación. Su propio impulso natural es sólo el fundamento de toda moralidad, el lugar en el que se insertará la caridad divina como gracia y la buena voluntad humana como esfuerzo.

El hombre, aun reconociendo que es naturaleza antes de ser libertad, que es algo dado e impuesto a sí mismo antes de poderse escoger o de saberse dar a los otros, que se ve obligado a aceptar o rechazar el amor natural, sabe también que es responsable, libre "colaborador de Dios" (1Cor 3,9) y que en la creación está previsto un margen dentro del cual está llamado a hacerse, a crearse, a inventarse a imagen del Existente Amor, coliturgo de la misma liturgia, de la misma teurgia de Cristo Salvador.

He aquí todas las premisas para plantear el problema del amor, no ya como respuesta instintiva, sino como acto personal, consciente, capaz, en estrecha colaboración con la voluntad divina, de perfeccionar a aquel que lo realiza y al mundo que lo acoge.

3 La respuesta del amor humano al amor divino. Sus diferentes formas

Así como el rayo del sol que penetra en la naturaleza llega a convertirse en planta, fruto, hoja, color, energía, luz e infinitos seres

vivientes, así el amor de Dios, del cual la persona es imagen, induciendo la respuesta del hombre, puede determinar numerosa modalidades de expresión, según la condiciones psíquicas, personales e individuales. Por tanto, creemos útil aclarar, en la medida de lo posible, los términos utilizados habitualmente para señalar este movimiento universal de retorno a Dios. Pretendemos con ello no tanto subdividir los conceptos cuanto describir sus contenidos.

Existe en el hombre un peculiar estado de afectividad, formado por impulsos conscientes e inconscientes que hace relacionarse a las personas entre sí mediante resonancias del todo singulares de alegría, de bienestar, de atracción espiritual y física. Le llamamos amor. Pero es un nombre genérico que comprende todas las variedades que se pueden encontrar en este campo y que quedan mejor especificadas con los términos más apropiados de *erotismo, enamoramiento amistad, amor familiar* (entre padres e hijos, entre los hijos, entre parientes), *caridad.*

a) *El erotismo* En el erotismo gobierna el eros, el amor sensual considerado como fuerza principal sin finalidad. Aspira a las "pequeñas eternidades de goce", no busca 1a persona, sino la experiencia que la persona ofrece". Es, por tanto, poco estable y poco leal. Prefiere profanar rostros limpios, seducir semblantes sólo aparentemente fríos y distantes Nos encontraremos en la zona de la pura sensualidad, donde la razón está casi completamente en silencio.

Tiene, sin embargo, un mensaje que comunicar. La sensualidad juega su papel. Es la marca en lo corpóreo s del misterio de la persona como relación que funda una irreductibilidad una irreductibilidad esencial. El hombre y la mujer ni son ellos mismos sin él el otro, ni se reducen el uno al otro. Son la manifestación de la primacía, s para la vida, de la comunión interpersonal. La presencia del hombre revela a la mujer, y la presencia de la mujer manifiesta al hombre que nadie está hecho para bastarse a sí mismo; que cada uno acierta a actuar realmente la , propia identidad sólo en la comunión, s tal vez sufrida, con los demás; que el egoísmo no satisface; al contrario, destruye, mientras que el amor oblativo construye, salva.

Aparecen claras ya desde el principio las reglas del juego. Todo amor exige el otro, es interpersonal, excluye el replegarse sobre sí mismo, y es por tanto una dimensión (incluida la sexualidad), no un

fin. Hay un vínculo intrínseco entre todas las manifestaciones del amor y la caridad las incluye a todas.

b) *El enamoramiento* El enamoramiento supone ya una transformación del eros que aparece dirigido hacia un fin: la persona, una persona concreta con la cual uno se siente ligado en alma y cuerpo, mente y sentimiento, razón e instinto. Su aparición es misteriosa, arrebatadora. Implica de un modo especial a las fuerzas inconscientes del corazón humano. A menudo suple carencias afectivas pasadas. Depende en gran medida de los rasgos físicos de la persona amada.

Cuando, después de la adolescencia, quede afrontado y superado de modo responsable, constituye una fase necesaria útil y buena, puesto que, en momentos de particular importancia, representa, aunque parezca un poco atrevido, la nostalgia paradisíaca de una vuelta a la plenitud anterior a la caída original y nos abre a aquella plenitud que gustaremos al final de nuestra vida.

c) *La amistad* Volveremos sobre la amistad (*philía*, para los griegos) en las páginas sucesivas. Nos limitaremos a decir por el momento que la amistad se funda en una total afinidad del ser ordenado y estructurado, por lo cual el sexo es un instrumento facultativo, mientras que por el contrario resultan determinantes las aspiraciones elevadas, la perfección de toda la persona, el deseo del bien ajeno y al mismo tiempo el acceso a las zonas más profundas del espíritu donde, en la vibración ordenada de la sensibilidad, se alcanza el sentido de lo bello, de la verdad, de la bondad, del altruismo, de la gratuidad, de la comprensión, de la creatividad, del don de sí.

d) *El parentesco* El parentesco fundado en la sangre se comprende fácilmente por sí mismo a pesar de que el razonamiento sobre la naturaleza, la fuente y la expresión del amor que lo funda resulta un poco más complejo. Difícilmente se encontrará una relación más estrecha que aquella que une a madre e hijo, a esposo y esposa, y a hermanos entre sí. Y sin embargo, ¿quién puede afirmar que esto sea siempre cierto? ¿Basta hablar simplemente de parentesco para expresar también la dimensión del amor? La respuesta a estas cuestiones va más allá de los límites de este trabajo.

e) *La caridad* (ágape, dilectio) Falta todavía la caridad, el amor a Dios, autor de lo sobrenatural, y el amor al prójimo en cuanto hijo de Dios. La inserción en el amor de amistad de la motivación divina presupone la revelación de lo Alto. Los primeros cristianos llamaban a este amor ágape, dilectio, caritas. Por el momento nos detenemos aquí, ya que la caridad será el punto de llegada de nuestro trabajo.

Concluyamos diciendo que en absoluto hemos pretendido con esta breve referencia a estos términos (erotismo, enamoramiento, amistad, amor familiar, caridad) agotar todas y cada una de las modalidades del sentimiento que estamos analizando. Cada persona responde según su propia constitución física y psíquica, formación, educación, ambiente, edad. Y la persona es irrepetible ante Dios que le llama, y por tanto responde a su voz con sus propios matices personales y únicos.

Añadiremos dos reflexiones. Primera: los cinco niveles que acabamos de recordar no se excluyen. Cada grado se prolonga en el que le sigue y el último los engloba a todos. También la amistad e incluso la caridad conocen las más auténticas y profundas riquezas del sentimiento, la ternura hecha de admiración, de asombro, de alegría, de cercanía. Segunda: el amor es lo que realmente necesita el hombre puesto que ayuda a crear cierta cohesión interna, cierta armonía entre los diferentes niveles de la vida psíquica, afectiva, espiritual. Favorece la sintonía consigo mismo y con los demás. Concilia las ambivalencias y los conflictos.

4 La amistad

Resulta difícil captar la naturaleza profunda de la amistad. Muchos, incluso, piensan que no es posible. A menudo amistad es sinónimo de simpatía, de afecto, y se aplica a ciertas categorías de personas de modo inapropiado: un nuevo conocido con el que establecemos relaciones cordiales, un individuo que pertenece al mismo partido, al mismo equipo de fútbol e a la misma comunidad, el compañero de trabajo, el vecino que encuentro en la escalera cada mañana, aquella persona agradable con la que me encuentro a gusto y que admiro. Normalmente consideramos amigos a este tipo de personas, porque correspondemos a su afecto y les deseamos le

mejor. Y sin embargo, en realidad, no llegan a ser verdaderos amigos si se quedan reducidos a meros conocidos, compañeros, conciudadanos o personas simpáticas. Todo lo más constituyen el grupo de aquellos que algún día podrán establecer lazos de auténtica amistad.

En lugar de definir la amistad de modo abstracto, intentaremos apuntar algunos de sus aspectos. Sólo al final de nuestra exposición podrá captarse más fácilmente lo que queremos expresar.

4.1 *La amistad es serena, pura, apacible* Empecemos diciendo que la amistad genera un sentimiento apacible, sereno, puro, confiado. No queremos, sin embargo, dar la impresión de que la amistad es algo abstracto, vacío, ideal, y por ello nos apresuramos a subrayar esta característica: la amistad supone una experiencia emotiva que hace vibrar. Es recíproca, interpersonal, espiritual, trasciende la monotonía de lo cotidiano, aunque al mismo tiempo se adhiere firmemente a la realidad concreta.

Desea con toda el alma el bien del otro. No nace de repente, ya en toda su plenitud (contrariamente a lo que sucede con el enamoramiento), sino que llega a su plenitud sólo a través de sucesivos encuentros y profundizaciones. Su intensidad es gradual. Estima y acepta al amigo tal como es, sin recurrir a la adulación o transfigurarlo. Respeta sus características, sus gustos, su personalidad. No se impone. Deja que el otro asuma sus propias conclusiones, y le ayuda en ello participando en su esfuerzo, contribuyendo a su mejora personal.

4.2 *La amistad es un acontecimiento* La amistad es acontecimiento: nace de repente, aunque después de muchos encuentros, por afinidad de la personalidad consciente o inconsciente, o por sintonía de situaciones existenciales. Ciertamente que es un hecho misterioso. Uno se percata de que en un momento dado algo cambia entre dos seres gracias a la intervención de un Dios providente, y el nuevo clima espiritual que se crea lo prueba. Desde ese momento conversaciones, llamadas telefónicas, paseos, cartas, acrecientan cada día placer de verse y de sentirse en comunicación maravillosa y transformadora.

4.3 *La amistad inaugura un camino de iniciación* El acontecimiento marca el principio de un camino de iniciación en compañía de otro, a la búsqueda de la propia identidad. La amistad no se alimenta de banalidad es una llamada a la seriedad de la vida. Es necesario perderse y encontrarse, morir y renacer, descender a los infiernos y volver al cielo, adora en el éxtasis gozoso y reconocer propio límite angustioso. Una aventura absolutamente individual arriesgada tiene comienzo: es posible sucumbir sin renacer, es posible tener que permanecer por mucho tiempo e las tinieblas.

Es menester convertirse en el Ulises de todos los tiempos, surcar los anchos mares, reparar muchas velas desgarradas por los vientos. Entonces, en alguien habrá que confiar. Dante siguió a Virgilio. Aquiles, a Minerva. El amigo confía en el amigo, la acompaña en el largo viaje de la vida. Se convierte en su socorro.

4.4 *La amistad es una sucesión acontecimientos* El camino de iniciación que supone la amistad no se recorre en un día. Exige confirmación sucesivas, una lealtad fiel, y encuentros renovados. Pueden incluso convertirse en desilusión, en riesgo. No se puede considerar el encuentro como prueba de la amistad. Sería el signo de que ya no existe. Sin embargo, ningún encuentro se puede dar como supuesto. No siempre es fácil renovar el milagro de la primera vez.

Sólo una conducta razonable y paciente es capaz de mantener viva una relación siempre sujeta al cansancio y al paso atrás. Renovar la amistad significa, pues, reencontrar los momentos de autenticidad: cuando cada uno se acepta tal como es, todo adquiere su verdadero sentido, su valor y la experiencia global de la vida se ordena, se jerarquiza. Auténtico es aquello que no necesita justificaciones, aquello que es un bien en sí mismo. Para alcanzarlo, los hombres sienten a menudo un torbellino de deseos en el corazón, con un fuego ardiente en su centro. En cierta manera, el amigo explora este núcleo central de nosotros mismos. Desde allí nos hace reflexionar sobre lo que es importante, de dónde venimos, qué somos, a dónde vamos. Nos hace vislumbrar la s meta y recorre con nosotros un trozo del camino.

4.5 *Estos acontecimientos son como un rosario* Estos acontecimientos que se suceden son en cierta medida como las cuentas de un rosario: tienen valor en sí mismos, se suponen unos de

a otros ignorando los espacios vacíos intermedios. No cuenta la distancia que hay entre ellos.

Así, la amistad está constituida por un sucederse de momentos presentes que se yuxtaponen. Un encuentro, incluso distante del anterior, prolonga al que le precede casi como si hubiera tenido lugar pocos minutos antes. Nunca suscita ni ansiedad ni agitación (como en el caso del enamoramiento). Tampoco es ocasión de investigar lo que se ha hecho durante el intervalo. Si la conversación renace sobre el pasado es sólo para comprender mejor el presente, para juzgar, para condenar o absolver, y así establecer y confirmar. Entonces el amigo, como compañero en este viaje de iniciación, se convierte en un mayeuta, provoca la búsqueda honesta, objetiva. Después, solos, encontramos el camino. La amistad no obliga, no predica, no oprime: proporciona informaciones útiles, quiere la justicia, pero en general absuelve.

4.6 *La amistad crea su propio paraíso*. Si el paraíso consiste en ser bienaventurados (incluso en el dolor) aquí en la tierra, desde ahora y en la espera del bien definitivo del cielo, ¿qué mejor que la amistad para promoverlo?

Reconocemos que la utilización de la palabra paraíso es un poco pretenciosa; ante todo queremos afirmar que no lo restringimos al momento personal, sino que también consideramos la dimensión social (en el paraíso estamos siempre con otros muchos, se es más felices así). Constatamos además que es tan raro encontrar amigos, que son tan imperfectos en el ejercicio de todas las reglas del juego, que realmente acude a los labios esta palabra de un modo espontáneo cuando encontramos la amistad en nuestro trabajo o en nuestro itinerario vital.

a) La amistad consolida el yo y lo abre a la sociedad La integración del individuo en la sociedad es peligrosa, en ocasiones incluso traumática, ya que le obliga continuamente a opciones responsables en el contexto de una realidad (la sociedad), siempre móvil e inaprensible, de la cual forma parte y a la que al mismo tiempo renueva por el mero hecho de tomar posición frente a ella.

La auténtica seguridad sólo puede radicar en el propio yo, unidad frágil de todo lo que le pertenece, producto de todas sus identificaciones, de todos sus deseos y experiencias sociales, a menudo víctima de fuerzas opuestas, susceptibles de dispersión. ¿Qué podría hacer el individuo si le llegara a faltar esta seguridad, ya sea por condiciones familiares desfavorables o por reiteradas regresiones adolescentes? ¿Cómo encontrar un punto de apoyo seguro para lanzarse a la vida en sociedad?

El caso de una persona insegura que encuentre éxito en el grupo no se da nunca. Se podrá recurrir al esfuerzo de la voluntad, a las virtudes humanas y cristianas, a las ayudas astrales o psicoanalíticas. Se podrá incluso controlar una situación espiritual difícil, pero, si exceptuamos la auténtica santidad, sólo la cercanía de un amigo conseguirá lubrificar los mecanismos psíquicos del encuentro y aliviar tan dolorosas heridas. Por definición, el amigo da apoyo y fuerza: no la justifica de forma abstracta, sino con un amor personal dirigido sólo a él. Le ayuda a crecer, a elegirse, a desarrollarse, proporcionándole confianza en el éxito. No es éste poco beneficio, ya que le permite el encuentro con los demás una vez ha aprendido a estar más seguro de sí mismo.

b) *La amistad hace más seguros los cambios de dirección de* la vida La amistad es de gran utilidad, especialmente cuando cambiamos, cuando nos replanteamos lo que hacemos y lo que somos. Esto tiene lugar muchas veces en la vida. La primera ocasión, durante la adolescencia, cuando se nos exige asumir, como nunca hasta entonces, nuestras responsabilidades. Pero no sólo: también después, durante el resto de la vida, cuando, una vez hemos planteado nuestra identidad en relación al mundo que nos rodea, nos vemos obligados a cambiar continuamente para no perder el ritmo de la sociedad que nos impone nuevas respuestas, nuevos problemas y lenguajes. Cada cierto tiempo nos vemos abocados a perdernos y reencontrar el camino, a proyectar nuevas luchas, a recorrer territorios desconocidos en busca de nuestro puesto en la sociedad. Es entonces cuando encontramos el amigo, y por el amigo, el mundo.

c) *La amistad es la forma ética del eros* La amistad escoge sus objetos con criterios morales y se comporta moralmente frente a ellos. La amistad es, por tanto, la forma ética del eros.

Si alguien teme que se convierta en motivo de privilegio, de favoritismo o incluso de corrupción, es evidente, que no sabe hablar de la amistad. Esta desea la libertad recíproca, escoge a quien estima y crea un ámbito donde poder comportarse correctamente según las normas morales universales, que con demasiada frecuencia son desobedecidas. La amistad persigue generosidad, desinterés, gentileza, sinceridad, fidelidad, capacidad de comprender a los demás: vasto campo para toda virtud humana, para toda ascesis cristiana, encaminamiento hacia la bienaventuranza evangélica, meta de toda regla de vida religiosa.

Con toda intención no hemos incluido en esta enumeración las virtudes heroicas de un Maximiliano Kolbe o de una Teresa de Calcuta, porque en general presuponen la amistad caritativa, y nosotros, aquí, sólo describimos la amistad laico-humana, primer momento de nuestra encarnación abierta a lo divino.

d) *La amistad es una virtud democrática y republicana* Quizá los adjetivos democrática y republicana no manifiestan de un modo inmediato todo su contenido. Lo primero que muestran es que los amigos, en cuanto tales, viven en un plano de paridad, que ninguno de los dos es superior al otro, que esto nace espontáneamente, sin cálculos ni acuerdos preliminares. Sin embargo, no manifiestan con la misma claridad las virtudes sobre las que tal paridad se funda: transparencia espiritual, carácter abierto, independencia. No hay amistad si no hay vivacidad, abandono, espontaneidad, humildad, si no se da esa entrega a la existencia, si no nos olvidamos de nosotros mismos. El amigo tiene que poder ayudar de un modo libre, sin verse obligado por la costumbre: tiene que entregar (no se trata de una continua beneficencia) sin pensar que obliga al otro a dar una respuesta; tiene que poder respirar a pleno pulmón el aire fresco del universo entero.

Es entonces cuando la democracia es una actitud espiritual que va más allá de aquello que el uso y abuso de este término

parece manifestar: conduce a la autolimitación del deseo, a la renuncia dolorosa (quien se complace en la renuncia, a menudo es incapaz de gozar), al abandono de la envidia y de la codicia. Cuando, suceda lo que suceda, todo es aceptado, cuando a pesar de la disparidad resulta fácil entenderse, cuando nada cambia a pesar de ciertas negligencias, entonces (y no es poco) hay democracia, hay flexibilidad, se está abierto a todo, no se espera nada, se disfruta de todo como de un don con un espíritu de creatividad que torna nueva toda la vida.

e) *La amistad hace justicia* La democracia quiere dar a cada uno lo que le corresponde, garantizarle la igualdad y los medios para subsistir. Pero ¿cuándo acaece efectivamente esto? Cuando un individuo es persona, es decir, punto de referencia para otro, conocido en y por sí mismo, apreciado por sus propios méritos, animado en sus esfuerzos. Sólo el amigo puede hacerle justicia en un sentido profundo y vital, aprecia y estima las cualidades que los demás ignoran, lucha por el amigo, es benevolente con él, se da perfectamente cuenta de sus valores reales, nunca reducidos a los comportamientos externos, se da cuenta de su sensibilidad y de sus matices personales, aprecia incluso las capacidades que no sirven para nada. Amigo es aquel que intuye y evoca lo mejor de nosotros mismos, aquello que tenemos de bueno, de espontáneo, de sincero, de amable. Es aquel que exalta el valor que parece expuesto a la vista de todos y que sin embargo ninguno advierte.

f) *La amistad es preferencia* Hacer justicia comporta necesariamente una atención y un vínculo especiales. El amigo me hace justicia porque me reconoce como único para él; me considera poseedor de un valor centrado en el yo entendido como conciencia: me prefiere a los demás y, al concederme una atención particular, me privilegia frente a todos. Sin embargo, es conveniente desmontar una cierta ambigüedad: la preferencia que se concede al amigo no es fruto de la competencia, ni se resuelve en la lucha, en la confrontación, cuyo resultado sería la exclusión y el desprecio de los demás. No es sinónimo ni de excelencia ni de éxito. Está insita en las mismas leyes de la vida y expresa sólo el reconocimiento del valor de la propia

individualidad, única, inconfundible. Toda individualidad encuentra en el amigo tal reconocimiento. Los demás no participan en este acto, y por tanto queda excluida toda lucha o competencia.

La amistad nos identifica como personas únicas e inconfundibles, con nuestros defectos y nuestras virtudes, sin pretender ponernos por encima de los demás. Hay sitio para todos.

Estas consideraciones muestran con claridad que en una comunidad la amistad bien entendida excluye todo espíritu de división, de envidia o de enfrentamiento.

g) *La amistad salva del anonimato del grupo* En la dialéctica individuo-grupo, la amistad personal afirma que el grupo no lo es todo y el individuo no es nada. La relación entre dos rescata el valor de cada uno y protege de la ideología del grupo par, la cual los individuos no existen.

El miembro del grupo se personaliza sólo por y a través del amigo. La amistad no se impone nunca desde fuera. Supone siempre una opción, es una fuerza por medio de la cual los individuos se liberan de algún modo de aquello que les constriñe. Es e "lugar del hombre", de lo personal del sentido frente a la masa, a lo inorgánico. Nace de la colectividad, pero no para ponerla a prueba. En el interior del grupo, los amigos pueden llegar a ser un peligro si ellos mismo; no comulgan con la idea del grupo.

La colectividad iguala todo tipo de relación, la banalidad de las relaciones, los gestos habituales, e incluso la hostilidad disfrazada de amabilidad Les impone un código común, las hace artificialmente semejantes. De este modo oculta indiferencias, tensiones envidias, hipocresías y antagonismos. Lo importante es que sean respetadas las costumbres del ceremonial, las conductas y los rituales, que todos se consideren amigos e iguales. Entonces el grupo se convierte en una amigable compañía parecida a un club, a un frío party, en estado de permanente conservación frigorífica. Esta forma de socialización se manifiesta en las formas de "amigotes": abrazos, besos,

palmadas en la espalda, pero también falsas y ambiguas confidencias, envidia, perversidad, murmuración. Sólo hay una manera de escapar de tanta degradación: en el plano humano, la amistad que nos hace seres personales; en el plano divino, la amistad que se convierte en caridad.

Entre individuo y colectividad siempre hay tensión. La amistad está de parte del individuo y contra la colectividad.

La amistad, naturalmente, prevalece siempre, y al absorberla en su interior hace de ella una molécula de una estructura más amplia. Sin embargo, esta tensión ineliminable reaparece. La amistad es ese resurgir de la tensión; es decir, de la individualidad, de su exigencia de espontaneidad y autenticidad. Al mismo tiempo es garantía de renovación para el grupo. ¡Cuántas comunidades estériles, inmóviles, infecundas precisamente porque no están regadas por impulsos de verdaderas amistades!

h) *La amistad es liberadora* La amistad libera de degradaciones personales y colectivas: ahuyenta el ansia de poder, de sobresalir, la sacudida del dominio, la mezquindad, la maledicencia, la envidia. El encuentro con el amigo rompe la trama envilecedora y compacta de la vida cotidiana. Es el momento de paz y serenidad más allá de las intrigas y el complot. Es la respuesta de defensa contra una sociedad que en todos los niveles tiene necesidad de instituciones y de eficacia, que se rinde ante la tiranía de lo útil, que alcanzaría con mayor facilidad sus fines si se sirviera de robots siempre en servidumbre y nunca inactivos. No se requieren muchos sentimientos; para estar sentado en una ventanilla o para hacer girar tornillos en una cadena de montaje.

En una civilización que se organiza así y que intenta transformar al hombre de fin en medio, la amistad representa una gran fuerza liberadora. Aleja de nuestra mente la psicología y la sociología que reproducen en nosotros precisamente la mentalidad de la organización y del mercado; ayuda a la superación de las frustraciones, de las desilusiones, de la amargura que crea la relación profesional; purifica de la esclerosis de los actos repetitivos y a la larga mortales. Las

mismas sociedades organizadas se han percatado de ello y por eso se preocupan de favorecer la movilidad en el trabajo, los cursos de actualización periódicos, los momentos de distensión recreativa. Todos es válido, sí, con tal de que no se ofrezcan sólo con el fin de una exigencia posterior de rendimiento. ¡Parece incluso que les han hecho escuchar sinfonías de Beethoven a las vacas con el fin de obtener más leche! Sin embargo, se mantiene la constatación de que la impersonalización a la que nos arrastra la vida colectiva estimula cada vez más la reacción opuesta, la necesidad de reconquistar todo el peso de la persona, la aspiración a la vida individual comunicada y aceptada. De este modo, la amistad se convierte en un producto de esta vida más intensa. Está en conexión con la confluencia de las personas y con la formación de una efervescencia de una mayor densidad social y moral. Alguien podría pensar que todo esto tiene muy poco que ver con la comunidad religiosa. ¿Está seguro? ¿Puede llegar a imaginar hasta dónde no llegará la influencia de una sociedad que para su propia conservación confía ante todo en la eficacia del trabajo y de los cambios (o de las obras)?

i) *La amistad es un remedio contra la ambivalencia* Por un misterioso fenómeno inconsciente, el hombre puede proyectar sobre el objeto de su amor cargas positivas o negativas. Cuanto más importante es el objeto, aparecen más cargas sobre él y se convierte en bueno o malo, amado u odiado, capaz o incapaz. Es una conducta' perjudicial en la vida asociativa, justamente porque escapa a cualquier control consciente. Sólo una verdadera relación de amistad puede restituir a cada uno su verdad, su rostro único sin deformaciones posteriores o incluso falsificaciones.

j) *La amistad puede ser la raíz de un mundo nuevo* Si los grandes personajes, los fundadores de órdenes religiosas, las mentes privilegiadas con su inteligencia, han cambiado el curso de la cultura, y si cada individuo posee, en embrión, un poder desmedido (siempre encontramos la impronta de Dios), se comprende fácilmente lo importante que es todo aquello que pueda influir sobre el hombre, "sombra de un sueño" y sin embargo llamado a vivir por encima de las estrellas y a renovar

el mundo. Dé la amistad alas a un ser mortal y veremos a la criatura hacerse impulsora de ininterrumpido progreso, a las comunidades transformarse en centros propulsores de vida, y a los individuos convertirse en células que distribuyen liberaciones dichosas.

k) *La amistad espiritual* Existe una relación entre dos, libre e infalible, que se expresa en las alturas de aquella espiritualidad que conduce al hombre en la búsqueda de los fines más elevados.

La llamamos amistad espiritual. Con respecto a las otras formas de amistad (excluimos la caridad), posee la seguridad de la comprensión la firmeza consolidada de la rectitud moral, la facilidad en el entenderse. En una palabra, la garantía de la permanencia.

Aquí la sensibilidad no ha quedado destruida: simplemente ha sido asumida por las potencias superiores que sin gran esfuerzo saben ya qué escoger y a dónde dirigirse.

La amistad espiritual conduce a la serena competencia en nombre de la virtud que se convierte en *areté,* en bondad. Cada uno admira, queda fascinado por la excelencia del otro, lo imita, busca alcanzar sus cualidades sin aspavientos, sin envidia mortificante. Sólo desea sentirse partícipe de su riqueza espiritual y disminuir lo más posible los límites de cualquier impulso negativo: el aislamiento, el narcisismo, el egocentrismo, el antagonismo, el orgullo, la rivalidad.

Podemos añadir todavía algunas peculiaridades de la amistad espiritual: comunica ideales, enriquece por medio de la aportación de puntos de vista distintos y del contraste de diagnósticos personales, manifiesta la complementariedad, la admiración por los valores del otro, la exaltación de su virtud considerada como signo de excelencia. Pero nos queda todavía el don por antonomasia: el reconocimiento mutuo de la persona total. A menudo el héroe, el innovador, está solo. Aquel que lleva a cabo cosas excepcionales no es comprendido ni creído. Es la regla: la sociedad está siempre dispuesta a aceptar sólo aquello que está en la medianía. Acepta aquello que tiene mucho valor

precisamente como si no lo tuviera. Las dificultades externas y las dudas internas persiguen al innovador que intuye justamente aquello que los demás ignoran completamente. El amigo está con él y se lo demuestra. La amistad consolidada, transparente, moralmente orientada de la persona equilibrada armoniosamente y victoriosa de sus propios conflictos interiores; en una palabra, la amistad espiritual, quizá, evoca seriamente la imagen del paraíso.

l) *El final y la crisis de la amistad* También la amistad está sujeta a crisis. La desilusión y los malentendidos, especialmente cuando una frenética actividad externa obliga a decisiones importantes, son enemigos que siempre acechan.

Sólo la buena voluntad puede entonces devolver la correcta interpretación de los malentendidos. La aclaración es el medio privilegiado. Se impone la revisión conjunta y crítica del pasado, la vuelta atrás, hasta llegar a la primera incomprensión, la superación de la incertidumbre y del propio modo de ser para descubrir o, mejor, para confesar la propia perversidad: exageraciones, precipitaciones, destemplanza, superficialidad, ambiciones.

Si esto no sucede, la amistad deja de existir y se disuelve. Con la amistad sucede como con la pureza: basta una pequeña adulteración para que la sustancia deje de ser pura. Intentar salvarla, simulando que nada sucede, no sirve, porque la amistad tiene una sustancia moral: una vez se pierde la confianza, está perdida para siempre.

4.7 *Conclusión* Nos parece que es el momento de recapitular en una breve síntesis lo que podríamos llamar una definición de la amistad, aunque sólo sea un intento de descripción.

La amistad es un modo particular de amor que tiene los siguientes rasgos:

Es interpersonal, recíproca, serena, confiada, benevolente, hace auténticos, comienza con un acontecimiento, un encuentro que de improviso transforma; sucesivos acontecimientos llenos de sentido en sí mismo, independientemente de los intervalos de tiempo que los separen, la desarrollan y la alimentan.

Supone una elección, una preferencia, un compromiso moralmente válido, una ayuda segura, una gran libertad de relación.

Refuerza el yo especialmente en las opciones cruciales de la vida y asegura la integración en la sociedad donde hace justicia a la persona, y salva del anonimato.

Puede, incluso, esbozar aquí, ahora, en la tierra, una especie de paraíso ya que es capaz de liberar, de influir sobre los demás, de transformarse en amistad espiritual, consolidada por la búsqueda del bien más elevado de la persona y de la sociedad.

Cuando eso que nosotros llamamos amistad produce antagonismos, genera divisiones, envidia, adultera el impulso personal y libre, critica con manifiesto o disimulado mal espíritu, entonces nos situamos en otro campo: el de la negación de la amistad.

5 La amistad en la vida religiosa

5.1 *Dudas sobre la amistad* Una vez concluido el apresurado desarrollo anterior, la pregunta surge espontánea: ¿es posible una amistad entendida de este modo, desde el momento en que es tan exigente y comprometida, sujeta a unas reglas tan libres, pero precisamente por eso fácilmente transgredidas y, por tanto, causa inmediata de crisis prácticamente irresolubles? Más: ¿la amistad es un bien a cultivar? ¿No es quizá fuente de injusticias y de falsas preferencias? Todavía hay más: para un cristiano, para un religioso, ¿qué objeto tiene la amistad que acabamos de describir? ¿No somos todos hermanos? Amando a Dios sobre todas las cosas y sobre todos los seres, ¿debería todavía tender la mano al prójimo? ¿Acaso enciendo la lámpara cuando brilla el sol? A las dos primeras preguntas respondemos brevemente: la amistad, si existe, tiene sus propias leyes; transgredirlas significa detenerlo todo. O se aceptan, y entonces vivimos reconfortados por la amistad, o las rechazamos, y en ese caso quedamos excluidos. De hecho hay muchos que n le atribuyen demasiada importancia, ya sea por opción o por necesidad. Los demás interrogantes exigen u desarrollo un poco más articulado.

5.2 *Ágape, dilectio, caritas* Estamos llegando a la meta final. Si hasta aquí hemos considerado casi exclusivamente la dimensión

humana de la amistad, afirmándola como válida para el hombre en general, ahora, para completar nuestro recorrido tendremos que referirnos al religioso Digamos de entrada que para el religioso, en cuanto consagrado a Dios no basta con una amistad sin referencia a la trascendencia subsistente Cristo le manda amar a todos en E Padre. La RV confirma el primado de la caridad que debe vivirse en comunidad *(passim y,* entre otros, artículos 9, 29, 34, 35, 37, 38...) y que debe compartirse con todos *(passim* y, entre otros arts, 3,4.3, 37; Jn 13,3,1 consagrados a María *(passim* y, entre otros, arts 6, 5.7...) tipo (7) y modelo (8).

Queda claro que Dios y la Virgen María juegan siempre el cometido más importante. Y es perfectamente comprensible: si el amor, en todas su formas, viene de Dios, no puede volver a El más que completo en su plenitud. Definimos como *ágape, dilectio, caritas,* el amor íntegro en toda su plenitud. Hacia lo alto queda completamente satisfecho en Dios, de quien recibe motivación y valor; en su vertiente horizontal, funde en uno solo el eros, el enamoramiento, la *philía,* de tal modo que un inmenso cono de amor humano se alza desde la tierra hacia el cielo, vibrante a un tiempo de sensibilidad y de racionalismo, de emoción y de espiritualidad, de instinto y de voluntad, de humanidad y de divinidad.

Es el ágape el que lo transforma integrando, ennobleciendo, enriqueciendo, conservando e iluminando los otros amores partícipes del misterio de la Encarnación de Cristo que ha vivido la plenitud de lo natural y lo sobrenatural, de lo físico y de lo espiritual, de lo humano y de lo divino.

Todo esto es posible gracias a que el ágape es la misma vida divina comunicada en el bautismo bajo la forma de gracia a la criatura mortal de una vez por todas. Emerge como condición necesaria y permite dirigirse a Dios como a un Tú, con actos marcadamente personales y transfigurados por la oración, la liturgia y la profesión religiosa.

Sin embargo, el perfeccionamiento y la integración de lo natural y de lo sobrenatural hunden sus raíces en la capacidad humana de amar. Las cualidades condicionan la expresión normal y el pleno desarrollado del ágape. Si la *philía* es infantil, egocéntrica y

busca atraer, encontraremos las mismas disposiciones en la manera de vivir el ágape.

La gracia supone la naturaleza, el amor supone la ascesis. De ahí que toda práctica de mortificación, la vida de consagrados fundada sobre la abnegación y sobre la observancia de los votos (RV 62, 4.17) se convierten en camino hacia el ágape.

Se impone superar tantos prejuicios, y sobre todo preparar el aspecto humano para que pueda recibir sus dones: benignidad, paciencia, humildad, servicio, desinterés, justicia, verdad, tolerancia, esperanza, altruismo, fe (1 Cor 13,47).

Sólo así podremos elevar nuestra amistad más allá de la simple necesidad afectiva, más allá de una búsqueda personal o quizá de una profunda carencia psíquica, para convertirla en gozosa libertad de respuesta, en desinteresado deseo de la totalidad, en manifestación más elevada de una actividad espiritual que se complace en actuar según el impulso natural de su ser, llamado por el mismo Señor a extenderse en un impulso de oblación y de autosuperación.

5.3 *La amistad caritativa* Hasta aquí hemos permanecido siempre en el plano de una caridad general abierta a todo: amigos y enemigos, próximos y lejanos. Ahora nos preguntamos más específicamente: ¿es posible la amistad-caridad; es decir, aquella inclinación que sea al mismo tiempo todo aquello que hemos dicho sobre la amistad interpersonal y además sea también caridad perfecta?

No hay razón para pensar que no pueda ser así: Jesús no ocultó su predilección por determinadas personas (Lc 5,32; 12,4; Mt 18,11; Jn 15,9.14...); ha habido grandes santosamigos (Jerónimo, Francisco, Teresa, Francisco de Sales...); el Padre se revela en sus criaturas compuestas de espíritu y sensibilidad.

Es, por tanto, perfectamente admisible que la donación a Dios se concrete y se experimente pasando a través de la unión con una persona que está a tu lado. También el cuerpo tiene su manera específica de donación. Es más, el compromiso invisible de la consagración a Dios podría perfectamente exigir la fidelidad a un amigo visible si éste es considerado como una imagen cargada de referencias.

La amistad bien conseguida se convierte entonces en el signo claro de una consagración bien conseguida. La amistad ya no es índice de fragilidad, búsqueda de apoyos externos, sino exaltación de la capacidad de amar. Un corazón habitado por el amor de Dios posee una formidable capacidad de amar. En el movimiento del ágape, las potencias de amor que resuenan en el interior, renacen y se ponen a disposición del encuentro humano, vivido en la verdad luminosa y cordial.

La amistad caritativa es el móvil más profundo y esencial de cualquier vida afectiva, complemento necesario en una visión cristiana integral del hombre. Da valor a la afectividad, promueve, genera y acrecienta el amor fraterno e individual.

En este proceso, el hombre experimenta que el otro es un intermediario en su necesidad de comunicarse con el Absoluto y con toda la realidad; que el otro, el amigo, es lente que le permite descifrar todo el universo.

Aquí reside la diferencia entre una amistad cristiana y una amistad laica o pagana: para el cristiano no es posible amar a otros sin referencia al Otro. Y esto lo cambia todo, puesto que el Otro se convierte en el medio más seguro y poderoso para amar a otro.

En el caso de una amistad entre dos personas que viven el ideal de la vida religiosa y un proyecto de consagración a Dios, el amigo ayuda a alimentar este sentimiento. Asume el papel de mediador (diferente del tipo conyugal) para mantener la fidelidad al flujo vital que hay en cada uno y para utilizar todas las energías afectivas en función del amor que armoniza los ideales de vida de uno y otro. Cuando el amor no ayuda a alcanzar este ideal y en cierto modo destruye la relación privilegiada con Dios, entonces surge el interrogante. En ese caso conviene cortar, porque semejante amor enmascara la evasión y la compensación. Sin embargo, deberían ser los propios interesados los que juzgaran, ayudados siempre por el consejo externo, por la reflexión, la lucidez y la oración. La intervención de tipo autoritario encierra el flujo afectivo en los laberintos del inconsciente y provoca conflictos, insatisfacciones, reacciones aireadas y neurosis.

5.4 *La amistad caritativa abre a toda la humanidad* La amistad caritativa no es sólo signo de una acertada consagración a Dios. Llega a ser incluso la expresión concreta del amor al prójimo. Se sitúa a mitad de camino entre dos y uno en concreto, el compañero, el amigo, en una común dependencia de Dios.

Desde un punto de vista psicológico, se podría decir que no es posible la apertura a todos si no se ha aprendido la apertura a alguien en profundidad. La amistad electiva, interpersonal, es en cierto modo el banco de pruebas, el test de la disponibilidad de cada uno hacia toda la humanidad, hacia sus problemas y sus inquietudes. Sólo amando verdaderamente a alguien se puede estar dispuestos a salir al encuentro del mundo. Quizá sea una quimera profesar amor hacia los pobres o los marginados de Sudáfrica y, al mismo tiempo, no ser capaz de vivir una amistad cercana que exige fidelidad, esfuerzo, constancia, tenacidad, concreción.

El amor, virtualmente para todos, puede, por tanto, actualizarse en el interior de las comunidades y profundizarse con un grupo menor de personas o incluso, de un modo privilegiado, con una sola.

5.5 *La amistad caritativa es, también, un bien relativo.* Y sin embargo, también es cierto lo contrario: aun siendo un bien de un gran valor (Ecl) y aunque de por sí no impide la intimidad con Dios, la amistad es siempre un bien relativo y, en determinadas situaciones, incluso un inconveniente peligroso.

No siempre, especialmente entre personas de diferente sexo, el afecto espiritual consigue imponer su primado sobre los componentes sensibles (emotividad, sentimiento, instinto en general) y así instaurar el reino de una amistad sustentada en él. Normalmente, además, es imposible que se dé entre personas que no han alcanzado la madurez afectiva. Pero sobre todo hay personas cuya amistad no aleja la soledad y a las que, por características individuales o condicionamientos externos, presentes o pasados, les falta el *sensus amandi.*

Algunos, en fin, se vuelven hacia la trascendencia, a Dios y, de un modo coherente, encuentran que sólo el Absoluto basta para resolver sus problemas contingentes y para amar a todos los demás reconocidos como verdaderos hermanos. No es el caso de incomodar a

todos los santos para corroborar esta convicción suya. Juan de la *Cruz (Cántico espiritual, 35)* los compendia a todos:

En soledad vivía,

y en soledad ha puesto ya su nido, y en soledad la guía

a solas su Querido,

también en soledad de amor herido.

6 Conclusión

6.1 *La amistad en la SM* Nos queda un último aspecto: la amistad en la SM debe necesariamente revestir un carácter mariano. La consagración a la Virgen dirige el camino hacia la conquista de la amistad, por varios motivos:

Aleja los obstáculos que se oponen al encuentro proponiendo las virtudes características de María y en particular la fe, la humildad, la sencillez, la acogida (RV 35), la docilidad al Espíritu, la delicadeza y la apertura a las necesidades de los hombres (RV 65); requiere el ejercicio de estas virtudes en el interior de una comunidad en la cual el espíritu de fe ayuda a interpretar la acción de Dios en los acontecimientos de nuestra vida cotidiana y de la historia (RV 4); nos asocia a María e inicia la amistad que recae sobre los hermanos con los que, por Ella, trabajamos (RV 6,10...); sella la fidelidad por medio de un voto especial (RV 15).

6.2 *¿Puede el hombre prepararse para la amistad?* Hemos afirmado antes que la amistad empieza con un acontecimiento, nace de golpe, misteriosamente, aunque no en toda su perfección. No podemos negar, sin embargo, que existen condiciones, en parte propiciadas por la voluntad libre, que pueden favorecer el acontecimiento. En lenguaje de C. ROGERS, podríamos hablar de "actitudes empáticas". Citemos algunas:

No desconfiar de la amistad; haber madurado, al menos en parte, una actitud de atención y de simpatía contrarias al autoritarismo y la manipulación; mantener la intimidad con lo profundo del otro y de uno mismo; evitar esquemas ideológicos o espirituales rígidos, con soluciones preconcebidas; tener en cuenta lo subjetivo en la dinámica

personal; no juzgar, no condenar; estar atento a la vida en todos sus aspectos; compartir el sufrimiento con quien sufre, subrayar siempre lo positivo y no lo negativo; captar los signos de la crisis y respetarla; no intentar resolver rápidamente los problemas personales; saber tener necesidad del intercambio; no tratar a los demás como peones de ajedrez; dialogar y permitir que los demás hablen; dar importancia a las ideas de los demás.

Sin estas disposiciones resulta inútil cualquier discurso sobre la experiencia de la amistad como vía para alcanzar la integración de la persona mediante la armonía entre el eros, la *philía* y el ágape. Se quedaría siempre en una amistad patológica, "particular", siempre en el primer estadio; es decir, posesiva y narcisista. Las personas que la practican, sin quererlo, alimentarían:

Relaciones personales saturadas de intelectualismo y demasiado cerebrales, si son eruditas; relaciones interpersonales más bien frías y burocráticas, si son poderosas; relaciones carentes de palabras, de gestos, de expresiones típicas del amor, en cualquier caso.

El resultado sería un ambiente circunspecto y decoroso, pero carente de calor y de libertad. Aquí florecen los malestares, las insatisfacciones y murmuración, las iniciativas anónimas, las denuncias, las calumnias.

Si por el contrario se cumplen las condiciones adecuadas que hemos recordado antes, puede nacer la amistad espiritual. Si es verdadera no caerá en el romanticismo, ni el idilio, ni el exclusivismo afectivo. Exigirá, por el contrario, una disciplina sacrificada, inspirada en la caridad, en las virtudes teologales y en la obediencia, de tal modo que la amistad se realice en el servicio de la comunidad.

7 Breve recapitulación

La amistad, amor interpersonal, es un bien en sí mismo. Para el cristiano, y con mayor razón para el religioso, debe abarcar a todo el hombre, dotado de naturaleza y de sobrenaturaleza.

Algunos, ante el difícil heroísmo exigido por la caridad, optan por proponerse una meta más modesta: si no puedo amar al enemigo o besar al leproso o poner la otra mejilla, me contento con reducir mis

expectativas a lo que es posible humanamente (laicamente). Más que proponerse la santidad, significa algunas veces plantearse un modelo abstracto y, en la vida práctica, caer en connivencias, complicidades e hipocresías. En definitiva, se contentan con ser fieles:

Al respeto de los pactos; a la confianza, la lealtad, la sinceridad y la transparencia; a la ayuda espontánea y generosa; al rechazo de la injusticia y del mal; a la valoración de las virtudes del otro; a la vivacidad, a la flexibilidad; al heroísmo.

Esta concepción, válida desde un punto de vista laico, y que prepara a la plenitud del amor, es restrictiva. La amistad debe empujar a dos personas hacia compromisos totales, no sólo a aquellos que son más fácilmente llevaderos. Es cómodo delimitar los límites porque es demasiado arduo alcanzarlos. El hombre también está llamado a la acción difícil y ardua: perdonar al enemigo, besar al leproso, poner la otra mejilla, ofrecer la propia vida por el otro. El hecho de que esta amistad la practiquen pocos, muestra hasta qué punto es dificultosa. Es ardua porque obliga a la ascesis mortificante; es siempre imperfecta porque reside en hombres, y es trascendente porque su punto de llegada está escrito en el cielo.

Difícil, nunca perfecta, trascendente, pero siempre auténtica si conserva intacta la aspiración a la meta. Si se trata de personas consagradas, deberá estar orientada en sentido vertical, hacia Cristo amigo. Únicamente en Él puede brotar y florecer la amistad, elemento de formación insustituible, signo evidente de una personalidad madura, germen de santidad y de fecundidad en el ejercicio de la misión apostólica.

Pierino De Martini SM

Traducción del italiano

Javier Cortés SM

Amistad (- Diálogo, Justicia y paz, Caridad)

Autoridad

Al Autorität • *Fr* Autorité • *Ing* Authority • *It* Autorità • *Jap* Ken-i

Nuestra *Regla de Vida* no emplea siempre de manera unívoca el término "autoridad". Este tiene significados diversos y connotaciones distintas. Además, aun sin nombrar explícitamente la palabra "autoridad", en varios artículos de nuestra *Regla* se la está presuponiendo. Conviene, pues, empezar aclarando algo estos aspectos con algunas consideraciones.

1 Consideraciones sobre el significado del término "autoridad"

1.1 *Significado etimológico* La palabra y el concepto mismo de "autoridad" provienen de la cultura romana. En las lenguas derivadas del latín, "autoridad" está emparentada con el verbo latino *augeo,* cuyo sentido primero es "hacer crecer", "aumentar". De la misma raíz, viene también en latín el substantivo *auctor,* que significa primeramente "el que hace crecer", "el fomentador", y de ahí se derivan sus otros significados de "fundador", "iniciador", "autor". De *auctor* se deriva la palabra abstracta *auctoritas, cuyo* primer sentido es "el hecho de ser *auctor",* "el atributo propio de la persona que hace crecer, que fomenta".

Desde el punto de vista de la autoridad en la vida religiosa, es importante subrayar este sentido del "fundador" o "iniciador", porque, como veremos más adelante, el fundador y la fundación misma de una congregación religiosa fundamenta, teológica y espiritualmente, toda autoridad en esa congregación.

Todo este sentido etimológico da una luz inicial al estudio que vamos a hacer sobre la autoridad en nuestra Regla de Vida. En efecto, la autoridad, en general, no se justifica más que por el crecimiento de saber, el enriquecimiento de vida o el aumento de eficacia orgánica y operativa que aporta.

1.2 *Significado primitivo: "autoridad-ascendiente" o "autoridad-cualidad"* Autoridad, en sentido amplio y primero, es el poder de provocar, orientar y dirigir el juicio y la acción de otro. En el sentido más obvio y primitivo, significaría, pues, "ascendiente", "prestigio". La autoridad equivaldría así a un conjunto de cualidades, capacidades o conocimientos especiales, que se reconocen en una persona. Por eso mismo se considera a esa persona como modelo, guía o maestro. Solemos decir, por ejemplo: "Fulano es una autoridad en Física atómica", porque reconocemos en él una *competencia especial* que le confiere ese ascendiente o prestigio en e campo de su especialidad, la física atómica.

En este sentido, autoridad está relacionada con la idea que connota la palabra "líder". Tiene autoridad la persona con dotes especiales, que otros aceptan, y, por eso, la imitan, la obedecen, la siguen.

Cuando nuestra *Regla de Vida* habla, por ejemplo, de la dirección espiritual (cf art 61 y art 4.14), no alude explícitamente a la autoridad de un director espiritual, pero la presupone, entendiéndola precisamente en este sentido. En el director espiritual, el dirigido reconoce "una persona experimentada en los caminos de la vida espiritual", el dirigido reconoce "una persona experimentada en los caminos de la vida espiritual" (art 61), un hombre que puede "armonizar más fácilmente los elementos de la espiritualidad marianista con los principios de la teología y de la psicología" (art 4.14) y, por eso, acepta su ayuda, su consejo, su orientación para crecer en la vida espiritual.

Según este primer significado, hay en la persona que tiene autoridad una cierta superioridad *personal y subjetiva,* que otros reconocen y aceptan. Todos los educadores conocen perfectamente el problema de la "autoridad" en clase. Hay profesores que "tienen autoridad" y profesores que "no tienen autoridad". El profesor que tiene autoridad es aquel que, por un conjunto de dotes personales y maneras adecuadas de actuar, se impone fácilmente y puede llevar o conducir una clase sin dificultad. Tiene ascendiente o prestigio, aceptado por los alumnos. El profesor que no tiene autoridad es aquel que, careciendo de ciertas dotes o por actuar de manera inadecuada, no se impone con facilidad y necesita emplear

constantemente medios coercitivos o recurrir inmoderadamente a apoyos externos que le confieran esa "autoridad" que le falta. Hay toda una sabiduría tradicional en la Compañía de María sobre el tema de la autoridad en la educación. (Testimonio de ello es el libro del P. Francisco KIEFFER *SM, La autoridad en la familia y en la escuela.)*

1.3 *Una distinción necesaria: autoridad del que sabe y autoridad del que manda* Para ir situando con mayor precisión la autoridad en la vida religiosa es necesario considerar la distinción entre autoridad del que sabe y autoridad del que manda.

La autoridad del que sabe o del experto se llama también "autoridad epistémica". Es la autoridad del que comunica afirmaciones o proposiciones que otro acepta y así aumenta su saber. El campo de esta autoridad es siempre "el estado de las cosas", o "lo que son las cosas", "lo que es". Un astrónomo, por ejemplo, que es un experto en el estado de las cosas de los astros, me comunica una afirmación: "Habrá un eclipse de sol tal día, a tal hora". Yo acepto la autoridad del astrónomo porque reconozco su superioridad en el dominio de los astros, y aumento mi saber porque ahora sé que se dará ese eclipse.

La Iglesia de Dios puede tener en su magisterio esa autoridad epistémica cuando el Papa, por ejemplo, define solemnemente que María ha sido concebida sin pecado original y yo me adhiero a esa proposición de fe.

La autoridad del que manda o jefe se llama también "autoridad deóntica". Es la del que comunica órdenes o reglas de conducta que otro acepta y actúa en consecuencia. El campo de esta autoridad es siempre la práctica, no "lo que es", sino "lo que debe hacerse". En esta clase de autoridad, la aceptación de la misma está siempre unida a la consecución de un fin práctico. Cuando conduzco no quiero atropellar a nadie ni que nadie me colisione. Por eso acepto la autoridad del guardia de tráfico que me ordena parar. Me dice lo que debo hacer y lo hago.

En la vida religiosa, el Superior tiene una autoridad deóntica de este tipo. Es interesante considerar a esta luz precisamente el principio del artículo que define el objeto del voto de obediencia (art 30): "Deseando cumplir los fines para los que se fundó la Compañía, prometemos por el voto de obediencia obedecer a nuestros Superiores

cuando manden dentro de los límites de la *Regla de Vida".* Se puede observar cómo la autoridad del Superior está aquí relacionada con el deseo del religioso de cumplir los fines para los que se fundó la Compañía y con los límites de la *Regla de Vida.* También en la presentación de ciertas autoridades colegiales, nuestra *Regla de Vida* destaca la consecución de los fines a los que están unidas. Por ejemplo, el Capítulo general "determina las líneas de acción y los objetivos para toda la Compañía, y elige al Superior general y a los miembros del Consejo general. Su fin es asegurar la fidelidad al espíritu de nuestra fundación y la adaptación constante a las necesidades de cada época" (art 93). Otro ejemplo es también el Capítulo provincial, que "se preocupa ante todo de la vitalidad de la Provincia y concentra su atención en la vocación y en la misión marianistas dentro de la vida-de la Iglesia. Determina las líneas fundamentales de acción de la Provincia y evalúa su puesta en práctica" (art 104). Son, por tanto, una autoridad deóntica, cuyo campo es "lo que debe hacerse" y están unidas a la consecución de fines prácticos. Se puede consultar el libro de J.M. BoCHENSKI, *Qu´est-ce que l'autorité? Introduction á la logique de l'autorité.)*

1.4 *De la "autoridad-ascendiente" a la "autoridad función"* Hemos visto que ciertas dotes personales y subjetivas pueden hacer de una persona una autoridad. Pero una persona puede ser también "autoridad", no por sus dotes personales, sino a causa de la *función* comunitaria que la sociedad le ha encomendado. En este caso, la fuente de donde emana la autoridad no son sus cualidades personales, sino la *función oficial y objetiva* que la sociedad le ha encargado. En este sentido, la autoridad tiene siempre una misión determinada, es siempre *funcional.* Por ello, es también "ministerio" o "servicio" para conseguir un fin. Por ejemplo, una alcalde; su autoridad viene de la *función o misión* que el municipio le ha confiado.

El ideal es que en la persona que desempeña la autoridad función se dé también la autoridad-ascendiente. Y así se busca, pero no siempre se puede conseguir.

La autoridad depende de la función y la función debe arraigarse en las necesidades orgánicas y vitales de la comunidad y de sus miembros. La razón de ser de este tipo de autoridad es, pues, un puro *servicio,* excluyendo cualquier género de dominación sobre los demás.

El servicio que entraña esta autoridad es organizar, dirigir, mandar en función del desarrollo normal de las actividades, del crecimiento orgánico de las comunidades y del enriquecimiento vital de los miembros. En este sentido, el concepto de "autoridad" está emparentado con lo que tradicionalmente se quiere significar en la Compañía con el término de *Dirección,* que implica desde formación de las personas y orientación interna y externa de las mismas hasta organización de la Compañía, animación de las comunidades, gobierno de las Provincias, etc.

La autoridad de un Superior en la vida religiosa es, pues, una autoridad deóntica y funcional para la consecución de los fines para los que una congregación fue fundada.

2 Dimensión teológica y espiritual de la autoridad en la vida religiosa

Existen diversas corrientes de pensamiento que se manifiestan en las distintas maneras de elaborar una teología de la autoridad en la vida religiosa. Aquí vamos a exponer muy sucintamente lo que se desprende o se presupone en nuestra actual *Regla de Vida* sobre los aspectos teológicos y las exigencias espirituales de la autoridad en la vida religiosa.

2.1 *Fundamentos teológicos de la autoridad en la vida religiosa*
En la raíz de toda autoridad de una congregación religiosa está el *carisma* de su fundación. La primera y radical autoridad de una congregación religiosa es el Espíritu Santo que ha suscitado en la Iglesia un fundador, o mejor dicho, un grupo de cristianos que la han fundado. Ese mismo Espíritu Santo continúa activo en la vida de los sucesivos seguidores del grupo de la fundación.

Un rápido análisis del hecho de una fundación nos puede aclarar más esta afirmación. Entre el fundador y sus primeros discípulos se da un cierto trasvase mutuo. Por una parte, el fundador va descubriendo en sus primeros seguidores la validez de las intuiciones, que él cree tener por un designio divino. Por otra, los primeros seguidores empiezan a reconocer con admiración sus aspiraciones profundas en el carisma del fundador. Si todo esto es obra del Espíritu Santo, el grupo

se consolida y confía al fundador su propia organización y la redacción de las Constituciones. Una señal del designio divino se manifiesta cuando el grupo pone en práctica estas Constituciones y cuando van aumentando las vocaciones que se unen al grupo de fundadores. El Espíritu Santo es, pues, el iniciador, el verdadero fundador y la fuente de toda autoridad en una congregación religiosa.

Podemos considerar ahora lo que fue ocurriendo en concreto con el padre Chaminade, que estaba profundamente convencido de un designio de Dios sobre él, y con el padre Lalanne y el grupo de los primeros marianistas, desde el 1 de mayo de 1817, día altamente memorable, hasta el 5 de septiembre de 1818, día en que hicieron sus votos religiosos los primeros marianistas. Podemos seguir recorriendo los primeros años de la historia de la Compañía de María y veremos cómo se verifica el análisis que acabamos de exponer. De ahí se concluye la importancia que tiene "el espíritu de la fundación" para una congregación religiosa y particularmente para toda autoridad en la misma.

La fundación determina también los fines que se propone ese grupo de cristianos que se han convertido en una congregación religiosa. Estos fines quedan plasmados después en las Constituciones y dan origen a la autoridad en esa congregación religiosa. Recuérdese lo que dijimos antes sobre la autoridad deóntica, que debe estar relacionada a la consecución de un fin práctico.

Autoridad y obediencia son dos conceptos correlativos, ambos relacionados con la consecución de estos fines. Si comparamos los artículos 29 y 45 de nuestra *Regla de Vida, lo* comprenderemos mejor. "Sometiéndose al Padre, Jesús redimió al mundo y fue glorificado. Para participar en su obediencia, ofrecemos sin reserva nuestras voluntades a Dios y nos integramos en una comunidad y en una Compañía cuyos miembros buscan juntos realizar la voluntad del Padre" (art 29). "La autoridad personal de los superiores y la autoridad colegial de los Capítulos nos guían en la búsqueda de la voluntad del Padre" (artículo 45).

Resumiendo: autoridad y obediencia se conjugan para que una congregación religiosa y cada uno de sus miembros sean fieles al Espíritu de Cristo. Es ese mismo Espíritu el que ha dado el ser y el que

sigue animando a esa congregación religiosa en la Iglesia para que busque y realice siempre la voluntad del Padre.

2.2 *Consecuencias espirituales* Las anteriores consideraciones nos llevan a calificar espiritualmente la autoridad en la vida religiosa de dos maneras: autoridad vicaria y autoridad de mediación.

Autoridad vicaria: la verdadera autoridad es Cristo, presente con su Espíritu en la comunidad de cristianos que constituyen esa congregación religiosa. El Superior no es el que ejerce el poder propiamente dicho, sino el que ha sido investido de la autoridad de Cristo, el que lo representa, de quien intenta hacer las veces (autoridad vicaria) y a quien debe referirse siempre.

Autoridad de mediación: su función no es más que una mediación para descubrir la voluntad de Dios. El Superior, de alguna manera, tiene que polarizar y canalizar las aspiraciones sobrenaturales más profundas del conjunto de los religiosos para intentar discernir dónde sopla el Espíritu.

Todo Superior debe preguntarse con humildad si se deja conducir verdaderamente por el Espíritu Santo. Aunque no está explícitamente expresado así con referencia a la autoridad, en nuestra *Regla de Vida* está insistentemente subrayada la fidelidad al Espíritu Santo (cf arts 39, 40, 41, etc.). Los religiosos que ejercen la autoridad no son nunca personas independientes que existen por sí mismas ni para sí mismas. Son mediadores y servidores que deben estar muy unidos a sus hermanos, en los cuales habita y actúa el Espíritu Santo y en íntima comunión con los demás Superiores y con toda la Iglesia de Dios.

Para ser una autoridad en la vida religiosa es imprescindible integrarse con el resto de sus hermanos en un discernimiento incansable de la voluntad de Dios. El servicio que se pide a un Superior es animar, dirigir, decidir y mandar, pero siempre con un esfuerzo perseverante para llegar a la mayor lucidez de conciencia. Para ello es necesario orar siempre, renunciar constantemente a la propia voluntad y examinar atentamente todos los signos que puedan transparentar el designio de Dios, especialmente con una acogida cordial y franca de todo lo que pueda venir de parte de los propios hermanos. No en vano el ejercicio de la autoridad, está caracterizado

en la Compañía de María por una serie de rasgos profundamente comunitarios. Y también es cierto que, en el fondo, nuestra *Regla de Vida* da siempre resortes para un control sobre los Superiores por parte del grupo. Recuérdese, por ejemplo, la afirmación diáfana del art 93: "El Capítulo general es la suprema autoridad de la Compañía de María", a la cual está subordinada la autoridad del mismo Superior general.

2.3 *Autoridad de la Jerarquía en la Iglesia y autoridad del Superior en la vida religiosa* Actualmente se está insistiendo, con razón, en una necesaria distinción entre la autoridad de la Jerarquía en la Iglesia y la autoridad del Superior en la vida religiosa.

Cristo mismo ha instituido la Jerarquía, al menos en su estructuración esencial, y la ha legado a su Iglesia. Por medio de la sucesión apostólica, la Iglesia tiene hoy esa estructuración fundamental querida por Cristo con el fin de edificarla y de distribuir en ella los dones de la Palabra y de los Sacramentos. La Jerarquía participa de los poderes que Cristo le ha conferido; es una autoridad sacramental que se sitúa en un plano descendente de la gracia de Dios hacia los hombres.

El caso de la autoridad en la vida religiosa no es el mismo. Una congregación religiosa será siempre una célula eclesial y, como tal, no deberá sustraerse nunca a la Jerarquía. Si en el seno de esa célula surge otra autoridad, será para configurar mejor esa célula eclesial bajo la autoridad de la Jerarquía. La autoridad en una congregación religiosa viene de la institucionalización de un carisma fundacional, suscitado por el Espíritu Santo en la Iglesia. Esta institucionalización está aprobada por la Jerarquía eclesiástica, al menos en sus elementos más radicales: fundación, Constituciones y quizá también elección de cada Superior general. Pero los Superiores de la congregación religiosa no son propiamente miembros de la Jerarquía. La autoridad en la vida religiosa se sitúa en el plano de la comunión fraterna con vistas a un movimiento ascendente de la respuesta del hombre a Dios. No hay, de por sí, ninguna diferencia de orden sacramental entre el Superior y sus hermanos.

Se pueden enumerar los signos que parten de la Jerarquía eclesiástica y que son una manifestación del designio de Dios sobre una congregación religiosa. En la Compañía de María podemos citar los siguientes, entre los más importantes:

El papa Gregorio XVI, el 12 de abril de 1839, firma el decreto de alabanza de los dos Institutos religiosos (SM y FMI) en respuesta a la solicitud del mismo fundador. Este decreta dio origen a la importante carta del padre Chaminade, de 24 de agosto de 1839, a los predicadores de retiros. La más inmediata consecuencia del decreto fue que la SM adquirió rango de derecho pontificio. Se puede considerar esta fecha como la de la aprobación pontificia de nuestra fundación.

El 12 de mayo de 1865 llega la aprobación canónica de la SME hecha por Pío IX. El 24 de julio de 1911, León XIII aprueba las Constituciones.

Últimamente, el 29 de junio de 1983, en el pontificado de Juan Pablo II, la Santa Sede aprueba la puesta al día de nuestras Constituciones, según las orientaciones del Concilio Vaticano II.

Está, pues, claro que la Jerarquía aprueba la Compañía de María y nuestras Constituciones. Todo lo que sea poner en práctica la vida de la Compañía de María, según estas Constituciones, está aprobado por la Jerarquía de la Iglesia. Pero los Superiores de la Compañía de María no son parte de esa Jerarquía. Son depositarios de una autoridad que les viene de la función que les han confiado sus hermanos.

El Superior de una congregación religiosa no participa del don de la infalibilidad. Pero se puede, sin embargo, decir como conclusión de estas consideraciones que la autoridad de una congregación religiosa, si desempeña bien su función vicaria y de mediación, según las normas de las Constituciones, gozará de una asistencia carismática para interpretar la voluntad de Dios. Al entrar en la vida religiosa, un cristiano acepta la autoridad en esa congregación y la acepta no porque el Superior sea el representante y el intérprete de los intereses del grupo, sino porque es un mediador para discernir la voluntad de Dios. Esta perspectiva debe subrayarse siempre para evitar, por una parte, exageraciones al querer identificar la autoridad en la vida religiosa con la autoridad de la Jerarquía, y, por otra parte,

confusionismos, al querer reducir la autoridad de la vida religiosa a una autoridad orgánica o sociológica puramente humana.

2.4 *La autoridad al servicio del crecimiento* Según todo lo que hemos visto hasta ahora, por su propia naturaleza la autoridad no es exclusivamente conservadora de un bien ya poseído. Al contrario, debe ser siempre *dinamizadora,* creadora de progreso, iniciadora de evolución desde lo posible o imperfecto hacia lo real o más perfecto. Está siempre en función de un fin, tiene una misión: interpretar la voluntad de Dios. Una voluntad que nos hace crecer, madurar, "hasta la medida de Cristo en su plenitud" (art 41). Se trata, pues, de un servicio que ayuda a cada uno y a la comunidad. Las dos secciones de nuestra *Regla de* Vida comprendidas entre los artículos 39 y 46 están claramente orientadas por esta visión de la autoridad. Son reveladores los títulos que llevan: "Crecimiento de la comunidad en Cristo" y "El servicio de la autoridad".

3 Aspectos jurídicos de la autoridad en la Compañía de María

Después de las anteriores consideraciones sobre el término "autoridad" y sobre la dimensión teológica y espiritual de la misma, conviene centrarse ahora un momento sobre el sentido estrictamente jurídico de la autoridad en la vida religiosa y sobre los aspectos canónicos de la misma. Una gran parte de las veces en que aparece explícitamente la palabra "autoridad" en nuestra *Regla de Vida* está contemplada desde esta perspectiva predominantemente jurídica.

3.1 Determinación del concepto jurídico de autoridad En nuestra *Regla de Vida* se supone en diversos artículos un concepto jurídico de autoridad que debemos precisar. Desde este punto de vista, autoridad es sencillamente un atributo de una persona o de un grupo de personas. Este atributo se puede definir como la capacidad para dar órdenes, exigiendo como contrapartida en los demás el deber de obedecer. Se trata, pues, de una capacidad legal o jurídica, que emana de la función objetiva que esa persona o grupo de personas (Superior, Capítulo, etc.) desempeñan en la Compañía de María. Esta capacidad de mandar exigiendo la obediencia está siempre en función de la vitalidad misma de la Compañía de María: de su estructuración dentro

de la Iglesia, del crecimiento espiritual de sus comunidades y de sus miembros, de la fecundidad apostólica de sus actividades y, en una palabra, del cumplimiento de los fines para los que fue fundada la Compañía de María. Esa capacidad no está instituida de por sí para transmitir saber, sino para dar normas de conducta, para organizar y dirigir la acción, para llevar a la comunidad y a las personas a la plena docilidad a la voluntad del Padre.

3.2 *¿Quién ejerce la autoridad? Nos* preguntamos ahora quién tiene esa la capacidad para dar órdenes exigiendo la obediencia. Recorriendo nuestra Regla de Vida, nos encontramos con que se nos habla de la autoridad personal en varios artículos; es decir, una persona determinada puede tener esa capacidad para dar órdenes. En otros artículos, se nos habla de la *autoridad colegial;* es decir, un grupo colegio de personas, constituido según determinadas normas y condiciones puede tener esa capacidad para dar órdenes. Y también se nos habla en diversas ocasiones de la *autoridad de un código,* conjunto de leyes o normas, como, por ejemplo, la autoridad de la Ley general de la Iglesia, la autoridad de la *Regla de Vida,* la autoridad del Directorio. Algunos juristas piensan que, en este último caso, la autoridad se puede reducir a uno de los dos tipos anteriores: autoridad personal o colegial, porque, en definitiva, un código tiene autoridad por el legislador que lo ha promulgado.

Así pues, según el punto de vista del que desempeña la autoridad, pudiéramos clasificar así la autoridad, según nuestra *Regla de Vida:*

AUTORIDAD	**REFERENCIA EN LA RV**
Personal	Superior general(art 97) Superior provincial (art 101) Superior local (art 105)
Colegial	Capítulo general (art 93) Capítulo provincial (art 104)
Código	Ley general de la Iglesia (por ejemplo, en los arts 81, 82, 86, 89, 92, 97). *Regla de vida* (arts 110-114)

¿Puede hablarse de alguien más que puede desempeñar la autoridad según nuestra *Regla de Vida?* Veamos algunos casos:

3.2.1 *Autoridad especial del Maestro de Novicios* (art 87). Efectivamente, se trata de la autoridad de un Superior de una comunidad especial, el Noviciado. En ese artículo si habla del "poder" que tiene el Superior de esa comunidad especial, que en el fondo es un aspecto de su autoridad personal.

3.2.2 ¿Puede hablarse propiamente de la autoridad de los Consejos? En el título del art 7.63 se dice expresa mente: "Autoridad del Consejo". Señalemos, en primer lugar, que esta expresión aparece exclusivamente en el título marginal y que el contenido del artículo está orientado precisamente para negar al Consejo una autoridad en sentido propio. En realidad, cuando se trata de los Consejos, en los tres niveles, general, provincial y local, no se habla propiamente de autoridad de los mismos. Los Consejos son órganos que asesoran el ejercicio de la autoridad personal. Puede, incluso, exigirse como requisito imprescindible el asesoramiento del Consejo, pero propiamente, como tal, el Consejo no detenta la autoridad.

3.2.3 *¿Qué* decir de la autoridad de la comunidad? A veces, nuestra *Regla de Vida* emplea expresiones que podrían hacer creer que la comunidad ejerce una cierta autoridad. Véase, por ejemplo, el art 60 ("... en los tiempos y lugares determinados por cada comunidad"), o el art 4.5 ("Cada comunidad determina..."). Según el tenor general de nuestra *Regla de Vida,* estas expresiones deben interpretarse como la indicación del *nivel* en que deben decidirse estas cuestiones (nivel local o de cada comunidad y no como expresión de una autoridad que pudiera desempeñar la comunidad. En ese nivel, la autoridad estrictamente reside en el Superior, aun que determinadas cuestiones hayan tenido que discutirse en comunidad para llegar a una decisión.

3.3 *Sujeto de la autoridad* Se llama sujeto de la autoridad a quien está sometido o "sujeto" a una determinada autoridad con la obligación de obedecer. Según nuestra *Regla de Vida,* un religioso está sometido a la autoridad personal de su Superior local, de su Superior provincial y del Superior general. También un religioso está sometido a la autoridad colegial del Capítulo de su Provincia y del Capítulo general y a la autoridad del Directorio de su Provincia y de la *Regla de Vida.*

AUTORIDAD	SÚBDITOS
Regla de Vida Capítulo general Superior general	Todos los religiosos de la SM
Capítulo provincial Directorio Superior provincial	Los religiosos de la Provincia
Superior de una comunidad	Los religiosos de la comunidad

Este cuadro parece de una sencillez casi infantil. Pero se pueden presentar casos de competencia de autoridad no previstos ni resueltos explícitamente por nuestra *Regla de Vida.* ¿Qué pensar de un religioso perteneciente a una Provincia, que vive y trabaja temporalmente en una comunidad de otra Provincia? ¿Está sometido a la autoridad de dos Provinciales? ¿Qué decir de las comunidades interprovinciales, en donde hay religiosos de diversas Provincias, bajo la autoridad de un Superior local? ¿Cuál es, en ese caso, la autoridad de nivel Provincial (Directorio, Capítulo, Superior) de esos religiosos? En la práctica, estos casos se regulan por acuerdos estipulados entre los diversos Provinciales al ceder temporalmente un religioso a otra Provincia o al establecer comunidades interprovinciales. Pero, estrictamente, estos casos no están contemplados en nuestra *Regla de Vida.*

En el caso de una orden o mandato en nombre del voto de obediencia, es necesario que el que da la orden tenga autoridad para ello y que el que recibe la orden esté sujeto a esa misma autoridad. Esta cuestión está claramente regulada por el art 2.21 que dice: "Sólo los Superiores general, provincial y local pueden mandar en nombre del voto a un religioso que esté bajo su autoridad".

Uno de los casos más típicos de autoridad es la asignación de cada religioso a la comunidad y a la misión correspondientes. Esta autoridad es de nivel provincial en su raíz, según el art 68: "La autoridad provincial competente envía a cada uno de los religiosos a realizar su misión apostólica en una comunidad concreta...". Se habla aquí de autoridad provincial competente, porque es, en realidad, la Provincia la que va fijando y orientando las obras apostólicas, por medio de sus Capítulos provinciales, y es también la Administración provincial la que va estudiando la distribución del personal de la Provincia. Pero, finalmente, la orden determinada a cada uno de los religiosos para que se incorpore a una comunidad en concreto viene dada por el Superior provincial.

3.4 *Subordinación de la autoridad* Varios artículos de nuestra *Regla de Vida* tratan de la subordinación de la autoridad. El artículo 92 establece el principio general de subordinación de toda autoridad en la Compañía de María a la *Regla de Vida y* a la ley eclesiástica universal.

Nuestra *Regla de Vida* establece también que la suprema autoridad en la Compañía es el Capítulo general (art 93). Es el Capítulo general quien elige al Superior general; por tanto, el Superior general está subordinado al Capítulo general (art 97).

Está claro también que el Provincial está subordinado al Superior general y al Capítulo general. Lo que no queda tan claro en nuestra *Regla de Vida* es la relación de subordinación que existe entre el Provincial y el Capítulo provincial. El Provincial no recibe su autoridad por elección del Capítulo provincial, sino por nombramiento del Superior general (art 101); por tanto, la autoridad del Provincial emana del Superior general que se la confiere: Nuestra Regla dice explícitamente que tanto el Superior provincial como el Capítulo provincial son responsables ante el Superior general (art 101; art 104). Están, pues, subordinados ambos a la autoridad del Superior general. Por otra parte, la *Regla* asigna al Capítulo Provincial unas funciones evaluativas de la acción de la Administración provincial, especialmente a través de los informes del Provincial y de sus Asistentes (art 7.40). Se afirma, pues, una cierta responsabilidad del Provincial ante el Capítulo provincial. Pero la cuestión jurídica de subordinación de autoridad entre Provincial y Capítulo provincial no está explícitamente resuelta en nuestra *Regla de Vida.*

Nuestra *Regla de Vida* establece claramente que la autoridad del Superior local está subordinada a la del Provincial (art 105). El Superior local recibe, efectivamente, su autoridad por nombramiento del Provincial.

4 Ejercicio de la autoridad en la Compañía de María

El ejercicio de la autoridad, de por sí, apela a la razón y a la libertad del que está sometido a ella. La autoridad no es coacción ni

dominación, no se debe obtener con violencia, sino que sólo puede irradiar con su fuerza persuasiva. Cuando se pretende influir en los demás con medios coercitivos, propiamente no se está ejerciendo la autoridad. Es cierto que nuestra condición limitada y pecadora hace necesario recurrir algunas veces a esos procedimientos, pero esto es un acto propio de poder, complemento o apoyo de lo que es propiamente el ejercicio normal de la autoridad. Esta está siempre al servicio de los hombres; tiene siempre como fin la realización de unos valores que los que están sujetos a ella reconocen o, por lo menos, respetan.

Al hablar del ejercicio de la autoridad, nuestra *Regla de Vida* propone un modelo o ideal; se refiere explícitamente al ejercicio de la autoridad por medio de la animación; estructura el ejercicio de la autoridad en la Compañía y expone las características que debe tener. Otra cuestión que también se refiere al ejercicio de la autoridad es la posibilidad de delegarla.

Nos ocuparemos, ahora, de todos estos aspectos.

Pero hagamos notar que nuestra *Regla* hace equivaler a menudo el ejercicio de la autoridad a gobierno, a dirección o incluso a administración.

4.1 *Ideal o modelo del ejercicio de la autoridad en la Compañía de María* Toda autoridad en el cristianismo tiende a encontrar en ejercicio a de Cristo su ideal y su modelo. Insistiendo en que la autoridad es un servicio, nuestra *Regla de Vida* dice expresamente en el art 44: "Los que son lo llamados a ejercer una autoridad en la Compañía se consideran, a ejemplo del Señor, servidores de sus hermanos". El modelo, pues, en que se debe inspirar todo Superior marianista es Cristo, y el ideal que debe alentar el ejercicio de su autoridad es también Cristo en su misión de servicio a los hombres.

4.2 *Ejercicio de la autoridad por medio de la animación* Desde el Capítulo general de 1971 se está dando en la Compañía de María una decidida evolución en la manera de ejercer la autoridad. Este mismo Capítulo general alude a ello, refiriéndose concretamente al ejercicio de la autoridad de la Administración provincial: "La naturaleza de la autoridad tal como está presentada en nuestras Constituciones no ha cambiado; sin embargo, la descentralización actual de la autoridad y la

práctica de la subsidiariedad plantean el problema del papel de la Administración provincial. El Capítulo general está convencido de que es precisamente la situación actual la que urge a la Administración provincial a desempeñar un papel de animación más vital y necesario que nunca. El concepto de animación no se opone de ninguna manera al concepto de autoridad; más bien es una manera de ejercer la autoridad. La Administración provincial puede ejercer una animación creativa por medio de la persuasión, aliento, coordinación, estímulo, evaluación y ejemplo" (Capítulo general de 1971, documento 5, n II, 3).

Aunque esta cita se refiera al ejercicio de la autoridad de la Administración provincial, plantea bastante bien el fenómeno de esta evolución en el ejercicio de la autoridad en general dentro de la Compañía de María. Señala dos de sus causas: la descentralización actual y la práctica de la subsidiariedad. A estas dos causas añadirá el Capítulo general de 1976 una tercera: el deseo de compartir la responsabilidad. También indica algunos de los rasgos del ejercicio de la autoridad por medio de la animación: la persuasión, el aliento, la coordinación, el estímulo, la evaluación y el ejemplo.

Explicando esta evolución en el modo de ejercer la autoridad, el Capítulo general de 1976, en su importante documento, *La animación de las comunidades marianistas,* dice:

"A partir del Capítulo general último y bajo el activo impulso de la Administración general, se han hecho serios esfuerzos en nuestras comunidades para destacar e intensificar los valores de la responsabilidad personal, la subsidiariedad y la colegialidad. Con esta nueva expresión de la obediencia y de la autoridad, el Capítulo general de 1971 quiso animar a la Compañía a trabajar de una manera más intensa y comunitaria en la búsqueda y en la realización de la voluntad de Dios" (II, E, n 101).

La evolución que se ha dado en la Compañía de María ha sido, pues, notable, tanto en el orden de las realizaciones prácticas como en el de la doctrina. En el documento citado del Capítulo general de 1976 se puede encontrar un sucinto tratado de lo que se entiende hoy por animación en la Compañía de María. Las relaciones entre animación y autoridad vienen expuestas así en este documento: "Uno de los puntos más importantes referentes a la práctica de la animación es su relación

con la autoridad. Animación no se opone en ningún modo a autoridad. Ambas tienen el mismo fin: alcanzar el bien del individuo y de la comunidad. En la Iglesia y en la Compañía de María en los últimos años la tendencia a la descentralización de la autoridad, el deseo de compartir la responsabilidad y la práctica de la subsidiariedad han llevado a un cambio en el *modo* de ejercer la autoridad. Este modo está perfectamente en la línea de las recientes enseñanzas de la Iglesia respecto a la autoridad y colegialidad, destacando especialmente el aspecto pastoral de la autoridad. La animación es una manera de ejercer la autoridad que compromete a cada uno a buscar activamente la voluntad de Dios expresada a través de los objetivos de la comunidad. Aunque haya cambiado el modo de actuar, sigue siendo una forma auténtica de ejercicio de una verdadera autoridad" (II, E, n 113).

En nuestra *Regla de Vida* se encuentra reflejado este cambio: la descentralización es mayor y la aplicación de la subsidiariedad es más frecuente. Baste considerar, por ejemplo, que algunas decisiones, como la admisión a los votos, el nombramiento de Superiores de comunidad y la concesión de determinados permisos han pasado del nivel general al nivel provincial. Y otras decisiones han pasado del nivel provincial al nivel local.

Todo este proceso no se ha llevado a la práctica sin ciertas tensiones. Este modo de ejercer la autoridad tiene exigencias por parte de todos; pero el Superior debe comprenderlo y ponerlo en práctica con especial habilidad y sentido sobrenatural. El Capítulo general de 1976 dice también: "Una de las personas más importantes en el ejercicio de la animación es el director de la comunidad. Él es el guía de la comunidad en la búsqueda de la verdad y del bien común y no sólo un mero coordinador o facilitador de los procesos comunitarios. Pero la garantía principal de su liderazgo no es su función oficial, sino su presencia personal y su trato, su preocupación por las personas y su respeto por ellas y, sobre todo, su sentido de la disponibilidad" (II, E, n 119).

Fruto de toda esta doctrina y de la experiencia vivida en la Compañía durante estos últimos años es el artículo 46 de nuestra actual *Regla de Vida:* "Al ejercer la autoridad, los superiores marianistas apelan a motivaciones de fe y de fidelidad; animan,

estimulan y evalúan; pero, sobre todo, recurren a la oración y dan ejemplo...".

4.3 *Estructuración del ejercicio de la autoridad en la Compañía de María* Muy tradicional y muy característica en la Compañía de María es la distribución del ejercicio de la autoridad o gobierno y animación, según los tres Oficios (cf arts 106, 7.9, 7.10, 7.11, 7.12, 7.13, 7.14).

4.4 *Características del ejercicio de la autoridad en la Compañía de María* Tanto el fenómeno reciente de la animación como la estructuración tradicional del gobierno según los tres oficios, requieren que el ejercicio de la autoridad en la Compañía de María tenga unas determinadas características. Más o menos presentes siempre y más o menos conscientes a lo largo de la historia de la Compañía, estas características se están recogiendo últimamente con mayor insistencia en nuestros documentos de familia. Nuestra *Regla de Vida* las destaca explícitamente en la Sección del Capítulo VII del libro II que lleva precisamente por título *Ejercicio de la autoridad.* El artículo 7.2 las enuncia así: "El ejercicio de la autoridad en todos los niveles es un servicio que se caracteriza por el sentido de responsabilidad, la participación, la subsidiariedad y la obligación de dar cuenta". Los sucesivos artículos van definiendo estas características.

El sentido de responsabilidad y la obligación de dar cuenta se completan mutuamente (cf arts 7.3 y 7.6).

Desde el Capítulo general de 1971, la Compañía se está esforzando por definir y practicar correctamente la subsidiariedad (cf Capítulo general de 1971, doc 5, n 12). El art 7.5 de nuestra *Regla de Vida* establece que el principio de subsidiariedad conduce a la autoridad a dos cosas: 1) Hacer que la decisión se sitúe en el nivel más competente y cercano a aquellos a quienes la decisión afecta. 2) Proporcionar el apoyo necesario a quienes deben tomar la decisión.

La participación en el ejercicio de la autoridad requiere que todos colaboren activamente en la preparación elaboración, ejecución y evaluación de las decisiones (cf art 7.4).

Según este modo de entender y de practicar el ejercicio de la autoridad es imprescindible que tanto Provincias como comunidades elaboren, el sus respectivos niveles, su propia misión y proyecto (cf art

3.9) y que todos los órganos de gobierno y de asesoramiento funcionen plenamente (Capítulos, Consejos, reuniones de comunidad, etc.). También se exigir: con mayor urgencia poner en práctica un discernimiento comunitario (cf art 42) que haga participar realmente; todos en la búsqueda de la voluntad de Dios y en toda la vida comunitaria (cf art 3.2).

Es evidente que el éxito del ejercicio de la autoridad según estas características requiere la contribución de muchos factores (cf art 7.7) y que e papel de cada religioso se dignifica se hace cada vez más necesario. Al Superior de comunidad se le exigí que emplee los medios especialmente eficaces en el ejercicio de la autoridad, como son "las entrevistas personales con los religiosos, las reuniones de comunidad, el consejo doméstico el funcionamiento de los tres oficios"

(Capítulo general de 1976, II, E, n 120). Pero a cada religioso se le exige también que emplee los cauces que facilitan el ejercicio de la autoridad, "tales como reuniones de la comunidad, discusiones y oración" (cf art 7.8).

4.5 *Delegación de la autoridad* Una última cuestión sobre el ejercicio de la autoridad es la posibilidad de delegación. En la vida ordinaria, un Superior puede normalmente delegar su autoridad en bastantes aspectos prácticos. Cuando se trata, sin embargo, de un acto formal de delegación de la autoridad, tanto personal como colegial, en un religioso o en un grupo de religiosos para determinadas obras o funciones, es necesario que se haga conforme a las normas que en la ley de la Iglesia y en la *Regla de Vida* se establecen para la delegación (cf art 7.1). La misma *Regla de Vida* señala, por ejemplo, como casos posibles de delegación: el del Superior general que puede delegar en un representante suyo la visita a las Provincias de la Compañía (cf art 7.28, h) y el del Provincial que puede delegar el poder de recibir la profesión de los votos en nombre de la Compañía (cf art 7.49, i).

Eduardo Benlloch SM

Autoridad(Administración, Comunidad marianista, Capítulos marianistas)

Bautismo

Al Taufe • *Fr* Baptême • *Ing* Baptism • *It* Battesimo • *Jap* Senrei

1 La Escuela francesa y el Bautismo

A través de los siglos, la mayor parte de los escritores ascéticos, al abordar el tema de la persona humana, lo han hecho fijándose en sus necesidades y en su fin último. La Escuela francesa, fundada por el cardenal de Bérulle (1575-1629), coloca a Dios en el centro de su atención y sitúa a la persona humana como sujeto de obligaciones de alabanza y adoración. Este teocentrismo evita la abstracción, insistiendo en Jesucristo como el perfecto adorador de Dios, aquel en quien y a través de quien se puede ofrecer a Dios la alabanza perfecta.

Dentro de la Escuela francesa existe lo que Henri Brémond llamó "devoción al Bautismo". Los autores de esta Escuela reconocen la profunda significación de este sacramento y tratan de despertar en los cristianos una más profunda consciencia de su importancia en el proceso de regeneración espiritual. Este énfasis se basa principalmente en la teología paulina del Bautismo. El padre Chaminade está plenamente de acuerdo con esta importancia que la Escuela francesa otorga al Bautismo. De hecho, en el siglo XIX se constata una revitalización de la espiritualidad del cardenal de Bérulle, en especial a través de los escritos de Jean Baptiste Olier (1608 - 1657), sobre quien el padre Chaminade escribía, en 1833, al padre Cheveaux: "Yo adopto la doctrina del padre Olier" (*Cartas,* III, 598, 48; 611, 99; 694, 306; 698, 317; 701; 325; 728, 393). Según Brémond, Olier "es el único que presenta los principios y aplicaciones de la doctrina común de éstos (la Escuela francesa) en toda su extensión", y sus escritos ofrecen "una *Suma* de la Escuela francesa". Pounat describe a Olier como "el discípulo de Couchen que con más claridad ha expuesto la doctrina de Bérulle".

2 El pensamiento del padre Chaminade sobre el Bautismo

No sorprende encontrar en el padre Chaminade referencias constantes de San Pablo (por ejemplo, en las Constituciones de 1839, en el art 320, después de subrayar los principios generales de la vida espiritual en los que el Maestro de novicios debe guiar a los novicios, añade escuetamente: "Ésta es la doctrina de San Pablo"), particularmente en lo referente al Bautismo, que para él es el sacramento que resume las enseñanzas de Jesucristo *(Retiro de 1834)* y en el que se encuentra el fundamento de la justificación. En todos los retiros que predicaba incluía una explicación del sacramento (y en ocasiones dedicó todo el retiro al tema del Bautismo), y terminaba los retiros con la renovación de las promesas del Bautismo, práctica que también figuró destacadamente en muchas ceremonias de la Compañía.

El padre Chaminade era un entusiasta del tema paulino de la conformidad con Cristo (Constituciones de 1839, arts 4, 9, 34 y 308). Aunque emplea alguna vez la expresión "imitación de Cristo" (Constituciones de 1839, artículo 5), prefiere la de "conformidad". El fundamento de nuestra conformidad con Cristo es el Bautismo. El padre Chaminade no propone una conformidad exterior con las acciones de Cristo, sino más bien un entrar en el pensar de Cristo y en sus disposiciones.

La Escuela francesa distingue entre acciones y estados de Cristo. Las acciones son transitorias y se realizaron a lo largo de la vida de Cristo en la tierra; los estados representan sus disposiciones, la condición que inspira y dirige sus acciones. Un acto de Cristo fue sin duda obedecer a María en un lugar y tiempo concreto y de una determinada forma; el estado sería el hecho de la filiación de Cristo, el ser hijo de María. Lo primero pasa, lo segundo permanece. Las dos cosas atraen nuestra atención, pero especialmente los "estados" de Jesucristo lo que tenemos que "reproducir". Es a través de ellos como podemos realizar nuestra "conformidad" con Jesucristo.

El padre Chaminade presenta con frecuencia la vida religiosa como la perfección del Bautismo. (Ver, por ejemplo, las notas del Retiro de 1834.) Entendía la vida religiosa como "cristianismo integral" y pensaba que era al cristianismo lo que éste es al mundo. La vida cristiana es la consecuencia necesaria del Bautismo y la profesión de los votos es la perfección del Bautismo o, como señalan muchos autores, "un segundo Bautismo". Para el padre Chaminade, los votos son los medios para contrarrestar la inestabilidad que siempre amenaza socabar la decisión y el esfuerzo de los cristianos para vivir su consagración bautismal (arts 328 y 329 de las Constituciones de 1839). El estado de Cristo crucificado, al que quedamos consagrados por el Bautismo, es asumido de forma especial por los religiosos, cuya conformidad se realiza a través de los votos que se asemejan a los tres clavos que sujetaban a Jesús en la cruz para la redención del género humano.

Sin la fe, la transformación a la que somos llamados por el Bautismo no sería posible. El padre Chaminade cita con frecuencia la doctrina del Concilio de Trento que señala que la fe es el comienzo, el fundamento y la raíz de nuestra justificación *(Manual de Dirección a la vida y virtudes religiosas en la Compañía de María,* nota de pág 4). El padre Chaminade da a la fe más énfasis incluso que los principales autores de la Escuela francesa. Piensa que si en el Bautismo recibimos el conjunto de la acción justificadora de Dios en nuestras al mas, en la fe concentramos el conjunto de nuestra cooperación a esta justificación. Por la fe concebimos a Cristo en nosotros, y a través del crecimiento de la fe maduramos en Cristo y nos conformamos con él cada vez en mayor medida. Tan importante es la fe en este proceso de transformación qué el padre Chaminade desarrolla un método de oración conocido como oración de fe, a través del cual aprendemos a abandonarnos nosotros mismos en el Espíritu Santo de forma que podamos entrar en los estados de Cristo y transformarnos en otro Cristos.

Otra razón importante para que el padre Chaminade insistiera en la fe es que era director de almas. Él sabía que si bien la justificación se realiza en nosotros en un instante, solamente somos santificados a lo largo del tiempo marcado por el esfuerzo y el sufrimiento. Distinguía dos seres en cada persona: el natural y el espiritual. La imagen de

Dios en el orden sobrenatural es borrada por el pecado. Por ello se precisa una segunda creación que se realiza en el Bautismo. Pero la carne, o el ser natural, no participa aún en la transformación que tiene lugar en el ser espiritual.

De hecho, el padre Chaminade describe la gracia del Bautismo en nuestra vida espiritual como actuando en nosotros la cualidad de la infancia espiritual de Jesucristo. Aunque hoy en día se podría cuestionar la validez de la antropología que el padre Chaminade utiliza para expresar sus ideas, sin embargo, este punto es actual, dinámico y místico. Es actual porque nos enfrenta con la inexorable experiencia humana de no estar plenamente en conformidad con Cristo. Es dinámico porque el conjunto de su doctrina espiritual chaminadiana, en la que se incluye la oración de fe y el sistema de virtudes, conduciendo a la persona hacia el crecimiento en la gracia que él afirma, en muchas ocasiones nos transforma "gradual y lentamente". Y es místico, puesto que esta transformación no la realizamos nosotros a través de la disciplina, sino que el autor fundamental es el Espíritu Santo a través de nuestra incorporación en los misterios de Jesucristo. Y puesto que el Bautismo produce lo que representa y significa, no solamente representa en nosotros los misterios de la muerte y resurrección de Jesucristo, sino que al mismo tiempo realiza, aunque sólo gradualmente, los efectos de esos misterios (Retiro de 1834).

En el Bautismo está contenido todo un programa espiritual completo: la muerte al pecado y la resurrección a la vida de la gracia. Vivir en Dios es glorificarle en nuestras acciones y avanzar continuamente en la perfección (Retiro de 1834). En resumen, para el padre Chaminade la excelencia del Bautismo consiste en el hecho de que, a través suyo, comenzamos a vivir la verdadera vida de Jesucristo.

Finalmente, el padre Chaminade no concebía que se pudiese renacer por el Bautismo a imagen y semejanza de Jesucristo sin relacionar todo ello con el hecho de que, en la realidad de la historia, Jesús nace de María. Para ilustrar el papel esencial que juega María en nuestra conformación con Cristo (para él es inconcebible conformarse a Cristo sin hacerlo a María), el padre Chaminade aplica a María el pensamiento de San Pablo respecto al ardiente deseo de formar a

todos los cristianos a semejanza de Cristo: "Hijitos míos por quienes sufro de nuevo dolores de parto hasta ver a Cristo formado en vosotros" (Gál 4,19).

En uno de sus cuadernos de notas, el padre Chaminade añade esta cita: "Así San Pablo en todas sus epístolas" *(Inéditos,* pág 14). Si tenemos que reproducir en nosotros los estados de Cristo, el más básico, en el que se fundan todos los demás, es el hijo de María. Si Bérulle prefería los misterios de la vida terrenal y celestial de Cristo y Olier los referentes a la presencia eucarística, el padre Chaminade prefiere el estado de hijo de María y trata de inculcar a sus congregantes y religiosos la piedad filial de Jesús hacia María, que no es otra cosa que llegar a ser otro Cristo, creciendo desde la infancia a la madurez espiritual bajo la dirección y cuidado de María. Esta piedad filial, fundada en el Bautismo y realizada progresivamente haciéndola cada vez más efectiva por el crecimiento en la fe, es esencialmente apostólica ya que tiene como objetivo la conformidad con la vida de Cristo en su totalidad, vida que está consagrada para la salvación a través del perdón, la predicación, la enseñanza y el amor a los demás.

3 El Bautismo y la Regla de Vida de 1981

Como era lógico esperar, los temas fundamentales del padre Chaminade en relación con el Bautismo y la conformidad con Cristo se pueden encontrar en *la Regla de Vida* de 1981, pero lógicamente con algunos nuevos enfoques. El artículo 2 deja claro que el fin principal de la Compañía de María es la transformación en semejanza con Jesucristo. Las líneas maestras del capítulo 1 dejan claro que el camino más efectivo para expresar la idea del padre Chaminade de la "conformidad" (una palabra que desde la época del padre Chaminade ha perdido su sentido original, entendiéndose hoy como reproducción o repetición sin imaginación alguna) es utilizar la palabra "transformación". El artículo 3 deja claro que nuestra vocación religiosa, imposible sin la fe, está enraizada en el Bautismo, que nos permite empezar a vivir en Jesucristo. Aquí vemos los temas importantes del padre Chaminade: primero, el Bautismo es el inicio de un largo proceso de transformación y crecimiento en Cristo Jesús; y segundo, el Bautismo nos permite no sólo seguir a Jesús e imitar algunas de sus acciones, sino también entrar dentro de Él, que es lo

que significa la expresión vivir en Cristo. Es fundamentalmente otra vía para recuperar las importantes intuiciones espirituales de la Escuela francesa cuando habla de apropiarse de los estados de Cristo y no simplemente de la imitación de sus acciones. Y esto es no una cuestión de seguir e imitar, sino de ser incorporado y vivir en Cristo.

Puede incluso decirse que la *Regla de Vida* de 1981 deja más claro aún que el propio padre Chaminade el camino por el que el estado de piedad filial, al establecernos como sujetos de la influencia formativa de María, nos lleva a la conformidad con Cristo, que es la finalidad última del Bautismo. A través de la fuerza del Espíritu Santo, que formó a Jesús en María con su cooperación, Cristo es formado en nosotros y nos hacemos capaces de formar en la fe a multitud de hermanos y hermanas (art 6).

Así, a través del Bautismo nos constituimos como pueblo sacerdotal (art 49), un pueblo de fe que quiere entrar en los misterios (estados) de Cristo como lo hizo María (art 47). En unión con ella meditamos en los misterios de Cristo (art 57). El artículo 58 recapitula la visión que el padre Chaminade tiene de la vida cristiana fundada en el Bautismo: "La oración personal del marianista es un acto de fe. La dedicación perseverante a la oración nos conduce a la fe del corazón y nos acerca a nuestro fin, la conformidad con Jesucristo. Por Él, con Él y en Él, el Espíritu Santo nos conduce a la comunión con el Padre".

4 El padre Chaminade y la teología actual del Bautismo

En la enseñanza escolástica tradicional sobre los sacramentos, el énfasis se sitúa claramente en los efectos individuales del sacramento administrado. Generalmente se especifican tres efectos: 1) recibir o "entrar en el torrente" de la gracia que justifica, por la cual desaparece el pecado original y es salvada el alma; 2) la remisión de los castigos merecidos por los pecados por da que el bautizado se libra de la amenaza del infierno y entra a ser aspirante al cielo; y 3) la adquisición de un "carácter" bautismal como sello de la propiedad de Dios como marca de semejanza con el eterno sumo sacerdote. Este fue el énfasis de los obispos de Trento contra los reformadores. En la reciente teología católica, expresada en los documentos del Vaticano II, por contraste, se sitúa el énfasis en otros dos aspectos, también

pertenecientes a la vieja tradición teológica, pero más ignorada en la batalla contra los reformadores: los aspectos de la incorporación a una comunidad de fe y el inicio de un camino personal de fe que es compartido por esa comunidad. (Ver, por ejemplo, LG, especialmente cap 2, "El Pueblo de Dios", párrafos 10 y 11 y caps 10, 11 y 7, "La naturaleza escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia celestial", párrafo 48.) Además, en el caso del Bautismo de adultos (y la teología actual toma cada vez más en consideración esta forma original del sacramento), la persona que va a ser bautizada es confrontada con la profesión de fe, un credo por el que esta persona es enfrentada a una decisión personal de fe.

Es llamativo hasta qué punto el pensamiento del padre Chaminade sobre el Bautismo coincide con los puntos que destaca la teología actual. Para el padre Chaminade, el Bautismo es ante todo la incorporación a Cristo a través de su cuerpo místico. Constantemente insiste en la necesidad de la vida de fe para aquel que desea madurar en la plena conformidad con Cristo. Él veía que esta maduración requiere largo tiempo y precisa comunidades de fe para sostenerla, profundizarla y clarificarla a través de la meditación continua sobre el Credo. Para los individuos que se unían a su congregación religiosa o eran congregantes, la renovación de los votos y de los actos de consagración iba siempre unida a la profundización y personalización del compromiso del Bautismo.

La forma en que el padre Chaminade entendía el Bautismo combina el antiguo sentido de sacramento que expresa la palabra griega *mysterion,* centrado hacia el acontecimiento de Cristo, con la palabra *sacramentum,* más enfocada hacia el compromiso moral.

En resumen, el padre Chaminade pensaba que a través del Bautismo se entra en el estado de Cristo, en particular en el de hijo de María, y, a través de una profundización de la fe, vivida en una comunidad, se logra una gradual transformación para la salvación de los demás.

James Lewis Heft SM

Traducción del francés

Juan de Isasa SM

Bautismo (- Acción apostólica, Chaminade, Consagración marianista, Consagración religiosa, Jesucristo, Regla de Vida, Sacramentos, Vocación)

Capítulos marianistas

Al Kapitel • *Fr* Chapitres marianistes • *Ing* SM Chapters • *It* Capitoli marianisti • *Jap* Mariakai no Sôhyôgikai

1 El Capítulo general

1.1 *Historia* La Compañía de María había celebrado, hasta 1986, veintinueve Capítulos generales (cf la lista de Capítulos, con fecha, lugar de celebración y número de miembros, en Ambrogio ALBANO SM, Repertoire de Statistiques SM, AGMAR, Roma, pro manuscripto, pág 78. Se transcribe en este mismo capítulo. NdE). En la obra aludida puede verse también una breve descripción de cada Capítulo (convocatoria, composición y observaciones), con las oportunas referencias de archivo (ibidem, págs 79-111).

1.2 *Convocatoria* El Capítulo general de la SM debe ser convocado por el Superior general cada cinco años (arts 93 y 94). Este Capítulo quinquenal se llama Capítulo ordinario. El art 94 de la RV regula también el modo de convocarse un Capítulo general extraordinario "en circunstancias graves e imprevistas". El mismo artículo determina la autoridad competente para convocar el Capítulo cuando está vacante el puesto de Superior general.

Si se compara con la normativa de otros institutos, cabe decir que la Compañía de María figura entre los Institutos cuyo ritmo de celebración de Capítulos es más rápido.

1.3 *Composición* La norma básica sobre composición de nuestro Capítulo general es la del art 95. En él se establecen tres puntos complementarios: 1) El Superior general y sus Consejeros son miembros de derecho; 2) Por cada Provincia, hay miembros de derecho y miembros elegidos; 3) En el conjunto del Capítulo, el número de miembros elegidos debe ser mayor que el número de miembros de derecho.

El libro segundo especifica otros detalles referentes a la composición del Capítulo general (cf arts 7.2 y 7.23). Son miembros de derecho el Provincial y Viceprovincial de cada Provincia, más un número de delegados elegidos según el número de miembros de cada

Provincia. Además, en cada Provincia deberá haber un número igual de sacerdotes y de religiosos laicos. El conjunto de esta normativa favorece a las Provincias pequeñas, ya que cualquier Provincia, por pequeña que sea, tiene actualmente derecho a cuatro Capitulares.

Este sistema contribuye además a que el número de Capitulares sea muy alto, especialmente si se considera el número total de marianistas.

De este problema se han ocupado los dos últimos Capítulos generales, sin encontrarse aún una solución satisfactoria.

1.4 *Funciones* El Código de Derecho Canónico atribuye a los Capítulos generales las funciones de "defender el patrimonio del Instituto del que trata el can 578, y procurar, de acuerdo con el mismo patrimonio, la adecuada renovación" (can 631,1.°). Se establece también que "el Capítulo general es la autoridad suprema en el Instituto, de acuerdo con las Constituciones" (can 631,1.°). Y se detallan otras funciones: elegir al Superior general, tratar los asuntos más importantes y dictar normas que sean obligatorias para todos *(ibidem).*

Nuestro artículo 93 recoge perfectamente el contenido de este canon, aplicándolo a la Compañía de María.

El libro segundo de la *Regla* insiste en la importancia del Capítulo general para promover la unidad en la caridad de la Compañía (Administración, can 631,1.°) y se distribuye las funciones del Capítulo en dos apartados: funciones legislativas (art 7.19) y funciones de evaluación (art 7.20). A estas funciones hay que añadir la electiva del Superior general y de los Asistentes generales (art 93).

Los arts 7.19 y 7.20 no necesitan ulterior explicación, salvo quizá en un punto: el de las mociones. En efecto, nuestra *Regla* no hace alusión (cf art 7.19 e) al derecho de los religiosos a enviar mociones al Capítulo general (aunque sí lo afirme para el Capítulo provincial en el art 7.45). Pero este derecho debe darse por sobrentendido, ya que lo establece el can 631,3.° para "las Provincias, las comunidades locales y cada miembro, según las normas determinadas por el derecho propio".

Enrique Torres SM

2 El Capítulo provincial

Cada Provincia celebra también un Capítulo provincial, convocado por el Provincial, al menos una vez al año. Preocupado por la vitalidad de la Provincia, el Capítulo centra su atención en la vocación marianista y en su misión dentro de la vida de la Iglesia. Determina las estrategias básicas y evalúa su cumplimiento. El Capítulo está también vinculado con el Superior general. Lo componen los miembros del Consejo provincial y los miembros elegidos. El número de los miembros elegidos sobrepasa, al menos en uno, al de los miembros de derecho. (*Regla de Vida* de 1983, art 104.)

En la consulta de la Compañía de María, llevada a cabo por la Comisión preparatoria para el Capítulo general de 1986, en que se pedía a las comunidades que se pronunciaran sobre las tendencias más importantes que afectan a la vida marianista y al apostolado de nuestro tiempo, la tendencia mencionada. en segundo lugar, después del personalismo, fue el énfasis puesto en un gobierno de participación.

Nº	**Fecha**	**Sede**	**Superior general**	**Composición AG + AP + ...**	**Actas del Capítulo**	
					Circular	**Fecha**
1	5-8/10/1845	Saint-Rémy	Caillet	Todos los directores(38)	2	25/10/1845
2	4-1/9/1858	Saint-Rémy	Caillet	Todos los directores(124)	50	21/10/1858
3	6-19/9/1864	Saint-Rémy	Caillet	Directores de votos perpetuos	77	19/3/1865
4	15-18/9/1865 + 24/9-4/10/1866	París	Caillet	8 delegados de Europa + 2 de América(44)	86	8/12/1866
5	16-19/11/1868	París	Chevaux	2 delegados(uno sacerdote)(18)	5	15/8/1869
6	30/8-5/9/1873	Besançon	Chevaux	Idem+ Adjunto prim. + Card. Mathieu(23)	24	21/11/1873
7	17-21/4/1876	París	Simler	Idem+ Mgr. Richard(24)	3	10/8/1876
8	10-23/5/1881	Bellevue	Simler	Idem(25)	22	28/5/1881
9	28/4-8/5/1886	Bellevue	Simler	8 delegados: 4 laicos + 4 sacerdotes(49)	41	8/12/1886
10	8-18/5/1891	Bellevue	Simler	Idem(55)	56	18/5/1891
11	28/5-5/6/1896	Bellevue	Simler	4 delegados: 2 laicos + 2 sacerdotes(41)	71	16/8/1896
12	10-20/5/1901	Antony	Simler	Idem(41)	87	10/7/1901
13	1-10/8/1905	Rèves	Hiss	Idem(40)	2	11/11/1905
14	3-15/8/1910	Rèves	Hiss	Idem(42)	19	17/12/1910

15	28/7-10/8/1920	Rèves	Hiss	Idem(39)	46	22/6/1921
16	28/12/1922-6/6/1923	Rèves	Sorret	Idem(41)	3	18/4/1923
		Rèves	Sorret	Idem(51)	17	6/5/1929
17	1-16/8/1928	Rèves	Sorret	Idem(53)	3	22/1/1934
18	2-12/8/1933	Rèves	Kieffer	Idem(52)	2	9/6/1934
19	11-17/4/1934	Friburgo	Kieffer	Idem(55)	23	21/11/1939
20	1-10/8/1939	Friburgo	Juergens	Idem(53)	2	2/10/1946
21	1-11/8/1946	Friburgo	Juergens	Idem más n. 5 del art. 518 (65)	18	15/9/1951
22	2-11/8/1951	Friburgo	Hoffer	Idem (63)	2	12/10/1956
23	1-12/8/1956	Friburgo	Hoffer	Idem más n. 5 del art. 518(65)	20	8/9/1961
24	23/7-14/8/1961				34	8/9/1966
25	14/7-14/8/1966 + 8/7-31/8/1967	Friburgo	Hoffer	Idem más n. 5 del art. 518(69)	38	21/11/1967
26	6/7-18/8/1971	San Antonio	Tutas	Sistema del número n (79)	1	7/10/1971
27	1/7-12/8/1976	Pallanza	Tutas	Idem(73)		12/8/1976
28	15/7-18/8/1981	Linz	Salaverri	Idem(87)	1	1/11/1981
29	6-29/7/1986	Ariccia	Salaverri	Sistema Rv art. 7.22(84)	13	29/7/1986

(Documento n 16, 14 de marzo de 1986.) El Capítulo provincial, en la Compañía de María, es un medio excelente para ofrecer vías de participación en el gobierno. En los últimos años ha habido una evolución notable en la forma de entender el Capítulo provincial en la Compañía de María y en su funcionamiento.

Este documento ofrece algunas notas acerca de la evolución de algunas tendencias que están surgiendo.

2.1 *Importancia creciente del Capítulo provincial en la vida de la Provincia* El Capítulo provincial se reúne con más frecuencia y de forma más prolongada. El Capítulo ha desarrollado su propia identidad, que difiere de la Administración provincial, pero en estrecha colaboración con ella. Se ha hecho un esfuerzo para comprometer a toda la Provincia en la preparación del Capítulo. Todos los miembros de la Provincia están invitados a participar en este proceso decisorio con sus oraciones, sus estudios, discusiones y discernimiento colectivo. El desarrollo del Capítulo provincial en la Compañía de María responde a una tendencia general en el mundo de hoy hacia una mayor responsabilidad y participación en el proceso decisorio que afecta a la vida de los individuos. Aunque los esfuerzos renovadores varían entre las distintas Provincias, se puede decir que a través de toda la

Compañía se ha dado mayor importancia que antes al Capítulo provincial.

2.2 *Los capitulares están cada vez más concienciados sobre la importancia de su papel como miembros del Capítulo provincial* Un número creciente de capitulares parecen convencidos de que tienen un papel significativo que jugar en la vida de la Provincia. Están sensibilizados sobre la gran oportunidad que se les brinda de servir a la Iglesia como miembros del Capítulo provincial, responsable de la orientación de la vida y el trabajo de toda la Provincia.

- Consideran su trabajo de capitulares como un compromiso en relación con la gran tarea de la multiplicación de los cristianos, desde el momento en que su trabajo influye en las vidas de muchos, que a su vez van a dejar notar su influencia en las vidas de los demás.

- En la misma medida que los capitulares estén convencidos de su misión, su trabajo será más entusiasta y con mayor visión de futuro.

- Los capitulares, conscientes de la importancia de su misión, comunican esa consciencia sobre la importancia del Capítulo a los demás miembros de la Provincia.

- Los capitulares desarrollan su sentido de misión procurando transmitir su compromiso personal a las decisiones del Capítulo por medio de una acción concreta en la Provincia.

- Los capitulares son conscientes de la importancia que su acción o desinterés representa para la Provincia.

- Los capitulares convencidos de su misión buscan el tiempo y la tranquilidad necesarios para llevar a cabo sus responsabilidades en relación con su capacidad de orientación dentro de la Provincia.

- Cuando los capitulares se reúnen para estudiar detenidamente los puntos básicos que afectan a la vida y al trabajo de la provincia, desarrollan un sentido personal de mayor responsabilidad con respecto a la Provincia.

- Compartiendo sus convicciones, los capitulares estimulan su creatividad como grupo.

2.3 *El Capítulo provincial es un factor clave en la construcción de la comunidad provincial* La Provincia es una comunidad de comunidades.

Lo mismo que los miembros de cada comunidad local están comprometidos en la gran aventura de la construcción de la comunidad entre ellos, todos los miembros de la Provincia lo están en la construcción de la comunidad provincial.

- Como miembro del Capítulo, el capitular piensa en términos de comunidad provincial, y lleva esta visión a su comunidad local.

- El Capítulo provincial es uno de los medios más importantes que tenemos para hacer patentes las relaciones entre la comunidad provincial y la local.

- Esta participación en una comunidad provincial mayor da una fuerza y un sentido pleno a la comunidad local.

- En este momento de la historia en el que la descentralización y la subsidiariedad están alcanzando tanto relieve, el papel del Capítulo provincial en la promoción de la unidad de la Provincia es una tarea nada fácil, pero especialmente importante.

- Al margen de la modalidad de elección de los miembros del Capítulo provincial, ellos reconocen que su papel en el Capítulo no es solamente representar a un grupo determinado, sino que deben pensar y actuar teniendo de mira a toda la Provincia.

- En un análisis final, el único camino para asegurar la participación de todos los miembros de la Provincia en el Capítulo es comprometer a toda la Provincia en la preparación del mismo. Esta mentalidad es más importante que la composición misma del Capítulo, por más que los Capítulos provinciales se convocan evidentemente para asegurar la representación más auténtica posible de la Provincia.

2.4 *El Capítulo provincial ayuda a la Provincia a reconocer lo que está llamada a ser la comunidad provincial y cómo debe actuar en la Iglesia*

El Capítulo provincial tiene la responsabilidad de la misión de la Provincia y la relación que cada comunidad individual de la Provincia tiene con esta misión.

- Al revisar la vida y el trabajo de las comunidades, el papel del Capítulo provincial es asegurar que todos participen en un esfuerzo común, destacando la relación de cada comunidad con las restantes y con el conjunto de la comunidad provincial como un todo.

2.5 *El Capítulo provincial ayuda a la comunidad provincial a participar en una comunidad mayor: la Compañía de María* En la medida en que cada Provincia desarrolle el sentido de unidad, mostrando un fuerte vínculo de cada una de las comunidades con la Comunidad provincial, será más fácil que la Provincia como conjunto se relacione con una comunidad más amplia.

- La Compañía de María no es una confederación de Provincias autónomas.

- Cada Provincia es responsable de su vida y acción, pero se suma a toda la Compañía de María por medio de la Administración general y del Capítulo provincial.

- La responsabilidad real de la dirección de cada Provincia va unida estrechamente con una vinculación muy estrecha.

- El grado de unidad en la Compañía depende en gran medida de la percepción de pertenencia, por parte de cada Capítulo provincial, a la Comunidad más extensa representada por el conjunto de la Compañía de María.

- La subsidiariedad hace referencia a una responsable toma de decisiones al nivel correspondiente, con el debido respeto a las decisiones que deben tomarse tanto a nivel de la comunidad local como de la comunidad general que es la Compañía de María.

- De acuerdo con esto, el Capítulo provincial se regula en todo por la *Regla de Vida,* por las decisiones del Capítulo general y por las orientaciones de la Administración general.

- A través del intercambio de comunicaciones entre Provincias, cada Capítulo provincial puede contribuir al proceso renovador de toda la Compañía, comunicando sus experiencias con otras Provincias.

2.6 *El Capítulo provincial ayuda a la comunidad provincial a participar en la comunidad más amplia que es la eclesial* Cada comunidad local necesita estar involucrada activamente en la Iglesia local, en la que está geográficamente integrada.

- La Provincia en conjunto debe estar atenta a las directrices emanadas de la Conferencia episcopal del país en el que la Provincia se encuentra actuando.

- La Provincia en conjunto debe aportar un sentido de Iglesia universal a la Iglesia local en la que los religiosos llevan a cabo su misión.

2.7 *El ejercicio del liderazgo Los* Capítulos provinciales más eficaces son aquellos en los que los miembros del Capítulo están bien informados sobre la mentalidad general de la Provincia y se comprometen en la misión de juzgar y discernir las vías del futuro. De esta forma, a veces se ratifican en líneas de trabajo ya existentes a nivel Provincial, y otras veces se hace una llamada a nuevas vías.

- Lo mismo que cualquier otro miembro de la Provincia, los Capitulares se esfuerzan por ser creativos, tomando iniciativas para el bien de la Provincia, no dedicados solamente a recordar a la Provincia la legislación ya existente, sino trabajando con la Provincia para crear nuevos programas de acción.

- Los Capitulares deben hacer algo más que sentarse a juzgar las ideas presentadas por los demás. Ellos tienen la vocación de ser guías, y no limitarse a ser testigos pasivos de la actuación de los demás.

-Los Capítulos provinciales realmente eficaces despiertan la iniciativa, estimulan, inquietan, inspiran, fortalecen.

- Los Capítulos provinciales más señalados destacan los puntos de vista críticos y tratan de encontrar las vías adecuadas para afrontar los interrogantes que normalmente plantea la crítica.

- El grupo deliberativo, formado por los miembros del Capítulo provincial reunido en comunidad abierta al Espíritu, genera decisiones realistas y vitales para el bien de la Provincia.

- Sobre todo, los miembros del Capítulo animan a la Provincia, destacando los puntos más importantes para el conjunto de ella, y tratando de apoyarse e ellos a la hora de trabajar.

- Son cada vez más numerosos los Capítulos que orientan sus esfuerzos a tratar de articular un cuerpo de doctrina acerca de objetivos bien definidos, concretos y realistas, determinando sobre

quién recae la responsabilidad de conseguir esos objetivos y promoviendo una evaluación sobre el programa de acción propuesto.

- La dificultad mayor a la que se enfrentan los Capítulos es cómo cumplir esos objetivos lo mejor posible. Es relativamente fácil responder a la pregunta de qué hay que hacer. Es mucho más difícil saber *cómo* hacerlo.

- Aunque preocupado por un programa general de acción y evaluación, el Capítulo se cuida de no interferir en la responsabilidad administrativa de la Administración provincial.

- Quizá el elemento más importante para el éxito' del Capítulo es el sentido de urgencia.

- La vitalidad de cualquier grupo está determinada por su capacidad de renovación interior. Esta autorrevitalización es el principal trabajo de todo Capítulo.

- Como el proceso de cambio en todo grupo social es necesariamente lento, el Capítulo debe hacer todo lo posible para acelerar el cambio, intentando eliminar los efectos de la inercia y la inevitable resistencia al cambio que se da en todo grupo.

- La clave del éxito es crear una visión de futuro, un movimiento de desarrollo constante, que tenga como objetivo vivir de la mejor manera posible el Evangelio en el mundo de hoy.

2.8 *Relación de la Administración provincial con el Capítulo provincial* En la Compañía de María, los miembros del Consejo provincial son también miembros de derecho del Capítulo provincial y participan en el Capítulo en igualdad de derechos y deberes con los miembros elegidos.

Pero como miembros de la Administración provincial, investidos de la responsabilidad de ser guías ejecutivos, estos miembros de derecho son especialmente responsables a la hora de la ejecución de las decisiones tomadas por el Capítulo provincial.

- Los papeles respectivos del Capítulo provincial y de la Administración provincial se clarifican progresivamente con la experiencia.

- La responsabilidad básica del Capítulo provincial es determinar la misión o los objetivos generales de la Provincia cuando la Administración Provincial es responsable de trabajar para que se lleven a cabo los programas o la acción y así conseguir los objetivos señalados por el Capítulo provincial.

- El Capítulo provincial y la Administración provincial tienen distintas funciones, pero trabajan en estrecha colaboración e interdependencia.

- Cuando el Capítulo provincial está en sesión, los miembros de la Administración provincial colaboran con los demás miembros del Capítulo provincial a la hora de formular los objetivos para la Provincia, participando totalmente en el proceso del discernimiento común y en la articulación de las metas propuestas por la Provincia.

- Después del Capítulo provincial, la Administración se pone al frente a la hora de trabajar para el mejor cumplimiento de sus decisiones, pero los demás miembros del Capítulo colaboran de una forma especial con la Administración provincial para que se consigan estos fines.

2.9 *El Capítulo provincial evalúa a la Administración provincial* La Administración provincial tiene que someterse a un doble control: al de la Administración general y al del Capítulo provincial. La mayoría de las Provincias empiezan por la autoevaluación de la Administración provincial, que luego es revisada por el resto de los miembros del Capítulo provincial.

- Por muy importante que pueda ser la evaluación del Capítulo provincial respecto a la labor de la Administración provincial, es solamente una parte de la función evaluativa del Capítulo provincial. Éste evalúa toda la Provincia, y también autoevalúa su eficacia como capítulo provincial.

- Las evaluaciones sirven para algo sólo en la medida en que se hagan con rigor y como base del cambio.

2.10 *Funciones de colaboración entre la Administración provincial y el Capítulo provincial* La labor del Capítulo provincial no debe ser considerada nunca como labor de dos grupos: de la Administración provincial y del Capítulo provincial como labor

independiente. La labor del Capítulo provincial es una colaboración efectiva de los miembros elegidos con los de derecho.

- Un desarrollo interesante de los años más recientes es el esfuerzo hecho por las Administraciones provinciales para estar en contacto con los demás miembros del Capítulo provincial a lo largo del año. Ayuda a los miembros de la Administración provincial tener informados a los demás miembros del Capítulo provincial sobre el trabajo de la Administración provincial, especialmente a la hora de llevar a su cumplimiento las notas, recomendaciones y otras decisiones del Capítulo.

- Compartir la información exige también una respuesta por parte de los Capitulares.

- Los informes preparados por la Administración provincial para el Capítulo provincial son de un valor inapreciable, tanto para dar una visión de conjunto de la Provincia, vista en la perspectiva de la Administración provincial, como para sugerir orientaciones para el futuro.

- Algunas ventajas de un adecuado informe de toda la Administración provincial son promover el trabajo en equipo de la Administración provincial misma, mostrar los puntos de consenso y servir como ejemplo de colegialidad.

2.11 *Preparación del Capítulo provincial* Muchas Provincias han organizado una comisión preparatoria, elegida o decidida sin elección, como una ayuda muy valiosa para la preparación del Capítulo. Ordinariamente, un miembro de la Administración provincial está incluido como integrante de esa Comisión preparatoria. Hay que señalar que la necesidad de la preparación adecuada es tan urgente en una Provincia pequeña como en una con gran número de religiosos.

- La preparación más eficaz para el Capítulo compromete a toda la Provincia. Es de una ayuda inapreciable para la Comisión preparatoria que se estudie en comunidad un material previo informes, borradores de estudio, propuestas, y que ese material sea renovado y enriquecido adecuadamente.

- El Capítulo mismo es el que determina la agenda, pero su preparación es una de las funciones principales de la Comisión.

- Aunque todos los miembros de la Provincia tienen la oportunidad de presentar propuestas al Capítulo, el trabajo de éste no se limita a las propuestas presentadas. El Capítulo mismo, por medio de la Comisión preparatoria, toma la iniciativa para asegurar que sean revisados los objetivos de la Provincia, puestos a punto y debidamente clarificados; que se evalúe la vida y el trabajo de la Provincia; que se cumplan las decisiones de los Capítulos anteriores, o que sean modificadas dichas decisiones o anuladas; y que la agenda sea ágil.

- Es deseable que cada Capítulo concentre sus esfuerzos en un tema único, de acuerdo con las necesidades coyunturales de la Provincia.

2.12 Lugar, duración y frecuencia El Capítulo es una experiencia de la Comunidad provincial. Por eso hay que crear los detalles que permitan la oración, la reflexión, la discusión y la decisión del mismo Capítulo como comunidad. El Capítulo debe reunirse en el tiempo y lugar más adecuados. El tiempo y el ambiente son importantes para que los Capitulares puedan centrar su atención en los temas que realmente interesan en la línea del trabajo del Capítulo.

- Es un gran valor que los Capitulares lleguen a vivir sintiéndose comunidad.

- Una señal de que la actividad de los Capítulos provinciales va en aumento es que en la mayoría de las Provincias tengan más de una sesión al año.

2.13 *Manual de procedimiento A* muchas Provincias les ha sido muy útil preparar un manual de procedimiento para asegurar un funcionamiento ágil del Capítulo sin tener que discutir el procedimiento mismo cada año.

- Este manual de procedimiento es importante si tenemos en cuenta la renovación frecuente de los miembros del Capítulo provincial.

2.14 Se *está consiguiendo una mayor habilidad a la hora de conseguir unas comunicaciones efectivas en los encuentros* Desarrollando el arte de escuchar. Sumando nuestras reflexiones al conjunto. Expresándonos con sencillez y claridad, sin agresividad sin tratar de mantenernos a la defensiva. Teniendo la seguridad de que

todos participamos y de que nadie e excluido. Esto presupone que toda los miembros asistan a todas las sesiones de la Asamblea general. La experiencia demuestra que cuando in miembro del Capítulo se le encarga de la secretaría del Capítulo, se limita la participación en las discusiones el Capítulo. Por eso muchas provincias haz resuelto el problema asignando es, tarea a personal auxiliar. Puesto que el presidente está necesariamente excluido de la discusión de un tema, los Capítulos tienden a tener más de un presidente, para que así todos puedan participar en las discusiones. Se ha visto en algunas Provincias que ayuda mucho acudir a personas auxiliares a consultores.

2.15 *Los Capítulos tienden a orientarse en la acción*. Se pone el acento en lo que los Capitulares como tales deben hacer, no en lo que deben hacer los demás.

- Los Capitulares son conscientes de que deben ser exigentes consigo mismo: antes de serlo con los demás.

- Se pone el énfasis en lo que los Capitulares se comprometen a hacer ello: mismos, no en lo que otros la Administración Provincial, las comunidades o los superiores deben hacer.

- Cuando da orientaciones para la Provincia, el Capítulo se esfuerza en determinar de qué forma sus miembros pueden ayudar a los demás a cumplir sus responsabilidades, no simplemente a señalarlas. El Capítulo intenta convertirse en un instrumento de ayuda.

- La discusión no centra con exclusividad el trabajo del Capítulo, aunque una discusión en profundidad sea necesaria para la toma de decisiones y para la acción.

- El Capítulo tiene, entre sus misiones, la de desarrollar estrategias para el cumplimiento de las decisiones, con el debido cuidado para no interferir en la responsabilidad del ejecutivo, que es la Administración provincial.

- El Capítulo tiene que actuar, aunque en la Provincia haya algunos religiosos, e incluso muchos, que se dejen llevar por la pasividad.

- El fácil recurso de nombrar una comisión para resolver un problema sólo se adopta cuando se ve como absolutamente indispensable.

2.16 *Los Capítulos deben esforzarse por llegar a un consenso* Puesto que la finalidad del Capítulo es alcanzar el mayor acuerdo posible entre los Capitulares a la hora de formular orientaciones para la Provincia, hay que poner el mayor esfuerzo en alcanzar un consenso en vez de solamente una mayoría.

- Consenso no quiere decir unanimidad, sino la aceptación general de una conclusión.

- El consenso exige apertura, oración, reflexión y consulta, y requiere tiempo, que permita una amplia discusión.

- Algunos piensan que un voto indicativo ayuda a la hora de orientar una votación final sobre un tema particular.

- Muchas abstenciones en una votación sobre un tema importante pueden indicar que la discusión del tema ha sido insuficiente, o que los miembros del Capítulo no reconocen la responsabilidad que tienen de alcanzar una posición definida sobre el tema.

- La fuerza del consenso consiste e que todos los miembros del Capítulo s comprometen en las decisiones de ese consenso. Cuando un Capítulo expresa clase de solidaridad, asegura un liderazgo efectivo en la Provincia. Si todos los miembros del Capítulo están d acuerdo sobre una necesidad para la Provincia, es más probable que todos los miembros de la Provincia sigan esta idea, apoyada por un grupo orientador.

- La unidad que busca el Capítulo través del consenso es una expresión de riqueza y de fuerza, más que de compromiso o debilidad.

2.17 *Los Capítulos tienden a se orientadores del futuro* La pregunta básica que la mayoría de los Capitulares se hacen a sí mismos es qué pueden hacer aquí y ahora para perfilar el futuro.

- El énfasis que se ponga en responder a esta pregunta redunda en aumento y desarrollo de la Provincia, no precisamente en el solo problema de la supervivencia.

- La misión del Capítulo es construí la Provincia del día de mañana.

- Una de las funciones del Capítulo es la puesta al día de la legislación ya existente.

- Da mucha vitalidad al Capítulo con centrar los esfuerzos más en los recursos de la Provincia y en su potencial que en hablar de las limitaciones, dificultades y obstáculos.

-Es más importante hablar sobre lo que tenemos que sobre lo que nos falta.

- Ser orientadores del futuro significa mirar hacia adelante y guiar (más que esperar a verse guiados por) los acontecimientos.

2.18 *Los Capítulos son ahora más sensibles al lenguaje* Una de las misiones fundamentales del Capítulo es encontrar los mejores caminos para expresar las decisiones a la hora de redactarlas.

- Aunque la función del Capítulo no es a redactar documentos, las decisiones del e Capítulo deben ser formuladas por escrito como una ayuda para la acción.

- Los documentos escritos de los Capítulos deben ser prácticos e inteligibles para que sean eficaces.

- Los miembros de la Provincia que no son Capitulares deben tener la posibilidad de encontrar en los documentos del Capítulo la respuesta a la pregunta: "¿Qué se nos pide?"

- Muchas Provincias tienen unos términos precisos y bien definidos para las decisiones del Capítulo: estatuto, declaración, recomendación, referencia, decisión, informe.

2.19 *Actuación después del Capítulo*

a) Cumplimiento de las decisiones

- Los miembros del Capítulo deben mirar su papel como algo que tiene que continuar a lo largo del año: preparación, seguimiento.

- Los capitulares tienen la responsabilidad de trabajar para la realización de las decisiones tomadas por el Capítulo provincial, no solamente en sus propias comunidades, sino, en la medida en que sea posible, en toda la Provincia.

- La Administración provincial debe encontrar una fuerte ayuda en los demás capitulares.

- Por sus actitudes, los Capitulares contribuyen a crear un sentido de vitalidad y movimiento en la Provincia.

- Ordinariamente, el Capítulo lo mismo que cualquier otro encuentro bien preparado, para estudiar puntos clave es una gran experiencia para los participantes. Pero los informes que salen del Capítulo, por muy bien formulados que estén, no pueden llegar a transmitir a los no asistentes la experiencia total que se ha vivido en el Capítulo. Los Capitulares deben encontrar el medio eficaz para comunicar a los demás la experiencia positiva y esperanzadora del Capítulo.

- Lo importante no es solamente la participación de las ideas, sino también compartir los sentimientos.

b) Una comunicación rápida

La mayoría de las Provincias comunican las decisiones inmediatamente, dejando bien claro que las decisiones deben ser ratificadas en último término por la Administración general para que se conviertan en definitivas.

- La razón para esta inmediata comunicación de las decisiones del Capítulo a la Provincia es asegurar que el trabajo del Capítulo sea conocido lo antes posible por las comunidades, de tal manera que el cumplimiento de las decisiones del Capítulo empiece inmediatamente.

- Una comunicación inmediata y oficial posibilita a los miembros del Capítulo hablar libre y abiertamente acerca del Capítulo mismo.

c) Autoevaluación

En los años recientes los Capítulos se han hecho cada vez más sensibles al impacto en la vida de la Provincia. Y en muchos casos ha nacido de ahí una fuerte autoevaluación.

- La mayoría de los Capítulos orientan esa autoevaluación continua en torno al tema de hasta qué punto se han cumplido las decisiones del Capítulo y sobre si trata realmente el Capítulo sobre puntos clave.

- La evaluación, por tanto, tiene una doble vertiente: lo que los capitulares han hecho durante el Capítulo, y si lo que han hecho tiene un valor real para la Provincia.

- Las Provincias que celebran solamente una sesión anual del Capítulo tienen una gran ayuda en esta evaluación sobre el impacto del Capítulo a lo largo del año, ordinariamente a través de los Superiores.

- Hay un acuerdo general en que la valoración del pasado es una condición necesaria para preparar bien el futuro.

Stephen Tutas SM

Traducción del inglés

Emilio Ortega SM

Capítulos marianistas (Administración, Autoridad, Composición mixta, Dirección, Justicia y paz, Participación)

Caridad

Al Liebe • *Fr* Charité-Amour • *Ing* Charity-Love • *It* Carità-Amore •Jap Ai

La Compañía de María es una manifestación del amor de Dios

Los vocablos caridad y amor, que a menudo se identifican (luego veremos sus matices), nos colocan ante la clave de la persona y de la historia.

El hombre busca una "razón de amor" por dos motivos: primero, porque la necesita para hallar una explicación a su propia vida, una razón que le dé autoestima y autovaloración; existo porque alguien me ama. Y segundo, porque la felicidad que busca, la "salvación" que desea (el impulso soteriológico es, para San Agustín, el más hondo de los que dinamizan al hombre desde su interior) están unidas indisolublemente al amor; sólo siendo amado y amando puedo ser feliz.

Así, autorrealización, felicidad, salvación, son la concreción del amor de alguien hacia mí. Si esto fuera imposible para mí y para todos, deberíamos concluir que no existe el amor.

De esta manera yo, hombre, vivo la más profunda liberación interior frente al azar, a la fatalidad, a la lucha ciega por la supervivencia y la dominación. La verdad del amor me libera para vivir el amor.

Martin Buber ha podido ofrecernos una especie de concepción cósmica así: el amor es un mar infinito en el que se bañan todos los seres; el amor es, existe; el hombre está inmerso en él y puede abrirse al amor o cerrarse al amor que lo envuelve, ser esponja que se empapa o canto rodado que se alinea seco en el cauce del agua.

La verdad, la salvación o liberación, la vida y el amor, tienen un solo nombre para el creyente cristiano: Jesús, Hijo de Dios, hecho Hijo de María para la salvación de los hombres.

Así, el amor ha irrumpido en el mundo, se ha hecho visible, palpable, imitable en la persona divina y humana de Jesús (1Jn 1,1-4).

En esta plenitud de los tiempos marcada por la aparición del Salvador Jesús, ha tenido lugar la inundación del Espíritu Santo, el Espíritu de Amor que procede del Padre y del Hijo. Él llega al interior de los corazones constituyéndose en ley viva de los creyentes: "La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rom 5,5; Const 1891, art 303).

Para la visión de fe de la Biblia, la historia se desarrolla en tres momentos simultáneamente contemporáneos y sucesivos en los que Dios actúa y se manifiesta como una fuerza gigantesca, no aplastante y sí liberadora, de amor: Dios crea, Dios redime y salva, Dios santifica.

En esta corriente divina y en este "trabajo" (Jn 5,17) de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, se ubica la Iglesia. Cristo la envía a realizar su proyecto: "Reunir en uno a todos los hijos de Dios que están dispersos" (Jn 11,52). E invita a todos: "Venid también vosotros a mi viña" (Mt 20,7).

Y aquí halla su lugar y su razón de ser la Compañía de María. El padre Chaminade afirma en el tono enfático de la *Carta a los Predicadores de Retiros* del año 1839: "Nuestras obras están totalmente basadas en la caridad" (n 1. Véase también 22-VII - 1839, n 2). La aprobación por parte de la Iglesia de la SM en 1865 ha venido a autenticar la naturaleza carismática teologal de la *Pequeña Compañía de María:* en ella aparece el amor salvador de Dios, nos dijo la Iglesia.

La Compañía de María, pues, nace del amor de Dios, manifiesta el amor de Dios y se propone vivir el amor de Dios hacia Dios mismo y hacia los hombres, hacia la creación total. Y lo hace por Cristo, en Cristo y según Cristo, en un seguimiento radicalmente cordial.

Toda nuestra *Regla de Vida* se resume, como "la Ley y los Profetas" en los dos mandamientos: amor a Dios y al prójimo. Todos nuestros compromisos y votos tienden a posibilitarnos la caridad profunda (RV, 114).

1 El amor en la Sagrada Escritura

Hay una correlación, una integración entre la naturaleza y la revelación divina. El hombre está hecho para la Palabra y la Palabra para el hombre (1Cor 2,7). Esta correlación alcanza su realización máxima y perfecta en el Logos hecho carne, en Jesús, Hijo de Dios y "nacido de mujer" (Gál 4,4).

El enunciado anterior tiene importancia capital aplicado al hombre como ser que ama. El amor que exige la revelación divina debe ser un amor humano, un amor que pueda ofrecer el hombre, ayudado siempre por Dios. El hombre (hombre-mujer) no debe dejar de serlo para amar. Esto significa que amará con su cuerpo, con su alma, con su espíritu, con su pequeñez y su grandeza. Este es el amor del que habla la Biblia; a veces se ha olvidado (por los que más proclamaban el humanismo o bien la pureza absoluta de la "fe") la naturaleza del hombre.

1.1 *El amor en el Antiguo Testamento* Los autores del Antiguo Testamento parten del concepto profano e inmanente del amor y de su experiencia para llegar al concepto religioso y teológico. El concepto profano "afecta ante todo a las mutuas relaciones de los sexos y después a las relaciones de los padres con los hijos, del amigo con el amigo, del amo con el esclavo y, en general, a las relaciones de la vida social" Es este amor natural el que analógicamente va a servir para hablar del amor religioso y teológico; es decir, el amor cuyo objeto es Dios mismo y las personas y cosas por Dios. "La razón es que resulta más fácil llegar al contenido de la idea del amor en la esfera inmanente, y medir después de acuerdo con ella la extensión de las afirmaciones religiosas sobre el amor" (KITTEL, *Diccionario teológico del NT:* Caridad, Ed. Fax, Madrid, 1974, pág. 23).

El mismo autor continúa: "El AT describe el amor fundamentalmente como un sentimiento espontáneo (Jr 31,20) que impulsa al don de sí mismo (Lv 19,18.34) o, si se trata de cosas, impele a la posesión del objeto que excita el sentimiento, o a llevar a cabo la acción en la que se encuentra el placer. El amor es una fuerza anímica inexplicable encerrada en la persona (Dt 6,5). Se ama con todo el corazón y con toda el alma y con todas las fuerzas (Dt 6,5;

13,4) cuando se le concede su derecho al sentimiento amoroso. El amor y el odio son los dos polos de la vida (Eclo 3,8; 9,6). A la base natural del amor que descansa ciertamente en la sexualidad, corresponde evidentemente el que la fuerza amorosa se dirija a las personas...” (KITTEL, ib págs 21-23).

De hecho, al amor sexual está dedicado el hermosísimo *Cantar de los Cantares* y el amor sexual es tema nuclear en la vida de los Patriarcas (Gn 24 y 29), de la institución del matrimonio (Gn 2,23-24), de la historia de la humanidad en sus sucesivas generaciones. Pero el AT no cae en el culto idolátrico de la fertilidad. El amor en el AT no es delirio *(eros),* sino voluntad y acción. Se integra en el hombre y su destino.

Pero también habla el AT del amor de amistad, del amor paternal y maternal, amor al pobre, al emigrante, al esclavo, hasta el pecador. Entonces el amor es gracia, misericordia, bondad, compasión.

El hombre según el AT ama a Dios y Dios ama al hombre y llegan a la amistad y a la Alianza, que exige la lealtad del vasallo y la entrega fiel del cónyuge (Os 2).

1.2 *El amor en el Nuevo Testamento* Todo el AT ha preparado la plenitud de los tiempos en los que se manifiesta “hasta el colmo” Un 13,1) el amor de Dios. “Se hizo visible la bondad de Dios y su amor por los hombres con el Espíritu Santo que Dios derramó copiosamente sobre nosotros por medio de nuestro Salvador, Jesús el Mesías” (Tit 3,4-6).

Jesús es simultáneamente el don y manifestación máxima del amor de Dios, la persona en quien culminó soberanamente el amor y el Maestro que “reclama la decisión y la entrega a Dios con tal incondicionalidad que los oyentes se asustan” (KITTEL, o.c., pág 108).

En los sinópticos, Jesús traduce el amor a Dios en imitación (Mt 5,44-45), fidelidad (5,20), hacer la voluntad del Padre (6,10s).

El amor a Dios, en Jesús, supone amor al prójimo: no ofenderlo (Mt 5,22), ser auténtico (5,24), no vengarse (Mt 5,38s), hacer el bien (5,43s), no condenar (7,1s), volcarse con los pobres, enfermos,

hambrientos, encarcelados, niños (Mt 25,31-46), amar a los enemigos (Mt 5,43s; Lc 6,32s).

Para Jesús, amar es salvarse; es decir, la salvación es el amor. Jesús exige una vida que gira toda ella sobre el amor. Y el premio eterno del amor es el amor: sentarse a la mesa de la amistad y "comer el pan en el Reino de los Cielos" (Lc 14,15).

Jesús crea una situación nueva en las relaciones del hombre con Dios: Jesús inaugura el "tiempo del perdón" que origina una nueva vida de amor.

Pero también inaugura un orden nuevo entre hombre y hombre: "Sed misericordiosos como vuestro Padre celestial es misericordioso" (Lc 6,36). No amar, no perdonar como Dios ama y perdona, es excluirse de este nuevo orden.

En Jesús aparece también el "amor privilegiado" de Dios a su Hijo Jesús (Mc 12,6; Mt 17,5), pero a quien pide el sacrificio de su vida. Cuanto más ama Dios, a más elevación llama en su amor y seguimiento. "De esta manera Jesús se convierte en el fundador del nuevo Pueblo de Dios; en la actitud que se tome frente a Él se decide la pertenencia al mundo futuro" (KITTEL, o.c., pág 121).

En la edad apostólica, Juan, Pablo y Santiago centrarán el precepto del amor cada uno en algún aspecto de los subrayados por el mismo Jesús. Lo harán partiendo de la experiencia evangélica de la Iglesia apostólica animada por el Espíritu. Para la Iglesia, siempre el amor ha sido el supremo valor moral.

2 Caridad y amor: amor sobrenatural y natural (Teología y antropología del amor)

2.1 *"El amor procede de Dios"* (1Jn 4,7). Esta afirmación es muy amplia, sobre todo si tenemos en cuenta toda la gama de amores que existen: amor físico, sexual; amor fraternal; amor maternal; amor de amistad; amor a los demás; amor a Dios. La afirmación escriturística debe aplicarse a todo amor. Tanto el *eros* como el *ágape,* el amor natural y el amor sobrenatural, todo amor, nace de Dios.

Pero surge fácilmente una distinción fundamental: hay un amor que viene directamente de Dios, por la acción de su Espíritu, y hay un amor (deseo, atracción, gusto, apetito, afecto, pasión, aspiración) que aun reconociendo en Dios a su primer origen como creador de la posibilidad de amar, nace directamente de la naturaleza humana. Se trata del amor sobrenatural y del amor natural, respectivamente.

El amor sobrenatural purifica el natural y lo hace más universal, profundo, trascendente y magnánimo. Para el amor sobrenatural suele reservarse (aunque no estrictamente), desde San Agustín, el vocablo caridad; en éste no hay mal ni desorden; en el segundo, el amor natural, que pasa por el filtro de la naturaleza, puede haber desorden y mal, puede darse pecado, por su objeto, fin o circunstancias.

Atendiendo al estudio que se haga del amor, hay, pues, una antropología (o psicología, pedagogía, filosofía) y una teología del amor.

El padre Chaminade, cuando habla del amor, se mueve en esta línea de la distinción entre el "amor de caridad" *(amour de charité o* amor teologal) y amor natural.

Para el padre Chaminade no basta el amor natural, pero no prescinde tampoco de él. Más bien lo que propone es purificarlo, fortalecerlo y universalizarlo con el amor sobrenatural. Éste debe tener claros sus motivos, su origen y sus fines teologales: "*Cen'est pas qu'il ne soit permis d'aimer le prochain pour ces sortes de raisons (naturelles)... Pour que cet amour du prochain soit un amour de charité il faut qu'il soit fondé sur les rapports que le prochain a avee Dieu*..." *(Notes sur l'amour de Dieu,* EF II, n 677).

"L'amour de Dieu et l'amour du prochain ont le même motif: c´est Dieu qu'on aime pour lui-même, c'est Dieu pareillement dans le prochain. L'un (de ces) amours ne peut pas être sans l'autre; on les possède l'un et l'autre dans le même degré; tous deux ont leur racine en Dieu même; tous deux appartiennent également à la charité" *(ibidem, II,* n 677).

2.2 *La vocación humana al amor* Cuando el artículo 1 de nuestra *Regla de Vida* nos señala como meta de la vida marianista "tender juntos a la perfección de la caridad" (EF, I, 447), nos propone la meta común a todo hombre, cristiano y consagrado: hacer realidad

en nuestra vida los dos mandamientos que resumen la Ley, los Profetas y todas las reglas de vida y tratados de vida espiritual, mandamientos que son amor a Dios y al prójimo. "El amor es la vocación fundamental e innata de todo ser humano" (Juan Pablo II, FC 11).

La historia de la humanidad ha sido la historia de la lucha entre la "civilización del amor" o fraternidad y la "civilización de la beligerancia" o agresividad. Cristo es la paz porque es Dios-amor. El seguimiento de Cristo es ponerse con Él de parte del amor, de la verdad, de la libertad. Ante la dialéctica del terror, de la violencia, del odio, del egoísmo, el cristiano se muestra pertinaz, obstinado en el amor, el perdón, la solidaridad, el servicio. *Vincit malos pertinaz bonitas* (Séneca; Rom 12,21); H. CARRIER, SJ: *Una civilización del amor... ¿Proyecto utópico?,* en la XII Asamblea general de Caritas internationalis).

La *Regla de Vida* vale, pues, en cuanto señala un camino evangélico, cristiano del amor a Dios y a los demás, y en cuanto lo posibilita. El examen final versará sobre si el marianista supo amar.

2.3 *Aprender a amar* San Agustín dirá: *Duo amores fecerunt duas civitates.* La Ciudad de Dios (de justicia, verdad, libertad) se edifica sobre el amor a Dios; un amor que exige discernimiento, porque no todo lo que se presenta con caracteres de amor a Dios lo es. El mismo San Agustín añade: *Quare discretio signorum discretio amorum est (De Civ. Dei).* La ciudad de los hombres o terrena (de injusticia, mentira, desunión, opresión) se edifica sobre el egoísmo.

El amor auténtico a Dios, a los demás, a sí mismo, y a la creación exige discernimiento, purificación, ascesis, mortificación: "Traer desnudez y vacío y pobreza por Jesucristo" [San Juan de la Cruz, Ms 12.944 (132), relación de Sor Magdalena del Espíritu Santo]. La negación de sí mismo (Mt 16,24) es condición indispensable para seguir a Cristo y construir con Él su Reino.

Toda la vida del hombre es un aprendizaje del amor para llegar a ver el mundo con los ojos de Dios y amarlo con el corazón de Dios. Amar es un arte que se aprende amando. En la naturaleza se ha producido un desorden, el pecado (tan enigmático en sus orígenes), que es lo opuesto diametralmente al amor. Dios en la Historia de la

Salvación va substrayendo al hombre a lo que no es amor (A. SALAS, *Catecismo bíblico para adultos,* Madrid, 1978, pág 234). La liberación del "no-amor" y la apertura al amor es la salvación y es una liberación.

2.4 *La vida religiosa es "una pasión de amor"* Gregorio Marañón define la vocación religiosa como "una pasión de amor" (Gregorio MARAÑON, *Vocación y Ética* Austral, n 661, Madrid 1969, págs 19-20). "Con ello manifiesta la totalidad de la entrega, la inmediatez de la persona amada y la absoluta gratuidad en la autodonación". Es la oblatividad hasta el holocausto.

Los consejos evangélicos, tal como Cristo los vivió y nos los presentan la Iglesia y la *Regla de Vida* (los tres, no sólo el de castidad), son la expresión cumbre del amor, el amor total; no son "medios", son la epifanía del amor (cf Severino María ALONSO, *Una pasión de amor,* en rev "Vida religiosa", 1 de mayo de 1985).

Teniendo en cuenta que "la capacidad de amar y de ser amado es la dimensión más honda y constitutiva de la persona humana" y que el amor es un enorme potencial de realización o de destrucción, se comprende la importancia de la dimensión afectiva del religioso desde su primera formación hasta la muerte.

El seguimiento de Jesús conduce a una identificación afectiva permanente y total con Él. (Ésta es la perspectiva de todo el cap 2.° de la RV, que culmina en el art 33.)

La dirección, acompañamiento, discreción de espíritus y del Espíritu, la ascesis, la mística, todo tiene como razón de ser el llegar a amar con la hondura y transparencia de Jesús. "*Comenta J.C. a-t-il jugé? Qu'est-ce que J.C. a désiré? Qu'a-t-il aimé, et comment a-t-il aimé? Quels ont été ses sentiments et ses dispositions? Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Jesu*" (EF, I n 442).

Aquí radica la razón de vida o muerte de la Compañía de María.

3 Amor a Dios

En la búsqueda de Dios el hombre peregrina *movido* por un deseo y esperanza de encontrarlo e *iluminado* por el conocimiento que le proporciona la fe (Heb 11,27). El amor consiste en elegir libremente

el bien y hacerlo suyo y entregarse a él en un intercambio misterioso de egoísmo y generosidad (eros y ágape), de aceptación y de entrega. Toda la vida espiritual gira en torno a la fe que ama y espera (JUAN PABLO II, *Acto en honor de San Juan de la Cruz*, Segovia, 4-XI-1982).

"El amor viene de Dios" (1Jn 4,7).

¿De dónde le nace al hombre su amor a Dios? La respuesta la encontramos en Jn: "El amor viene de Dios". En el hombre hay una capacidad natural de amar, pero es Dios quien crea esa capacidad y quien hace posible su ejercicio tanto hacia él mismo como hacia los demás. Es Dios quien nos comunica su propio amor por su Espíritu. El padre Chaminade destacaba el origen divino de la caridad citando Rom 5,5: *Caritas Dei diffusa est*..., Rom 5,5 es un texto caro a la tradición espiritual marianista. El padre Simler lo citaba en el art 303 de las Constituciones de 1921 en el inspirado capítulo 30: Las virtudes características de los hijos de la Compañía de María.

El Espíritu Santo es el amor mismo del Padre y del Hijo y un don inapreciable que nos ha merecido Jesús. Así nuestro amor a Dios es al mismo tiempo un don de Dios y el mayor signo del amor que Dios nos tiene. Amar a Dios es ya efecto del amor de Dios a nosotros, como el arrepentimiento de nuestros pecados es la más grande señal del perdón de Dios. Sentir amor y arrepentimiento es estar ya tocado por la mano de Dios que se adelanta, que nos "ama primero" (1Jn 4,19; Rom 5,8). Es abrirse al mar de amor divino que nos engloba.

3.1 *El amor filial y de amistad a Dios es la máxima experiencia y enseñanza de Jesús* La experiencia humana fundamental (mayor que cualquier otra) del Hijo de Dios hecho Hijo del Hombre, "nacido de mujer" (Gál 4,4) ha sido llamar a Dios *Abba,* Padre, y haber mantenido sentimientos y actitudes filiales hacia el Padre desde la cuna a la cruz. En cuanto hombre, Jesús amó a Dios como Hijo, oró, dialogó, obedeció. El Padre lo presenta, como tal y revestido de autoridad: "Este es mi Hijo amado... Escuchadle" (Mt 17,5).

El primer valor que Jesús como Maestro nos enseña y como Salvador nos transmite y comunica es su experiencia personal de la filiación divina y de su identificación afectiva con el Padre: "Padre nuestro" (Mt 6,9). "Sed misericordiosos como vuestro Padre es

misericordioso" (Lc 6,36). (cf J. JEREMIAS: *Le message central du Nouveau Testament,* Ed. du Cerf, Paris, 1976).

Sentirse hijo de Dios debe ser, en consecuencia (puesto que es el primero y mayor fruto de la salvación que nos ofrece Jesús), la primera y mayor necesidad del corazón humano, lo sepa o no explícitamente el mismo hombre. Si el hombre pudiera satisfacer todas sus otras necesidades básicas y aun superfluas y no la de sentirse hijo de Dios, quedaría insaciablemente hambriento y necesitado.

Descubrir, gustar y vivir la filiación divina es el objetivo fundamental de la evangelización. Es "lo único necesario". Esto hace decir a Santa Teresa: "Sólo Dios basta". Éste es el primer objetivo de la formación para la vida religiosa.

La filiación y la amistad son une forma analógica de describir nuestra: relaciones con Dios. En realidad somos, respecto de Dios, más que amigos, más que hijos; Dios lo es "todo para nosotros. El diálogo directo, filial y de amigo de nosotros con Dios y de Él con nosotros es posible, como es posible el amor directo, sin intermediarios: *Deus potest immediate amari a nobis in hac vita* (Santo TOMÁS, 2.2., g 27,4). Hasta es posible, según los místicos, un diálogo diferenciado entre el cristiano y cada una de las Personas de la adorable Trinidad (SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual* 39,3.4.6; *Llama de amor viva* 1,15; 2,1).

El momento privilegiado, aunque no el único, de vivir la filiación y la amistad con Dios es la oración de contemplación. De ella dice el padre Chaminade: "Cuanto más se dedica a ella el religioso más se acerca a su fin (Const 1839 art 34; 1921, art 87; 1981 art 58). ¿Qué fin? La identificación con Cristo, hijo de Dios.

El padre Chaminade comenta los términos del Decálogo cuando manda "amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas) (EF I, n 449; EF I, n 463).

Un tal amor a Dios, un amor a Dios así produce "locuras de amor". Son los santos. Santo Tomás, siguiendo San Agustín y San Bernardo, dice: *Modus amandi Deum non potest determinari* (2.2, q 27, art 6). El padre Chaminade dice: "*Si nous ne sommes pas disposés de coeur à mourir pour la cause de Dieu, nous ne l'aimons pas*" (EF I, 463).

3.2 *Adoración y obediencia, frutos del amor a Dios* El descubrimiento y experiencia de Dios como persona lleva al cristiano a la contemplación, a la adoración y a la obediencia. En Dios sé- alían el poder, el saber, el amor así como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo forman una misma adorable Trinidad. Por tanto, la creación y la historia tienen un sentido, una dirección y un futuro que aparece maravillosamente en la salvación operada por Jesús.

El marianista tiene ante sí una llamada a lo "esencial interior" (art 55): pasar de esa afirmación teórica de Dios creador, salvador y santificador, pasar de esa "hipótesis" a una afirmación vital que brota de la experiencia interior. La meditación del Credo propuesta por el padre Chaminade tiene esta finalidad: la adoración y la obediencia a Dios y la inserción en su plan; Dios que crea, salva y santifica.

Adorar en fe, esperanza y amor conducen a creer en Dios y en su proyecto, a afirmar que se realizará pese a todos los enemigos, a comprometerse con Él radicalmente hasta dar la vida. Dios toma posesión de nuestra vida (RV 55).

El mundo está colocado ante el dilema de la obediencia humilde que nace de la fe que ama y espera y la rebelión suicida. El creyente adora y obedece. El ateo se rebela y traza su propio proyecto (cf TEILHARD DE CHARDIN, *Comment je crois* t 10 des *Oeuvres,* Paris, 1969, Ed. du Seuil, citado en *Nouveau livre de la Foi,* Le Centurion, Paris, 1975).

La espiritualidad chaminadiana ve en María a la primera cristiana que se hace servidora humilde y animosa del Altísimo: *Fiat* (Lc 1,38). Esto es eco fiel de Cristo: "Heme aquí que vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad" (Heb 10,7). "Mi alimento es hacer la voluntad de aquel que me envió y llevar a cabo su obra" (Jn 4,34). La búsqueda de la voluntad del Padre (RV art 29), cuando es sincera, no se evade de las mediaciones: Iglesia, Regla de Vida, Superiores. La obediencia sólo se explica por la comunión de amor de las voluntades (RV 31 y 32).

3.3 *Alabanza y celebración del amor divino* El padre Chaminade identifica el cielo con el amor pleno y perfecto de Dios: "El cielo no es otra cosa que amar a Dios y amarlo con amor único" (EF I, n 449, pág 602). Y dice también: "La pasión que debería predominar en nosotros, nuestra única pasión dominante, debería ser, en todas nuestras

acciones y en todas las circunstancias de nuestra vida, el amor de Dios" (NI 7,21). El *Cántico de los redimidos* (Ap 5,9; 19,3s) es un desborde del amor agradecido a Dios, la celebración litúrgica por excelencia del amor salvador de Dios Padre en Jesús y en su Espíritu. María celebró el amor de Dios con su *Magníficat.*

Esta vida futura comienza ya aquí en la tierra: "Cristo, presente en la Palabra y en los Sacramentos, nos asocia a la alabanza perfecta que tributa al Padre, por la fuerza del Espíritu, para la santificación de los hombres" (RV 49).

El camino espiritual se inicia en ver lo que hacemos por Dios; con el crecimiento de la experiencia espiritual y la liberación que nos aporta la gracia, la atención se centra en lo que Dios hace por nosotros: Dios se hace protagonista de nuestra vida, objeto de admiración, alabanza y celebración. El momento privilegiado es la contemplación de amor.

4 Amor a los demás

El padre Chaminade, siguiendo de cerca a Jn (1Jn 3,14s), afirma, al hablar del amor a Dios y a los demás: "Uno de estos amores no puede darse sin el otro; se los posee uno y otro en el mismo grado" (EF, II, n 677, tomado de *Notes sur l'amour de Dieu).*

Pero el modo de amar y de servir a Dios y a los demás deben gozar de la libertad de los hijos de Dios para que los motivos, los estilos y los medios respondan al momento evolutivo del hombre, del mundo y a sus necesidades. Admitir la invariabilidad es poner al hombre al servicio del sábado (Mc 2,27) y condenar al raquitismo la semilla evangélica (Mt 13,31s). Esto afecta a nuestro apostolado.

Los capítulos de nuestras sucesivas *Reglas de Vida* dedicados al amor fraternal y al apostolado, muestran expresivas diferencias entre 1839 y 1983. En cada momento han nacido de la caridad teologal, pero, según los sucesivos momentos históricos de la visión del hombre, del mundo y de la Iglesia, iba enriqueciéndose con nuevos aportes de la Teología, de las ciencias humanas (antropología, psicología, sociología) y de la experiencia y situación histórica; por ejemplo, el trabajo por la justicia en la RV 83, arts 5,16 a 5,24.

4.1 *El espíritu de familia o amor fraternal* En nuestros escritos de familia, ya a partir de nuestro Venerable Fundador, el amor entre los hermanos ocupa un espacio muy destacado. En la Compañía de María la práctica de la caridad fraterna recibe generalmente el nombre de espíritu de familia (RV 35). "Desearía que la unión entre los miembros del Instituto fuera uno de los caracteres propios del Instituto", decía el padre Chaminade en 1822 en el retiro de Saint (EF II, 656).

El acento de sinceridad y profundidad que logran los sucesivos textos de nuestras Constituciones dedicados a las relaciones de los hermanos entre sí es constante y admirable. Particularmente amados en nuestra tradición han sido los artículos 303 y 304 de las Constituciones de 1891, inspirados en parte en los de 1839.

La RV de 1983 comienza su capítulo dedicado a la "Comunión de vida" por una ubicación bíblica inspiradora al referir la comunidad marianista a "la primera comunidad de discípulos de Jesús unidos a María y llenos del Espíritu Santo" (art 34). Hay elementos nuevos que responden a la espiritualidad comunitaria general en la Iglesia: crecimiento en los dones recibidos (art 39), discernimiento (42), nuevos matices de las relaciones con el exterior (43) y del ejercicio de la autoridad (44 y 45).

La base de partida para la creación del espíritu de familia para el padre Chaminade es el "Cuerpo Místico" de Cristo: *Tous les prédestinés, depuis le commencement du monde, ne doivent former qu'un même corps, qu'on appelle le corps mystique de Jésus Christ et dont Jésus-Christ est le Chef. C'est entre les Frères une communion de vie, de mouvement, d'esprit: c'est l'Esprit de Jésus-Christ qui vivifie tous les membres du corps mystique de Jésus-Christ. Notre union est toute au nom de Jésus et de Marie; en leur nom, nous voulons multiplier les chrétiens. Tous ceux qui s'uniront à nous pour cette oeuvre seront amenés, conduits par les mêmes vues, le même esprit; nous n'aurons tous que les mêmes interêts. N'y aura-t-il jamais aucune discorde?* (EF I, n 89, págs 117-118). Sus alusiones al *cor unum et anima una* son frecuentes y vigorosas.

Para el padre Chaminade, el lugar de encuentro y comunión entre los marianistas es Cristo y la misión evangelizadora: *Dehors ceux qui n'ont pas le même esprit, les mêmes vues, les mêmes intérêts,*

dehors, dehors (Ef II, 676 y 284). Esto mismo se reafirma en la actual RV (arts 34, 37, y 41 especialmente, y 21).

El padre Simler sigue de cerca al Fundador: *Le moyen par excellence de promouvoir l'esprit de famille c'est de développer dans la société l'esprit religieux; c'est en effet en notre qua lité de religieux que nous formons une famille* (P. SIMLER, Circular n 87 10 de julio de 1901, n 12).

En efecto, nada puede unir tanto los hermanos y reparar las posible; decisiones como el motivo trascendental de Cristo y la vocación a anunciarlo, a construir el Reino. Ante este absoluto, todo lo demás se relativiza. Para quien absolutiza lo relativo (raza, edad, cultura, sexo, ideología afectividad), le es inalcanzable la liberación suprema de Cristo muerto y resucitado.

Hoy en día vemos la pluralidad de modelos o proyectos de Iglesia, de vida religiosa, de Compañía de María que cada uno abriga. Nuestro encuentro y comunión se dan en Cristo y si Evangelio, en la Iglesia de Pedro y en nuestra Regla de Vida actual. O mejor aún, en la búsqueda humilde de verdadero Dios, de la verdadera Iglesia, de la verdadera SM. Sólo el Espíritu "lleva a la verdad completa (Jn 16,13) y es Él el que lleva, quien conduce al que se deja conducir en la humilde búsqueda de la verdad.

El amor fraternal vivido en torno Cristo y a María puede considerarse un fin de la vida religiosa marianista, pero al mismo tiempo es el primer medio de evangelización (RV art 67).

La *Regla de Vida* nos recuerda también que todo nuestro apostolado está condicionado y potenciado por el amor fraterno: "La señal por la que conocerán que sois discípulos míos será que os amáis los unos a los otros" (Jn 13,35; RV 33).

4.2 *El espíritu misionero nace de la fe en Cristo y del amor a Él*
San Marcos señala los dos momentos sucesivos de la llamada y envío de los apóstoles de Cristo, momentos que desde entonces no perderán simultaneidad: "Subió a un monte y, llamando a los que quiso, vinieron a Él y designó a doce para que lo acompañaran y para enviarlos a predicar" (Mc 3,13-14). En efecto, formar una comunidad cristiana en torno a Cristo, celebrar los sacramentos, orar, amar ("Ser por el amor -como Teresa de Lisieux- el corazón de la Iglesia") es ya misión, envío a

anunciar la salvación y, como subraya San Agustín, tiene siempre valor universal, católico, aunque se haga en un rincón del globo, o en las horas ocultas de la madrugada o de la tarde. La misión comienza desde cuando cada uno abre su corazón al Evangelio de Jesús.

El amor a Cristo es, pues, lo que une a los marianistas entre sí y lo que los mueve a prestar el mejor servicio a los hombres, que es anunciarles a Cristo. El espíritu misionero nace de la fe en Cristo y del amor a Él (5.21s).

Las *actitudes marianistas ante el mundo* y ante las realidades históricas han variado profundamente entre nosotros desde el Concilio. Las constituciones *Lumen gentium* (LG) y *Gaudium et Spes* (GS), especialmente sobre la Iglesia y sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, respectivamente, y los decretos y declaraciones *Perfectae caritatis* sobre la adecuada renovación de la vida religiosa-, *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los laicos, *Dignitatis humanae* -sobre la libertad religiosa-, *y Ad gentes* -sobre la actividad misionera de la Iglesia, han tenido marcada influencia en las Constituciones de 1967 y 1983, es decir, en nuestra vida marianista de los últimos años. La sintonía profunda con la Iglesia alimenta y purifica nuestro espíritu misionero.

El actual artículo 11 *(Presencia en el mundo y discernimiento)* es denso, inspirador, urgente desde la caridad de Cristo. El capítulo 5 de la RV lanza a los marianistas a la acción evangelizadora y vincula fuertemente la vida de fe y el anuncio del Evangelio a la creación de comunidades de fe (art 71), a la inserción en las culturas (72), a la promoción de la justicia y la paz (5.16s) y a la defensa de la dignidad humana (72). Esto se hace realidad en los empeños concretos y cotidianos en todos los continentes, países y lugares. Si se vive proféticamente se producirán necesariamente mártires. Pero ¿qué se puede hacer de esto sin amor?

4.3 *"Todos sois misioneros"* Al principio recordábamos las palabras del padre Chaminade: "Nuestras obras están totalmente basadas en la caridad". Es el momento de repetirlas ahora. El "todos sois misioneros" cobrará nuevo vigor y urgencia si se inspira en el documento conciliar *Ad gentes.* Sentirse "en misión permanente" (art 63) sólo puede darse cuando quema el fuego del amor de Dios hacia los demás, cuando "*Caritas Christi urget nos*" (2Cor 5,14). La

Compañía de María hoy adolece de debilidad en sus compromisos en África, Asia e incluso en América Latina, y no tiene ninguno en los países socialistas del Este, un mundo cuyas fronteras no cuentan para Cristo (Jn 18,36).

4.4 *Preferencia por los pobres* También en la Compañía de María, en el terreno de la maduración del amor, debe darse constantemente el paso del "yo" al "tú", a cualquier hombre, pero dé modo preferencial al necesitado, al pobre, al oprimido, al herido y enfermo, al pequeño y joven (que en el Tercer Mundo coincide masivamente con el pobre). Ojalá la RV fuera más contundente en el art 2.17, manteniendo la fuerza del 27, del 5.20 y otros. El Buen Samaritano debe ser el paradigma de la Compañía de María como lo es de la Iglesia (PABLO VI, el 7-XII-1965). Así como en el Samaritano el corazón tuvo la última decisión, obró por "corazonada", así también la Compañía de María amará verdaderamente cuando el corazón del marianista sienta el dolor ajeno y decida como el Samaritano (KITTEL, o.c., pág 113).

Dice Puebla: "Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral" (n 1134, fin).

Nuestro amor a María matizará nuestro amor a los demás, especialmente a los pobres, con "características maternas" (*Dives in misericordia*, n 15).

4.5 *La educación, una tarea de amor* La fuerza evangelizadora de la SM se aplica privilegiadamente (RV 5.10) a la educación de la juventud, campo en el que los marianistas hemos ofrecido, hasta ahora, los mejores servicios al hombre y a la Iglesia.

La educación tiene su secreto en el amor. El amor transmite la vida, hace amables los valores evangélicos, reconcilia, favorece el nacimiento de vocaciones, entregándose totalmente a la evangelización y al servicio de los demás (RV 5,10 a 5,15).

4.6 *Misión de reconciliación* Hoy el mundo presenta una urgente tarea de reconciliación y de unidad. Se da una integración regional en torno a intereses concretos que con frecuencia crean simultáneamente en el campo político y económico abismos de separación frente a otros bloques. Los "tres mundos", o la división Norte-Sur, son una realidad, aunque no toda la realidad. La Compañía de María debe ser en la

Iglesia, y con ella en el mundo, signo de unidad, universalidad y salvación. La salvación es el paso de la sospecha, del aislamiento egoísta, de la desunión y antagonismo a la confianza, al amor activo; paso de la civilización de la agresividad a la civilización del amor y solidaridad.

El gran ideal que nos propone el padre Chaminade es capaz de movernos en la acción con participación de todos y de sacarnos de nuestros proyectos mezquinos para adherirnos al grande y supremo proyecto de Cristo: "Reunir en uno solo a todos los hijos de Dios que están dispersos" (Jn 11,52). Este proyecto es el que la Iglesia hace suyo (LG 1) y, con ella, la SM.

5 Amor a sí mismo

La calidad del amor a Dios y a los demás está profundamente vinculada a la propia experiencia de sí mismo y hasta condicionada por las actitudes hacia uno mismo. El padre Chaminade nos decía: "El amor a Dios y el amor a los demás no pueden darse el uno sin el otro; se los posee en el mismo grado..." (EF II, n 667). Se puede afirmar lo mismo del amor a sí mismo: el sano amor a sí mismo no puede darse sin el amor a Dios y al prójimo.

Sólo se ama quien se abre al supremo bien que es Dios y quien desde Dios se convierte en don para los demás, como Dios.

Existe el amor natural y también el amor sobrenatural o teologal a sí mismo. El hombre está llamado a amarse a sí mismo con el amor con que Cristo nos ama; o, expresado de otro modo, con el amor con que Cristo se ama a sí mismo. El egoísmo es un pecado; el amor a sí mismo es un mandamiento (E. FROMM, *El arte de amar,* II, 3,d).

En Cristo recibimos la lección suprema de amor a sí mismo, al Padre y a los demás hombres. He aquí algunos rasgos del amor de Cristo a sí mismo:

5.1 *Se siente amado por el Padre:* "El Padre ama al Hijo" (Jn 5,20). Éste es el mayor bien que la persona humana puede hacerse a sí misma: saberse amada de Dios, vivir el amor de Dios sobre ella con alegría y agradecimiento. Es un don, pero es la suprema "conquista" de la vida. Con nada puede sustituirse el "sentir-se amado" por Dios,

lleno del Espíritu que clama desde la maravillada vida interior: *Abba* (Rom 8,15).

5.2 *Se entrega absolutamente al Padre:* "Todo lo mío es tuyo y lo tuyo mío" (Jn 17,10). "Voy al Padre" (Jn 16,17). "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu" (Lc 23,46). La entrega personal a Dios crea en uno mismo uno dignidad, una libertad una audacia evangélica supremas, bañadas en una serena y confiada alegría (Jn 17,13). 16,32-33).

5.3 *Obedece al Padre,* lo cual es un bien mayor para Él mismo que hacer la propia voluntad: "Padre, que no s haga como yo quiero, sino como quieres Tú" (Mt 26,39). Cristo se humilla ante el insondable misterio de la voluntad de su Padre y está convencido de que el Padre quiere el mayor bien para Él, aunque sea a través de la cruz. Dios nos ama más y mejor que nosotros mismos.

5.4 *Se ofrece en sacrificio por sus discípulos y por los hombres:* "Yo por ellos me consagro a Ti, para que también ellos te queden consagrados de verdad" (Jn 17,19). "Tomad y comed... Tomad y bebed" (Mt 26,26). Es el "grano de trigo que muere y da fruto" (Jn 12,24). Y "se ofreció por nosotros en oblación y sacrificio de olor agradable" (Ef 5,2). La abnegación y muerte a sí mismo es el núcleo de las bienaventuranzas que permite a Dios llenar al hombre con sus dones divinos. El hombre se vacía del pobre contenido de sí mismo para ser lleno a de la riqueza de Dios. (En la actual RV se echa de menos el capítulo 6 de 1967.)

5.5 *Jesús manifiesta su intimidad personal* con una transparencia y una autenticidad que no se han dado en ningún ser humano ni se darán nunca (cf Jn, capítulos 14 al 17). Esta transparencia es también un acto de amor a sí mismo, de aprecio a la acción de Dios en el propio interior, de ennoblecimiento propio al ponerse al servicio de los demás y al abrirse al discernimiento de los otros.

5.6 *Jesús se humilló* hasta "tomar la condición de siervo" (Flp 2,7), hasta "lavar los pies a los discípulos" (Jn 13,5). La humildad evangélica está enmarcada en un contexto de amor y de servicio. La humillación sin amor carece de sentido. Con ello manifiesta Jesús la dignidad de la persona de los demás y merece su propia exaltación por

el Padre: "Por lo cual Dios lo exaltó" (Flp 2,9). Humillarse es un acto de amor a sí mismo, porque es colocarse al servicio de la verdad y es ponerse en la línea de Dios que crea y ama; es confiar a Él la ubicación justa en el definitivo banquete celestial (Lc 14,10).

5.7 *Jesús se puso radicalmente al servicio del Reino* y de su verdad, justicia, amor y libertad. Jesús trasciende sus propios intereses. En su vida y afectividad privilegia a los pobres y humildes, de quienes no recibirá retribución. Esta forma de amor a sí mismo es también tan nueva como el nuevo mandamiento del Señor de amar al prójimo. Tiene la novedad de la hondura del corazón de Cristo (Ef 3,18) y la pureza sublime de su verdad: "La verdad os hará libres" (Jn 8,32).

El padre Chaminade se pregunta: "*Qu'est-ce qu'un véritable religieux?*" Y responde: "*C'est un religieux qui vit de l'Esprit de Jésus-Christ, qui vit de la propre vie de Jésus-Christ*" (EF, in 445).

5.8 *Jesús crea la comunidad de los creyentes* en torno a sí. Con ella intima hasta iniciarla en la vida trinitaria y en ella proyectará su misión. Crear comunidad es una manifestación de amor a sí mismo.

Dejarse formar según Jesús (EM II, n 422) es el más puro amor a sí mismo y conduce a convertirse en don para Dios y para los demás. Es lograr la eterna "novedad" o "juventud" del "hombre nuevo" (Ef 2,15; 2Cor 5,17). Ninguna sana psicología o terapia debe olvidarlo.

6 "Amara la Compañía como a una madre"

(Const 1891, art 304)

La salud anímica y la santidad están igualmente involucradas en este amor, tanto a nivel personal como a nivel comunitario.

En nuestro amor a la SM se dar cita el amor a Dios, el amor a los demás y el amor a sí mismo. A Dios, porque la SM fue vista por el padre Chaminade *comme l'oeuvre même de Dieu"* (EF, I n 6) y con una intervención especial de María; a los demás, porque la SM es parte de la Iglesia, sacramento de salvación para los pueblos; a sí

mismo, porque es amar su propia familia y su historia, historia del amor de Dios sobre cada uno.

6.1 *Identificación afectiva con la SM* El primer efecto del amor a la SM es trabajar interiormente por identificarse con ella, su naturaleza humana y teologal al mismo tiempo (cf *Dimensión* contemplativa de la vida religiosa, 15), su historia, su Fundador, su proyecto expresado en su RV, su situación presente de luces y sombras; como Cristo con su Iglesia. Y como Él la santifica y embellce, así también cada marianista se abre a Dios, fuente de toda santidad, a la acción de su Espíritu, a los sacramentos. Esta identificación debe conducir, si es auténtica, a sentirse "propiedad de María" y a "ayudarla" en su misión de dar a Cristo al mundo (RV 14,15).

Consecuencia de este aprecio a la SM es vivirlo visiblemente, testimonialmente, como una necesidad del corazón, con espontaneidad. El padre C. Rothéa hablaba al padre Chaminade en unos términos en que parecen identificarse en él el amor a María y el amor a la SM: "*Notre devise est: vaincre ou mourir pour Marie. Puissé-je moi-même, mon Bon Père, m´écrier en expirant: Vive Marie, pendant le temps et l'éternité"* (EF II, n 725). Las cartas que los hermanos jubilares de todo el mundo, de más de cincuenta años de vida marianista, enviaban al padre S. Tutas, Superior general, en respuesta a su felicitación, eran sin excepción un testimonio vivo y conmovedor de amor a la SM. Tono no alcanzado por los jubilares de veinticinco años. Posteriormente he podido saber que sigue siendo válida esta misma constatación. Cuesta descubrir el entrañable misterio de la familia religiosa.

6.2 *Voluntad vocacional* Otro efecto inmediato del amor a la SM es *desearle una "vida abundante" y trabajar por las vocaciones* (RV 5.7; 6.7). "El primer honor de una familia es la fecundidad" (EF II, n 721). Durante los primeros años de la SM en vida del Fundador, la pastoral vocacional era intensa, inmediata, fecunda. Así lo fue también en los comienzos de América del Norte, Suiza, España, Italia, Japón. En América del Sur y Australia ha sido lenta en general, así como en África. En cambio, en la India, la SM se ha implantado con prontitud y decisión: a los seis años de su llegada, cuenta con cinco profesos y varios novicios y aspirantes. Algo semejante ha sucedido con nuestras

Hermanas en Corea del Sur y con los marianistas a partir de una fecha, salvados los primeros años de infecundidad.

6.3 *La entrega total a las obras y compromisos de la SM* (RV 6.3, cd). Es otro efecto del amor a ella que cristaliza en la disponibilidad y el espíritu de sacrificio. En nuestra historia primitiva (y también en la media y actual) tenemos ejemplos magníficos. He aquí dos:

El primero es el del padre Lagarde, quien hablaba así: *Ne croyez pas d'ailleurs que je sois désespéré! Je suis au piel de la croix, brisé par les contradictions de tout genre, mais non découragé: "Lagarde meurt et ne se rend pas!" Voici deux années que je monte à l'assaut et que ma santé reçoit des atteintes plus ou moins fortes, Paute de secours suffisants pour mon travail. Cette année, je remonterai encore, avec moros de ressources, mais aves plus de courage: si je succombe cette fois, j'aurai du moins donné à ma bonne Mère la preuve de mon dévouement à la Société* (EF II, n 728, pág 231 fin).

El otro ejemplo es de Joseph Mistler: *Depuis mon entrée au* postulat (1884), j'ai vécu sous la direction de MM. L. Meyer, Klein et Girardet à Ebersmunster, de M. Kelle à Ammerschwyr, de MM. Fontaine et Heim à Obernai: on aimait la Société et on se dévouait de tout coeur à son service, heureux de voir la famille prospérer et se développer, malgré nos trop nombreuses fautes personnelles: l´amour de Marie nous soutenait dans nos efforts (EF II, n 728, página 321).

6.4 *Purificación y sentido de Iglesia* En estos momentos de nuestra historia marianista, cuando parece estar en vías de cumplirse el pronóstico atribuido al Santo Cura de Ars de que llegaría un momento en el que los marianistas podríamos agruparnos todo bajo un manzano (seguimos disminuyendo, y somos menos que en tiempo del padre Simler), Dios nos pide la de Abrahán en nuestra numerosa descendencia, a la cual también aludió e Santo Cura. A este propósito, el padre Chaminade escribe a M. Clouzet: Tout semble tomber à la fois: Notre Seigneur paraît se mêler extr*aordi- nairement de nous ranger. Il nous châtie, mais pour nous purifier: il faut, mon cher fils, le servir tout de bon et le servir, non à notre manière mais comme il veut être servi. S'il nous frappe, ce n'est certainement pas pour nous perdre; et je crois que la sainte Vierge à laquelle nous appartenons si spécialement ne le per mettrait pas* (EF I, n 7, pág 12).

El amor a la SM es parte del amor a la Iglesia e inseparable de ella. Nuestro amor a la SM pasa por las mismas alternativas y desafíos que nuestro amor a la Iglesia. Hoy la Iglesia está abocada a hacer grandes opciones que deben también ser opciones marianistas: el seguimiento de Jesús, la unidad en torno a Él y a Pedro, la vivencia profunda de la Palabra y los Sacramentos, la opción por los pobres y los marginados, el compromiso misionero y evangelizador ante un mundo injusto, convulsionado e irreconciliado, que olvida o desconoce las raíces cristianas de su cultura y de su vida. La SM, por su vida, oración y acción, clama al Señor: "Que tu Reino venga" sobre estas realidades del mundo. Y esto forma parte de la "pasión de amor" que es la vida marianista.

No esperemos a amar a la SM triunfal y numerosa; amémosla ahora pequeña, decreciente, pecadora, humilde como un "resto".

7 María y el amor del marianista

Éste es un hermoso y profundo tema del que apenas si se puede hacer aquí un esbozo. Nuestra historia familiar, ya a partir de nuestro Venerable Fundador, está transida del amor a María. La llamada "piedad filial", considerada como "nuestro don de Dios" más específico, ha marcado profundamente nuestra personalidad marianista. Esta espiritualidad, en la que está presente el Espíritu, es como un seno, un regazo un ambiente maternal femenino, en el que hemos sido formados. María está presente en nuestro *animus* y en nuestra *anima.*

Dios se ha complacido en tejernos en el regazo de María por la acción de su Espíritu a imagen de su Hijo (EM II, n 822).

Esta intuición del padre Chaminade nos coloca a los marianistas ante el desafío de interpretarlo, vivirlo y hacerlo fecundo apostólicamente. De hecho, lo femenino ocupa hoy en la reflexión antropológica y cultural un puesto relevante (cf Leonardo BOFF, *El rostro materno de Dios,* Ed. Paulinas, Madrid, 1979, cap 5).

Tiene mucha importancia que Dios se haya hecho Hombre como Hijo de una Mujer y tiene igualmente especial importancia para los marianistas que nuestro Fundador lo resalte y nos proponga como ideal "dejarnos formar" como Jesús en el seno maternal de María. Una

vez más vemos cómo el misterio de la Encarnación, culminado en la cruz, es el corazón de nuestra espiritualidad y cómo el reverso de la misma medalla es nuestra conformación cristiana. La encarnación de Cristo y la cristianización del hombre tienen lugar en María Madre. La mente, el vientre y el corazón de María es el lugar maternal donde Dios nace Hombre y el hombre nace hijo de Dios.

La herencia escrita del padre Chaminade nos lo muestra como un hombre rico en sentimientos, capaz de gozar y sufrir intensamente. De ambos, gozos y penas, tuvo abundancia su vida, pero a lo largo de toda ella, en sus relaciones con los demás y especialmente con sus hijos espirituales y la juventud, manifestó un corazón profundamente paternal. Del padre Chaminade dice el recordado padre Hoffer: "*Le père Chaminade a toujours donné une certaine importance au coeur, afin que nos forces affectives, elles aussi, soient engagées. Après tout, une vertu n'est parfaite que lorsque son objet provoque un écho jusque dans les profondeurs de la sensibilité*" (P. J. HOFFER, *La vie spirituelle d'aprés les écrits du père Chaminade,* pág 220, d II, 71.107). Por esta misma razón, el padre Chaminade habla de "fe del corazón". Sabía muy bien que Dios pide el corazón y hasta que no se hace entrega de él a Dios, Dios no penetra en las profundidades últimas de la persona.

En María encuentra el padre Chaminade el eterno femenino que lleva todo hombre en el corazón y que es maternal radicalmente. Y María es el "don precioso de Dios" (RV 6) que se hace realidad en la cruz entre Jesús, María y Juan. María es la respuesta más concreta y asequible a la necesidad del corazón humano de sentirse siempre en casa de la madre. Sin ceder a "honduras psicoanalíticas", es oportuno subrayar que Dios responde con hechos a las necesidades verdaderas del ser humano. Y la primera necesidad es tener una madre.

El marianista está llamado a nadar con gozo y espontaneidad en este mar de amor que es la persona de María tal como nos la presenta la RV, particularmente en el capítulo primero (arts 5 a 8 y 15). La Compañía de María es, según definición del padre Fundador, "*une réunion des enfants de Marie*" (EF I, pág. 125).

Nuestra filiación mariana, inseparable de la filiación divina en Jesús, ha marcado nuestra historia marianista, nuestra pedagogía, nuestra evangelización, nuestra personalidad individual y comunitaria.

Nuestra vitalidad pasada ha dependido de la profundidad de esta vivencia. La del futuro, también. La actual sufre de un vaciamiento y anemia que la gracia y la intercesión de María van curando laboriosamente.

8 La Eucaristía, fiesta y celebración del amor

Dios es amor y se manifiesta máximamente en la humanidad de su Hijo Jesús y en la Iglesia.

La Eucaristía es el memorial de: holocausto del Señor, del momento histórico en que el amor llegó a la máxima expresión visible: la muerte en la cruz por el amigo y por "todos los hombres".

La Liturgia es el corazón de la fe, de la esperanza y del amor, y la Eucaristía es el corazón de la Liturgia. Por esta razón "la Eucaristía es el centro de nuestra vida diaria" (RV 50), una vida que encuentra su razón de ser en el amor a Dios y a los demás.

La reconciliación está íntimamente unida a la celebración eucarística (RV 52). Al hacer memoria de la muerte de Jesús, la Iglesia recuerda la fe en el poder de su resurrección que hace posible el amor.

Pero la Eucaristía no sólo evoca e: pasado y lo hace revivir en el presente, sino que "posee una tercera dimensión de anticipación del futuro profetiza, anticipándola, la liberación escatológica. Por eso es el ámbito de donde fluye la esperanza. Pero el memorial eucarístico... deberá tender la anticipación real de ese futuro, de manera que la "transubstanciación del mundo y de la historia empiece ya realizarse. Y donde la liberación..., empiece ya a... hacerse presente entre los hombres" (M. GESTEIRA, *La Eucaristía, misterio de comunión,* Madrid, 1983, pág 420).

La Eucaristía recuerda el amor, realiza, y es la fiesta diaria de nuestro amor a Dios y a los hombres. De la Eucaristía brota el manantial que salta hasta la vida eterna (Jn 4,14).

9 Conclusión y síntesis

Este estudio de la *caridad-amor* ha seguido, hasta cierto punto, un esquema clásico que ha tocado los puntos también clásicos del tema: el amor en la Sagrada Escritura, amor a Dios, a los demás, a sí mismo.

Se ha querido destacar, sin embargo, lo marianista de dos modos: integrándolo al esquema general y refiriéndose específicamente a ello, como es el caso de María y su significación en el amor del marianista, y el amor a la Compañía de María.

A lo largo del estudio se han ido haciendo las referencias a la RV, a la tradición marianista, al Venerable G. J. Chaminade, nuestro Fundador.

La Sagrada Escritura, la persona misma de Jesús como manifestación plena del amor de Dios y la vida de la Iglesia animada por el Espíritu Santo, son las fuentes de vida y de inspiración de todo amor y, por tanto, del amor del marianista. En ellas bebió y se inspiró nuestro Fundador y a ellas acude diariamente la comunidad creyente marianista.

¿Podríamos hablar de las características del amor marianista? Quizá sí. Pero más que relevándolas de los escritos y de la teoría, se puede intentar sacarlas de la propia historia. He aquí algunas, comenzando por las positivas:

9.1 *Una fe que ama* La personalidad misma del padre Chaminade estaba marcada por una afectividad profunda, atrayente y equilibrada. Valoró lo humano y amó con "corazón de carne". Esto ha marcado con un sane humanismo el estilo marianista, si pedagogía y su labor evangelizadora. El padre Chaminade habla de "fe de corazón", una fe que ama. Quizá en h historia marianista no se ha llegado s subrayar paralelamente la fe y e amor como lo fue en nuestro Fundador.

9.2 *Amor filial a María* La experiencia de María como Madre de Jesús y nuestra y como modelo de adhesión cordial a Jesús (RV 6, 7 y S), forma parte de la "pasión de amor" que es la consagración religiosa marianista. Nuestra consagración a Dios es una dedicación a María (RV 14 y 15). Esta característica es evidente en nuestra tradición; nuestra

vitalidad ha acusado los altibajos de nuestra experiencia de María como Madre.

9.3 *Amor que urge a la misión* En nuestra labor evangelizadora, junto al amor a Cristo y la urgencia para anunciarlo, los marianistas hemos vivido el amor a María y el deseo de "hacerla conocer, amar y servir". Nuestra tarea apostólica la hemos visto como una asistencia a María en su misión (RV 6). La profecía del padre Chaminade de que a María le están reservadas grandes victorias en los últimos tiempos debe hacernos revivir la fuerza evangelizadora de María.

9.4 *El espíritu de familia* El amor entrañable a la Compañía de María cuenta con admirables ejemplos en nuestra tradición. Esto lo hemos llamado "espíritu de familia". Junto a su valor teologal indudable se da el de una sana aceptación de sí mismo, de la propia historia, y el de una entrega generosa y alegre a la Iglesia en su célula viva que es la Compañía de María. Esto es lo que significa para el marianista vivir su fe en comunidad en el amor fraterno.

Se pueden señalar también algunas características negativas:

a) Carencia de "locuras de amor" en nuestra historia Nuestra tradición no ofrece las "grandes locuras de amor" que leemos en la historia de algunas otras familias religiosas. ¿Será porque nuestro "clasicismo marianista", nuestro acusado sentido del equilibrio tiene "encadenado al Espíritu"? (1Tes 5,19). Sin embargo, podemos hablar de mártires en nuestra historia y de santos. Debemos ponerlos de relieve y favorecer la libertad del Espíritu (2Cor 3,17).

b) Liturgia y contemplación apagadas Nuestra Liturgia, en nuestra historia, no ha alcanzado suficiente relieve como celebración del amor de Dios y encuentro con nuestros hermanos los hombres. Esto pese a la valoración que tradicionalmente se ha atribuido a la Eucaristía. La contemplación de vida a la Liturgia, pero también es débil en la Compañía de María. Queda como tarea.

Queda un desafío para el presente y el futuro: *Revitalizar el impulso misionero* En la década de los ochenta del siglo pasado, bajo el generalato del padre Simler, la Compañía de María vivió un esplendor misionero admirable que hizo llegar su presencia hasta las islas Hawaii y el Japón. El fin del siglo XX nos sorprende concentrados en el "Primer Mundo", débiles en el "Tercero" y ausentes totalmente en

el "Segundo" Nuestro Padre Fundador nos lanzó "al mundo entero", no sólo a "Francia y a Europa". *Realizar nuestra "opción por los pobres"* en su vertiente de justicia, paz y reconciliación Nuestra actual RV posee garra y nos ha comprometido seriamente como institución consagrada al Reino. Para quien admite sin ninguna duda como característica carismática marianista una "fe que ama", que llega al corazón y a "la corazonada", la opción por el pobre es espontánea, profunda, creadora, urgente.

La Compañía de María "en la tarde, será examinada en el amor".

Alfonso Gil SM

Caridad (Chaminade, Educación, Espíritu de familia, Espíritu de fe, Eucaristía, Jesucristo, María, Misión, Palabra de Dios, Pobreza, Virtudes, Vocación)

Carisma

Al Charisma • *Fr* Charisme • *Ing* Charism • *It* Carisma • *Jap* Karisuma

1 El concepto de "carisma"

Sería inútil buscar en la tradición marianista un discurso *formalmente* carismático. Los tonos son ascéticos y realistas. Los acentos más místicos los encontrará el padre Chaminade en la lectura de M. Oliver. Los vientos soplaban jesuitas, voluntaristas en consecuencia. El carisma tenía mala prensa, quizá por su "deriva" hacia lo extraordinario. El racionalismo ambiente no podía comprender a iluminados y visionarios. Voluntarismo y racionalismo reducen el cristianismo al orden y a la medida. Se habla de "espíritu", no tanto como fuerza dinámica que como alma organizadora del cuerpo y de la letra. El espíritu "define" lo característico, rasgos de una familia, sello propio donde se moldean los miembros. El discurso "carisma" se alumbrará con la renovación teológica, positiva estudios bíblicos y litúrgicos y sistemática. Espíritu Santo, escatología y, sobre todo, Iglesia, considerada primero como Cuerpo místico, como Pueblo de Dios más tarde. Los carismas aparecen operativos en los movimientos laicos, tanto en los que aspiran a realizar una presencia activa en el mundo como en los que buscan una experiencia renovada del Espíritu en la comunicación de sus dones.

El Vaticano II utiliza la expresión con prudencia, refiriéndose a los dones del Espíritu que animan la Iglesia (LG, 4; AG, 4; LG, 12), particularmente cuando se trata del apostolado de los laicos (AA, 3). No se dice carismas al hablar de ministerios; se insinúa cierto paralelismo subordinado entre ambos. Tampoco el padre Chaminade habla de carisma. El segundo principio de renovación-adaptación alude al carácter y función particular y a los propósitos propios de los fundadores, así como a las sanas tradiciones, todo lo cual constituye el patrimonio de cada instituto. Este largo párrafo se condensará pronto en la expresión "fidelidad al carisma del fundador" (cf ET, de Pablo VI, n 11).

En la SM, el texto constitucional de 1967 no contiene el término "carisma" (curiosamente, el adaptador francés lo introduce en el art 189). Si la expresión no existe, el tenor es mucho más pneumático que el de textos anteriores. Más personal, dinámico, comunitario y misional también. Una serie de expresiones recuerdan el origen concreto divino de nuestro proyecto: llamamiento, don, gracia de Dios. Otras acentúan lo propio y específico de la SM: nuestra vocación, misión propia, espíritu, ideal. En la Regla 1983 el término aparece sólo en el libro II, sin duda por la conexión que se establece con *Familia de María,* en referencia siempre a nuestra misión. Entre los arts 5.3 y 5.7 lo encontramos cinco veces, una por artículo. Cuatro veces se dice "nuestro carisma" y la única determinación de contenido se encuentra en el art 5.4: "Cuya fuente es el espíritu de María".

Interesante señalar que la expresión "naturaleza, espiritualidad, misión e historia" del 67 (art 167) se convierte en "espíritu y carisma" en el 83 (art 6.15). Más aún que en el 67, abundan las referencias a "vocación propia", "nuestra misión", así como a "llamada", "don". En el libro I, "espíritu" está en regresión (dos veces, como espíritu propio, 93 y 114, desapareciendo "espiritualidad"). No se dice más "ideal marianista" (sí en francés), "naturaleza propia". Una vez, también, "tradición". Nuevo el término "ministerios" (dones y ministerios, "servicios variados": art 12) en su generalidad y en la particularidad "sacerdotal" (artículos 13, 6.16); desaparece "función". En 6.15 se alinean testimonio, servicio y misión aplicados al religioso laico. Al analizar el vocabulario y las traducciones se tiene la impresión de que muchas palabras no se emplean con una intención propia, sino como elementos de recambio. Sin embargo, en la *constelación semántica "misión-carisma"* destacan dos líneas-fuerza: 1) el carácter dinámico-creativo correspondiente al cambio y la adaptación exigidas por los tiempos; 2) lo característico o propio, no demasiado definido por lo demás. Se tiene más reticencia a hablar de carisma que de misión, y "carisma" alude siempre al elemento común de la Familia marianista. Situado en el tiempo, hacia el pasado es herencia/tradición, en el presente, vida y dinamismo; mirando el futuro, proyecto, cambio, creatividad. En este esquema puede insertarse el texto oficial más explícito (Doc 1 cap 1971) que recoge el capítulo 76 en la introducción al proyecto de la Regla (n. 3-4); por el contrario, el *capítulo 76* evita la expresión al hablar de la espiritualidad marianista, mientras la aplica al estado religioso.

2 Los discursos tradicionales

2.1 El discurso "carisma" aparece en la Iglesia helenizante de Corinto fundada por San Pablo (1Cor 12; cf Rom 12, 6-8; Ef 4,11-12; Pe 4,10- 11). La referencia primera debe ser la de Cristo mismo: su testimonio está avalado por manifestaciones extraordinarias, curaciones y exorcismos, signos de la salvación y de la liberación de los que padecen y están oprimidos. La segunda referencia es el medio helenizante de Corinto: la gnosis y los misterios privilegian la inteligencia esotérica y el entusiasmo. Pablo conoce el peligro que encierra el atractivo de una cultura palabrera, retórica, decadente en parte; insiste en los carismas útiles y sencillos y, en particular, en el más importante: la caridad. No cabe duda de que las primeras comunidades funcionan de modo carismático, con la espontaneidad de quien está dirigido por el espíritu, y sin ministerios instituidos. ¿Cómo se pasará a una Iglesia institucionalizada, con ministerios especializados y con una autoridad establecida? Sin duda, la pérdida de la conciencia escatológica hace pensar a los cristianos en la necesidad de organizarse. La institucionalización se hará progresivamente con la fijación del canon, la codificación de los ritos y de las leyes, la ordenación de los ministros. El discurso "carisma" será efímero. Los carismas desaparecen de escena. No mueren, sin embargo, quedando relegados al dominio de la experiencia espiritual y mística: testigo, la huida al desierto, origen de la vida religiosa, búsqueda de la experiencia primigenia de un cristianismo integral. El carisma se identifica cada vez más con lo excepcional individual, cuyo punto culminante es el éxtasis o trance. Esto no implica que la acción del espíritu desaparezca; se le canaliza por el ministerio y por la separación-espiritualización del mundo. La factura la paga el laico, juzgado incapaz de acceder al espíritu más que a través de la obediencia y bajo la dirección de los pastores. El carisma se reserva para designar fenómenos raros y sospechosos. Testigo San Gregorio Magno, que hace suya la opinión del Crisóstomo (PL 76, 1225, hom 29,4): los carismas eran propios de la Iglesia primitiva y desaparecen luego haciéndose raros de modo que no vale la pena ocuparse de ellos.

2.2 Teología tradicional (I-II, q 111, 1; II-II, q 176-177). El tratado de los carismas queda relegado a segundo plano, con carácter apendicular. Se forja la expresión de gracias "*gratis datae*" que el padre ROYO MARÍN (*Teología de la perfección cristiana*, BAC,

1958, págs 792-3) coloca como la primera de las causas de los fenómenos extraordinarios (junto a las causas puramente naturales y el diablo). Las gracias "*gratis datae*" se distinguen tanto de la gracia santificante como de las actuales: representan una especie de lujo espiritual reservado a algunos para brillo de la Iglesia (como epifenómeno adyacente); requieren una intervención directa y extraordinaria de Dios, de tipo milagroso, aunque son realidades intrínsecamente naturales y no sobrenaturales, por lo que no contribuyen a la santificación de la persona y son compatibles, en consecuencia, con el estado de pecado mortal. Se reduce así el carisma a lo milagroso o milagrero: es fácil que en un medio pietista dé lugar a la hipertrofia sentimental proclive a la vanidad ilusoria de aparentar y hacerse ver índice también del individualismo característico de la época moderna. Ante el peligro de desviación, la Iglesia y la teología reaccionan delimitando y marginando. A la jerarquía, identificada con la Iglesia, le corresponde juzgar de los espíritus, controlando la actividad de sus miembros y en particular todo lo que destaca por menos conforme a lo normal. La Iglesia institucional se hace burocrática e impersonal, y la vida espiritual se reduce a la ascética moralizante sin inspiración ni vuelo.

2.3 *Discurso sociológico* La sociología descubre la dimensión carismática en la evolución y los cambios sociales. La sociedad tiende a mantenerse creando instituciones con un respaldo ideológico legitimante: rutinización y racionalización; cuando, sin embargo, una sociedad sufre convulsiones y cambios -revoluciones- se recurre para su explicación a factores o agentes exteriores, anómalos y disfuncionales: los profetas irrumpen y se imponen aureolados con una fuerza superior, respondiendo a las expectativas mesiánicas del pueblo oprimido y explotado. MAX WEBER *(Economía y sociedad,* cap 3) contrapone el ejercicio burocrático y patriarcal de la autoridad al ejercicio carismático. El carismático se impone de modo inconcuso, por la fuerza sobrenatural que irradia, sin necesidad de legitimación ni de cartas credenciales. En torno a él se conglomeran los discípulos, reunidos espontáneamente, sin demasiadas reglas de organización. El caudillo, *dux,* arrastra y subyuga, imponiendo autoritariamente su regla. El dominio carismático es excepcional y lábil; tiende, en consecuencia, a organizarse y hacer perdurar el carisma, transmitiéndolo a grupos institucionales con suficiente componente racional-legal, cuya principal función es determinar y fijar las creencias carismáticas. La elaboración de Max Weber tiene su origen en la experiencia

religiosa, y puede aplicarse concretamente al estudio de la fundación y de la evolución del cristianismo. Desde el punto de vista de la sociología religiosa, la distinción de Max Weber no es ajena a la distinción entre secta y religión (analizada en particular por Troeltsch). La secta es un grupo seccionado de la Iglesia establecida, cuyos miembros se identifican por su radicalidad que les lleva a enfrentarse con la Iglesia a la que denuncian por su traición al ideal carismático fundador. La Iglesia, por el contrario, tiende a conformarse, de modo sincretista, con la sociedad, objetivando y reglamentando la pertenencia mediante instituciones y ministerios: una iglesia es mundana y clerical a un tiempo.

3 Los nuevos discursos

Nuevos fenómenos y nuevos movimientos de renovación se han producido en nuestro mundo, acompañados de la reflexión teológica correspondiente y poniendo de moda los carismas, tanto en el dominio de la experiencia histórica y vivencial como en el del pensamiento y de la investigación. Procederemos en tres tiempos: los movimientos pentecostales y carismáticos, en su función de renovación como comunidades orantes; a nivel eclesial, el desequilibrio producido por el nuevo protagonismo de los laicos, planteándose el problema de la relación institución-carisma; en el plano de la vida religiosa, la crisis planteada por las exigencias de la adaptación-renovación que apelan a la vieja y nueva inspiración del espíritu: carisma del fundador, carisma del instituto y la misma vida religiosa como carisma.

3.1 *El movimiento pentecostal* nace en un medio extra-eclesial y no-católico, para extenderse pronto a las clases medias más conformistas de nuestra sociedad y a las capas más empobrecidas y marginadas del Tercer Mundo. Debe entenderse en el contexto de una ola más general de reacción contra el racionalismo-secularización-burocratización de nuestra sociedad y la crisis consiguiente. Es el llamado fenómeno de la "vuelta a lo sagrado": misterio, cifra del más allá, fascinación luminosa, presencia incircunscrita, evocación de lo oculto. Se produce en ámbitos más o menos cerrados e informales, reuniones de amistad magnetizadas por un *medium* investido de una fuerza manifestada en los signos. El espíritu se da de modo inmediato en la experiencia del individuo, comunicándose, sin embargo, a todos los

participantes, sea por el mimetismo de la expresión corporal más o menos armónica, convulsiva o extática, sea por las manifestaciones extraordinarias que aparecen en la asamblea, don de lenguas y curaciones sobre todo. El ambiente crea el círculo esotérico de un mundo nuevo, creador de un lenguaje ininteligible para el profano, iluminado y transformador de una experiencia exultante que compensa la realidad banal y opresora de nuestro mundo, enajenado el dinero, la competitividad y la eficacia que invaden las mismas iglesias. Se abre a un tiempo distinto, contemplativo, de dimensión desconocida durante tanto tiempo para el hombre occidental. Suscita fuerzas creadoras insospechadas, facilita la comunicación interpersonal. Se trata de movimientos "sectarios", en el buen sentido de la palabra, que han impactado las iglesias tradicionales. Estas, al mismo tiempo que las miran con recelo, pueden comprender que su crisis procede de su falta de espíritu y de su anquilosamiento. Tratan también de recuperar un movimiento con un potencial renovador innegable, pero que supone un peligro de desviacionismo de lo normal-normativo. Los movimientos pentecostales no están exentos de peligros que pueden resumirse en los de toda gnosis más o menos dualista: pretensión de poseer el espíritu y de centrarse de modo narcisista en la inmediatez, encerrona en el yo rebuscado en la novedad y en el impacto producido en el otroreflejo. El mundo exterior es el correspondiente "negativo" que debe o reducirse o destruirse (ignorado en las tinieblas exteriores): la política, la economía, las estructuras sociales constituyen el mundo oscuro, opaco, en el que el espiritual se siente desterrado, desconsolado: el consuelo lo encuentra en el círculo carismático, anticipación de la ciudad espiritual que llegará como recompensa para los que lloran sobre las riberas de los ríos de Babilonia.

El movimiento pentecostal ha tardado mucho en tener su paralelo *entre los católicos,* quizá por las mismas razones por las que las sectas apenas han tenido historia en el catolicismo postridentino: las congregaciones religiosas cumplen el papel de instrucciones carismáticas, la Iglesia presenta una fuerte organización centralizada, la administración de la gracia se mecaniza mediante los sacramentos, los movimientos laicos toman la ruta del asociacionismo, insistiendo en el compromiso temporal. La teología entiende la gracia como gracia habitual, don de Dios que produce la divinización de la criatura, divinización ontológica, pero impersonal y no experimentable; es decir, que no se manifiesta; sus efectos son

fundamentalmente de orden ético. Es natural, sin embargo, que la auténtica experiencia del espíritu no pueda faltar en la comunidad de los que profesan la fe de Cristo resucitado en virtud del Espíritu. Como en las primeras comunidades cristianas, el espíritu irrumpe como luz y como impulso provocando la respuesta de fe en el sujeto investido por la fuerza de lo alto. Tal fuerza es creadora, innovadora, punto de ruptura conversión y punto de cambio intercambio, comunicación. Hace resaltar el elemento singular, individual, personal, vocacional, experiencial y concreto de la vida cristiana, al mismo tiempo que la fusión comunitaria primera, comunión, encuentro, solidaridad. En medio católico, el riesgo de desviacionismo y espectacularismo es menor, porque los cauces para que el espíritu no se pierda en el impresionismo de lo inmediato y se estructure en el "texto" están al alcance de la mano. El "texto" es palabra y urdimbre. La palabra es espada de doble filo que crea la distinción, definiendo la realidad creativa y generativa de la lucha y de la acción. El espíritu es cambio real innovador que denuncia el orden social establecido en la injusticia, con la creencia imaginaria y pacificadora de la negación del "otro". La urdimbre es el contexto del sencillo cotidiano donde se teje el día a día de la existencia y de la historia humana, campo de lo ético político. Los carismas están ciertamente allí donde la personalidad cristiana se define y se convierte, se hace fuerte y sólida, afirmando su presencia en el cara a cara del otro, pero también allí donde se desencadenan cambios decisivos en la sociedad y en la historia, donde se abre camino la conciencia de la injusticia, donde se van creando estructuras más justas, donde el pueblo sufre y lucha en la solidaridad fraternal. Los pentecostales y carismáticos no pueden pretender apropiarse del Espíritu, pensar que todo lo "espiritual" debe pasar por su sello; al contrario, deben ser origen de dinamismo y renovación para toda la Iglesia. La acusación de irrealismo no es siempre falsa en cuanto denuncia, sea la huida de lo cotidiano y banal para encerrarse en un medio más o menos artificial paralelo al de la droga, sea la huida de lo político-social, desentendiéndose del tiempo presente y esperando la solución-salvación que vendrá de arriba. Este irrealismo parece ser más acentuado en América Latina donde lo cotidiano es miseria y pobreza y donde la situación político-social es poco menos que catastrófica, lo que provoca la conciencia tanto de la urgencia de los cambios estructurales y de la misma revolución como de la impotencia de llevarlos a cabo. Lo malo es que los movimientos

pentecostales y sectarios manipulan la situación para fomentar la huida y ofrecer el paraíso artificial de una consolación que implica resignación y pasividad.

En los antípodas se halla la concienciación cristiana que despierta en las masas la conciencia de la injusticia y las moviliza hacia la liberación: nacen entonces las comunidades cristianas de base, con la contextura teológica de la liberación. No faltan quienes, incluso desde lejos y desde arriba, les acusan de temporalismo y falta de espíritu. Así no se hace, sin embargo, más que agrandar la separación entre comunidades espirituales y movimientos sociales de liberación, hasta el punto de traducir en el seno mismo de la Iglesia la lucha de clases (incluso porque esta doble orientación traduce un distinto origen social: por un lado, las clases medias altas junto con los sub-proletarios; por otro, los obreros y los campesinos). ¿Puede producirse el acercamiento y la armonización de estas dos tendencias? Todo lo que se haga en tal sentido es evidentemente digno de alabanza (cf la publicación conjunta carisma-liberación de SUENENS-CÂMARA, *Renouveau dans l'Esprit, service de l'homme,* Bruxelles, 1979). Desde el punto de vista "carisma", es necesario ampliar su comprensión, sin caer en la trampa de la reducción. El Vaticano II siempre que habla de carismas señala explícitamente los sencillos y ordinarios. Debemos creer que el Espíritu anima todo lo que edifica y construye la Iglesia y la sociedad, todo lo que acerca y une a los hombres, todo lo que lucha contra la injusticia y la destrucción. Movimientos como los ecologistas, feministas o pacifistas vehiculan una inspiración del espíritu. Nada hay más ecuménico y menos sectario que lo auténticamente espiritual. Por otra parte, toda capacidad y cualidad personal, toda habilidad puesta al servicio de la comunidad es carisma, gracia personal que contribuye a la edificación de los demás. En tal sentido, los carismas más importantes no son ciertamente la glosolalia o el éxtasis. Los "signos" están sin duda cambiando. Como para San Pablo, más importante que el hablar en lenguas es la inteligencia que interpreta los signos de los tiempos con perspicacia y pertinencia; los demonios de hoy son los "poderes" abusivos que hay que echar porque aplastan al pobre; la enfermedad es el hambre de dinero y la fiebre del consumismo que sólo cura el espíritu; hay quien predice desgracias, pero mejor hace quien denuncia la injusticia que corrompe la sociedad (cf, por ejemplo, la clasificación presentada por E. DUSSEL, abarcando todos

los sectores de la Iglesia y de la sociedad: *Diferenciación de los carismas,* en "Concilium", n 129, 1977, págs 324-44).

3.2 *Institución-carisma* En lo que va de siglo, la eclesiología ha dado un viraje de ciento ochenta grados. La Iglesia se definía a sí misma como sociedad perfecta y soberana, monárquicamente constituida. La herencia de la Cristiandad, poder socio-cultura estructurado en un régimen jurídico de origen romano, se afirmó frente el protestantismo como institución visible y sacramental de salvación, donde los mecanismos soteriológicos administrados por la casta clerical funcionan *ex opere operato: la* jerarquía, con el respaldo indefectible del Espíritu Santo, gobierna los cuerpos y las almas y canaliza los espíritus apagando los pujos extemporáneos; todo se hace razonable, normal, ordenado; respaldo ideológico de una sociedad burguesa en la que entiende guardar sus posiciones, posiciones que, por la fuerza de los hechos y al socaire de un progreso científico y secularizante, se van reduciendo progresivamente, lo que no deja de provocar en los medios eclesiales un reflejo guerrero de defensa-conquista, ghetto al mismo tiempo que avanzadilla institucional en el cuadro socio-cultural. A pesar de los constantes rebrotes de santidad y de heroicidad que se producen sin solución de continuidad en el seno de la Iglesia, la pregunta de cómo conjugar con el Evangelio tal concepción y tal situación es inevitable. Es, sin duda, una conciencia más evangélica la que lleva a la Iglesia a operar un cambio decisivo en su propia representación. Se habló primero de Cuerpo místico que remite al alma invisible, función del Espíritu. Pío XII, en la encíclica *Mystici corporis,* reconoce un lugar a los carismas, entrelazados y conjungados armónicamente con los ministerios, unos en el arpegio del gobierno, otros en el de la santidad, en todos sus estados y grados. Pero sólo el Vaticano II llegará a una comprensión más carismática y pneumática de la Iglesia: el concepto "pueblo" servirá de clave; el pueblo se hace consistente en la conjunción comunidad-sociedad. La comunión en los valores se expresa en símbolos que vehiculan la incorporación de los miembros; el cuerpo tiene que organizarse y estructurarse luego mediante instituciones y ministerios. Pero el juego de las responsabilidades no será vertical, sino horizontal, en cuanto el espíritu no tiene fronteras e invade prevaleciendo y convirtiendo la masa entera. Los elementos societarios (contrato, constricción, imposición, ley, castigo) deben ceder el paso a los elementos comunitarios (consenso, colaboración, participación, entusiasmo,

sentido eclesial). Conforme a este cambio de concepción, la Iglesia debe desinflar su hipertrofia institucional y desclericalizarse, haciéndose más democrática y popular. El pueblo cristiano adquiere una nueva personalidad y un nuevo protagonismo: es el agente principal. Los miembros activos y misioneros son todos los bautizados, es decir, los laicos. No hay clases activas y dirigentes y clases pasivas y dirigidas. Cada uno ocupa un lugar cualificado y cada uno contribuye con sus capacidades a dar vitalidad y dinamismo al cuerpo eclesial: diciendo la palabra, creando la comunión, sirviendo al hombre. Se ha encontrado un nombre para designar esa capacidad y esa contribución de cada uno al dinamismo de la Iglesia: los carismas. Se habla entonces de ministerios y carismas. Antes sólo se conocían los ministros y los sacerdotes. Ahora se dice ministerios, ministerios ordenados y ministerios instituidos, y carismas. Podría pensarse que uno representa al funcionario o al burócrata, al oficial del ejército; el otro, al hombre de la calle, al soldado que ejecuta las órdenes: tal esquema responde a la vieja concepción de Iglesia jerárquica. El problema no es chico, y plantea toda una serie de preguntas que deberán encontrar respuesta tanto en la teología como en la vida de la Iglesia; manifestación, por otra parte, de la profunda crisis que padecemos en este momento de renovación y adaptación. La Iglesia, ¿es institucional o carismática? ¿O ambas a una? Si es esto último, ¿qué parte cabe a ministerios y carismas?; ¿cómo estructurar clero y laicado?; ¿cuáles son sus funciones y su campo respectivo?; ¿qué es lo perenne y qué lo accidental?; ¿lo fundamental-constitucional y lo sociológico-temporal?; ¿qué quiere decir *communio hierarchica?;* ¿cómo concebir el ecumenismo?; ¿qué porvenir espera a la Iglesia?; ¿puede hablarse de democracia, de pluralismo, de autogestión?; ¿cómo conjugar Iglesia-mundo?

La tesis clásica pretendía que Cristo, al instituir la Iglesia, la institucionalizó, de modo que las instituciones eclesiales presentes tienen un origen divino y no pueden, en consecuencia, cambiar. Sin embargo, la ciencia puede rastrear su historia haciendo ver que sus determinantes se explican sociológicamente: la estructura de la Iglesia es fruto de un largo quehacer histórico que no debe detenerse, y, si hasta el presente debemos suponer que el Espíritu le ha dirigido (no siempre, hay que reconocerlo, por los caminos más rectos), no hay qué dudar de que también el Espíritu exige hoy cambios y adaptaciones frente al porvenir. No puede negarse que la Iglesia tiene un origen trascendente y procede de

la voluntad de su Fundador. Podemos decir que la fundó en el sentido de que lanzó la barca de Pedro al mar de la Historia, pero no en el sentido de que codificara una ley fundamental. Cristo pudo ser profetad*ux* en los tres años de su vida pública; no tuvo tiempo para ser rex-legislador. La Iglesia se hace así a partir de un doble impulso: el envío-misión de los apóstoles de parte de Cristo; la presencia del Espíritu que es fuerza inspiradora para llevar a cabo la misión. En ambos casos, se trata de anunciar la palabra de Cristo y de encender su espíritu en los hombres y en los pueblos: convocación, comunión, conversión en espera de la segunda venida del Señor. Tanto el impulso de Cristo como el del Espíritu son, ante todo, carismáticos, espirituales, pero ambos también se insertan en la Historia a partir de un núcleo de hombres, los apóstoles, que deben establecer y gobernar las comunidades, reunidas en nombre del Espíritu. La institucionalización progresiva se hace mirando al Fundador y obedeciendo la voz del Espíritu. Los carismas y los ministerios se manifiestan, unos y otros, con el oportunismo y la variedad de las circunstancias y se conjugan armónicamente porque ambos son necesarios en la Iglesia. Por su origen y por su naturaleza, los carismas son primeros, porque vehiculan el poder creativo, espontáneo, libre, misional, transformador y dinámico del Espíritu. Los ministerios vienen después como elemento estabilizador, integrador, ordenador, que asegura la continuidad y la eficacia social. Pero en una institución espiritual como la Iglesia, los ministerios no deben separarse de los carismas: los mismos ministerios son carismáticos y, de no serlo, desfiguran la Iglesia, convirtiéndola en una simple sociedad distribuidora de sacramentos. Siempre se ha dicho que sólo debe ser ordenado el que es llamado por el Espíritu, el que tiene vocación, de modo que un ministro sin vocación es un simple funcionario, como tampoco será más que un administrador si no es un carismático del servicio de los demás. Se puede decir que el ministerio permite poner al servicio de los otros las cualidades-carisma de una persona o de un grupo. Entonces debemos decir también que todo bautizado tiene un carisma particular, personal, al mismo tiempo que una función que realizar en la Iglesia. La inspiración de los carismas y de los ministerios viene del Espíritu. La Palabra como el Espíritu son trascendentes y permanecen libres, representando la última referencia creativa y crítica para el discernimiento de los espíritus. La función crítica debe entenderse dialécticamente, pues si la institución debe juzgar del carisma, éste es muchas veces el punto

de partida de la reforma institucional, de la crítica y del juicio de los ministerios. Por ello, la Iglesia deberá también enfrentarse dialécticamente con su futuro, dejándose renovar y reformar por el Espíritu. No es del momento entablar un debate sobre las orientaciones de la Iglesia futura, pero no nos parece aventurado afirmar que una Iglesia pneumática acentuará cada vez más su carácter comunitario, laical y popular, y, más concretamente, dará más beligerancia a las comunidades de base, será más democrática y potenciará la opción evangélica por los pobres. Sólo en esa línea podrá la Iglesia responder al reto que supone para ella y para la sociedad el problema de los pueblos del llamado Tercer Mundo.

3.3 *El carisma a vueltas con la vida religiosa* Hasta hace muy pocos años, las expresiones "carisma de la vida religiosa" o "la vida religiosa como carisma" eran desconocidas. Lo curioso es que hacen moneda corriente justo cuando la institución "estado religioso" hace crisis de identidad, al no saber situarse ni en la Iglesia ni en el mundo y no encontrar la medida de su vestido institucional. Quizá la crisis nos descubre que, de hecho, la vida religiosa ha sido en la historia el "lugar" operativo de los carismas (su rampa de lanzamiento, diríamos), así como el lugar donde más claramente se manifiesta la paradoja y el conflicto constante e irresoluble entre institución y carisma. Para todos los que buscan definiciones de vida religiosa, bueno es señalar que la paradoja y la contradicción son, tal vez, su única "constante" histórica; paradoja entre uniformidad y diversidad, nomadismo y estabilidad, dinamismo y fijación, puntual y continuo, creación y tradición. Desde su sistematización, la teología trató de demostrar el origen evangélico de los elementos canónicos del estado religioso, haciéndolos nacer de la voluntad expresa de Cristo; hoy nos percatamos de que todos los elementos estables e institucionales de la vida religiosa existían antes del evangelio entre los filósofos griegos, los budistas, etc. ¿Qué hay entonces de evangélico? Justamente lo carismático, el impulso motor que es decisión, ruptura, conversión, seguimiento de Cristo. Si el seguimiento de Cristo lo entendemos como la copia del estilo de su vida, nos perdemos en un vericueto sin fin; no podemos entenderlo más que como la voluntad de renovar constantemente nuestra vida a la luz del Evangelio, de estar siempre alerta, de traducir día a día la ley del amor y del servicio. Pero ¿no es eso ser cristiano? Sin duda ninguna, y hasta podría decirse que la vida religiosa es la afirmación del laico frente al clérigo, el evangelio frente a la Iglesia, el profeta frente al sacerdote, Cristo frente al Gran Inquisidor, lo

carismático frente a lo institucional, la secta frente a la religión. El equilibrio se ha guardado, sin embargo, y la institución ha mantenido en su seno al carisma, y el carisma no ha roto la cuerda con su intransigencia, con ventaja, sin duda, para todos, en favor de la hipótesis de que ese milagro no ha sido posible si no en virtud de la fe que no ha dejado de animar ni a la Iglesia ni a la secta.

La Historia viene a confirmar los avatares concretos de la tensión a la que acabamos de aludir. El primer impulso-movimiento carismático y evangélico que da origen al estado religioso es un movimiento "sectario" de huida-separación del mundo y de la Iglesia, que es a un tiempo conversión contestación profecía, tratando de revivir la experiencia cristiana primera: una manera de ser mártir testigo en la arista más difícil de la renuncia heroica y de la muerte al mundo, desierto y soledad espiritual con la compañía de los signos y de las tentaciones, experiencia del Padre en la inmediatez del Espíritu, peregrinar itinerante como el paso de Cristo por este mundo. La continuación histórica se realiza, a través de múltiples rupturas, por nuevos impulsos, como oleadas sucesivas que nacen a partir de un carisma fundacional, normalmente más personal que colectivo, y que busca impactar carismáticamente la Iglesia y la sociedad. Curiosamente, el movimiento de huida-separación se va reconvirtiendo, al paso del tiempo, en vuelta a la Iglesia y al mundo, produciéndose una especie de ósmosis o de metabolismo en que el carisma parece comido, asimilado, neutralizado por el cuerpo eclesial o social, sin dejar, sin embargo, de actuar como fermento renovador y vitalizador. Cuatro impulsos decisivos destacan en el transcurso de la historia de la Iglesia occidental: primero el monacato, forma de vida estable e independiente, constituido por ciudadanos del cielo (muertos al mundo, sin estatus civil), polo de atracción y de irradiación sobre el clero y el siglo; la vida mendicante, presencia itinerante en el mundo nuevo del saber y del comercio, en ebullición de modernidad ciudadana; los jesuitas, más tarde, encontrarán el secreto de la vida activa traducida en múltiples obras e instituciones eclesiales, culturales y sociales, en la solidez de un cuerpo macizo y bien estructurado; finalmente, la forma de vida religiosa seglar de presencia testimonial en el mundo, tal como hoy hacen los institutos seculares y tratan de hacer también no pocas órdenes y congregaciones antiguas.

En la historia que acabamos de apuntar destacan ciertas constantes que es interesante señalar: 1) la diversidad y pluralidad de formas y manifestaciones que hace aparecer la vida religiosa como un fenómeno abigarrado y variopinto; sin embargo, las sucesivas oleadas no desaparecen, sino que recogen y reciben los impulsos de los nuevos carismas, lo que supone una capacidad notable de renovación y de adaptación; 2) en la inmensa mayoría de los casos de fundación y en no pocos de reforma, se halla una personalidad con relieve carismático (no olvidemos que buen número de santos y santas canonizados/as se reclutan entre los fundadores/as de congregaciones religiosas y eso no se debe sólo a la capacidad de sus herederos para organizar campañas de beatificación-; 3) el impulso primero del Espíritu, impetuoso, va perdiendo fuerza en el proceso de organización y de institucionalización necesarios para dar eficacia social e histórica al carisma; éste es, así, recuperado por la Iglesia y la sociedad. Interesante señalar, por ejemplo, la clericalización del estado religioso (la parte cualificada del mismo recibe el sacerdocio y comienza así el juego de los poderes y de las precedencias, mientras legos y monjas quedan en la segunda categoría de servicios auxiliares) y el aburguesamiento del religioso moderno (instalado en un cómodo confort y en instituciones en las que su trabajo, sin duda abnegado, contribuye al bienestar de la sociedad consumista). Pero se ve venir la crisis y apunta la crítica carismática: el futuro del carisma "vida religiosa" será de los laicos y, en particular, de las mujeres, y ya está haciendo cuña lo de la opción preferencial por los pobres. Todo ello interesa, pues clarifica la noción tanto del carisma como de la vida religiosa. El carisma de un grupo no puede entenderse sino como dinamismo: poner en movimiento, echar a andar, encontrar nuevas formas, responder a nuevas llamadas y a nuevas necesidades de los hombres, cambiar según cambia una sociedad cada vez más revolucionada, haciendo eficaces la profecía del espíritu y la libertad cristiana. Por su parte, la vida religiosa no puede ser "definida" y sólo puede concebirse como referencia analógica abierta a múltiples formas y desplazamientos. Por ello, el ciclo institucional no puede cerrarse. De ahí que la vida religiosa pueda mantenerse en la arista de la reforma y del cambio constantes. Une así los dos polos de la contradicción, institución y cambio, al ser una institución del cambio. Esto supone que la fidelidad o la continuidad no pueden ser nunca una repetición ni una fijación. El paso del espíritu es siempre más

largo que el de la institución, y la distancia no se acorta más que enganchando el carro a la tracción del espíritu.

4 El carisma marianista

4.1 *El Fundador* Como todos los fundadores, el padre Chaminade legitimó su fundación en la inspiración del Espíritu Santo. Pero lo importante no es probar la existencia del carisma, sino comprender su dinamismo. Para ello hay que tener en cuenta tanto sus obras como sus escritos, particularmente aquellos en que el mismo fundador trata expresamente del espíritu. Pero deben distinguirse dos momentos, el inspiracional y el institucional, siendo claro que el primero es fundamentalmente carismático; pero en uno y otro hay que contar con la mediación tanto cultural como institucional de la Iglesia y de la sociedad; es decir, del medio socio-histórico en que se movió el padre Chaminade y del aparato conceptual con que contó. Teniendo en cuenta estos criterios, se trata, ante todo, de separar lo esencial-inspiración de lo accidental o circunstancial. El discernimiento requiere dos condiciones: 1) el rigor de un análisis histórico-crítico facilitado actualmente por el progreso de las ciencias socio-históricas y del lenguaje; 2) realizarse empáticamente, desde dentro del carisma mismo que entendemos hemos recibido por tradición, principalmente los marianistas. Si podemos tener nuestras dudas sobre si este trabajo ha comenzado, sí podemos asegurar que aún está sin terminar dado que, por la naturaleza misma de la realidad de que se trata, no puede darse por terminada más que por la muerte; y, si escribimos sobre él, es que apostamos que el carisma del padre Chaminade pervive de algún modo. Sin que sea nada fácil traducirlo al papel, nos aventuramos, sin embargo, a adelantar ciertas conclusiones, unas más formales, otras de contenido (*cf Introducción del padre José M. Salaverri; Protocolo de aprobación de la Sda. Congregación*).

En el aspecto formal, se puede decir: 1) Que el padre Chaminade fundó una comunidad de laicos (la congregación) de donde surgió posteriormente, sin solución de continuidad, un instituto religioso. El padre Chaminade no es fundador (exclusivo) de vida religiosa, sino inspirador de un movimiento eclesial que trasciende la distinción laicos-consagrados-clérigos. De ahí puede deducirse con fundamento; sea que el carisma marianista no puede definirse como especie del género superior que es el

carisma "vida religiosa", sea que el carisma marianista rompe el cerco institucional-clerical de la vida religiosa en dos sentidos: en el de eliminar la distancia sacerdotes/laicos entre sus miembros y en el de salir al mundo presencia en el mundo; en otras palabras: dimensión laical y secular de la vida religiosa (cf Introducción del padre José M. Salaverri). 2) Que la intención primera del padre Chaminade no fue nunca la de promover un modo particular de vivir el cristianismo, ni la de provocar a la santidad, ni tan siquiera la de crear comunidades, sino la de evangelizar y recristianizar, provocando un movimiento apostólico y dinámico ante todo en el pueblo cristiano no institucionalizado ni clerial.

En el *aspecto contenido,* en coherencia con lo apuntado, se pueden, creemos que sin mucho margen de error, aventurar estas dos conclusiones: 1) en lo concerniente a su modo de entender la acción de la Iglesia y la misión apostólica, debemos reconocer una situación-experiencia primera en el padre Chaminade: su conciencia de la de cristianización de la sociedad, de donde se sigue la necesidad de una acción renovadora y adaptada a las exigencias de la época. Esta intuición explica su voluntad decidida de emprender una acción misionera y evangélica (anuncio de la palabra, evangelización) que implica, entre otras, estas consecuencias encadenadas (cf *Nuestros orígenes): a)* es necesario ir al mundo, sin esperar que el mundo venga a la Iglesia; es ésta la que debe hacerse presente en el mundo (RV arts 11; 5.24); *b)* pero esto no puede hacerlo una Iglesia decadente, enquistada en estructuras jerárquicas de tipo feudal, incapaz de hacer frente a los tiempos nuevos, sino una Iglesia dinámica y flexible, que vive una fe personal y comprometida y que moviliza a todos sus miembros particularmente a los laicos (RV art 1.1). La imagen de la Iglesia es la del Cuerpo místico (RV art 41) donde hay comunicación y unidad entre sus partes, donde la acción es producto de un todo conjuntado donde no existen los comportamientos estancos ni las diferencias clericales (RV arts 12; 13); e) toda la acción apostólica está inspirada por la fe: evangelizar es anunciar la palabra, transmitir el mensaje; esta acción debe prolongarse profundizando la fe mediante la oración (exhortación) y la catequesis (teología); la fe debe inspirar toda la vida, en sus dimensiones personales y sociales (espíritu/vida de fe) y toda la acción (fe práctica/fe vivida) (RV art 3; 4). Educar-formar en la fe es a un tiempo el motivo-instancia, el fin y el medio todo de todo apostolado; 2) La urdimbre espiritual, personal y social se estructura como conformidad con

Cristo (entendida en la línea de la interiorización/participación del Cuerpo místico de la Escuela francesa y, en particular, de los misterios/estados de Cristo); es en este contexto donde encontramos la persona de María, nueva Eva, símbolo y garantía de la renovación cristiana (uno de los estados de Cristo, determinante de su misterio, es "ser Hijo de María"; el cristiano, al introducirse en el "interior universal cristiano" se encuentra también, como hijo de María, en la vivencia de su fe y de su acción apostólica que abre camino a la comunicación de tal ser-cristiano hijo de Dios, hijo de María a los hombres, mediante el anuncio de la fe-conversión-oración-formación). Decir que imitamos la piedad filial de Cristo es bien poca cosa junto a esta comprensión teológica del misterio (cap I).

4.2 *Elaboración posterior* Inmediatamente después de su muerte, el padre Chaminade sufre un eclipse. El carisma también: el lazo congregaciones-SM se deshace en la práctica; la SM queda reducida a una congregación enseñante de hermanitos; la espiritualidad se hace banal e impersonal se hace banal e impersonal: el todo se centra en cumplir la Regla. El padre Simler resucita al padre Chaminade: escribe su vida y se publica *Esprit de notre Fondation.* Coincidiendo con la internacionalización de la SM, el segundo fundador trata de asistematizar y dar coherencia a la presentación del carisma=espíritu. Dos observaciones hacen al caso: 1) el ambiente pietista y moralizador de la época contribuye a achatar el carisma, que funciona como estructura ideológica; 2) lo primero es la espiritualidad coincidiendo con el fin primario del estado religioso: la santidad o perfección; el apostolado pasa a segundo plano. Así se comprende que la sistematización se hace en forma de "virtudes características", género más estable que dinámico: en el retrato no hay relieve y corre peligro de reducirse al recuerdo más o menos glorioso del pasado que hay que guardar e imitar. Así nos diferenciamos de los demás, pero sólo como efecto de un distanciamiento altivo-pudoroso de guardar nuestra ropa (nuestra levita). El "celo apostólico" se coloca en último lugar, como una consecuencia apendicular de la espiritualidad: el "plus" que no puede faltar en el maestro que considera a sus alumnos como otros Cristo.

Cuando, paralelamente al movimiento apostólico de la Iglesia, resurgen las congregaciones, sobre todo extracolegiales o de adultos, nuestro espíritu es puesto a prueba: no se trata ya de tener

un respaldo ideológico justificante, sino de encontrar un motor animador, un alma para la acción y la vida apostólicas. Es el momento de hablar más de carisma que de espíritu. La misión, el apostolado, van adquiriendo un lugar central. Dejamos de hablar de ciertos rasgos característicos, como la humildad, la modestia, los silencios. La nueva problemática es: ¿cuál es nuestro lugar en la Iglesia? ¿Cuál es nuestra misión en el mundo? El "nuestro" lo pronunciamos con la boca pequeña, pues únicamente quiere decir el lugar desde el que nos interrogamos, que no es solamente la SM, sino la solidaridad de todos los que de una manera u otra nos encontramos en la zona de influencia de la corriente carismática del padre Chaminade: porque en la respuesta vamos poniéndonos al paso de la problemática del cristiano de hoy y coincidiendo con el lenguaje de la teología actual. Con ello nos destacamos menos de los otros, pero nos centramos mejor en el carisma del padre Chaminade, cuya clave es, tal vez, la conciencia cristiana de los tiempos nuevos de la modernidad (fin de la era de cristiandad) y la respuesta de fe que exige de parte de los cristianos, a nivel de Iglesia y a nivel de mundo (cf Vaticano II). Los continuadores del padre Chaminade, ¿hacemos lo suficiente para sentirnos fieles a su línea carismática? Sería presunción responder que sí. Pero sí debemos proseguir el camino de la interpretación hecha dialécticamente y en el compromiso que desemboca en la praxis carismática. La praxis testimonial se manifiesta en la decisión que lleva a la renovación y al cambio conforme a la exigencia de los signos de los tiempos leídos a la luz del Espíritu que dirige la historia. La pregunta decisiva es: ¿qué pide de nosotros el carisma del padre Chaminade en nuestra Iglesia y en nuestro mundo? ¿Qué lectura debemos hacer de nuestro mundo y de nuestro tiempo? ¿Cómo tenemos que decir y hacer –hacer diciendo y decir haciendo- nuestra fe cristiana en el siglo XX?

4.3 *Nuestro carisma* El carisma marianista, ¿tiene vigencia actual?

¿Puede ofrecernos pistas válidas para hoy? El hecho de que el padre Chaminade, en uno de los virajes fundamentales de la historia occidental, tratara de responder a partir de criterios evangélicos, es para nosotros un punto de referencia para comprender el actuar cristiano en el siglo XX, continuación y fruto de lo que se incubaba entonces. Se puede hablar de actualidad del carisma; sería mejor que lo actualizáramos, buscando respuestas cristianas en nuestro

mundo. Se ha analizado socio-históricamente el proceso de secularización y de modernidad. Dicho proceso interpela al cristiano y a la Iglesia. Hay cada vez más consenso sobre el cambio que debe realizarse tanto en el ser como en el hacer y en el aparecer de la Iglesia; se ha hecho moneda corriente hablar de acción y de pastoral misionera. "Todos sois misioneros" (RV art 63), decía el padre Chaminade. Con ello quería señalar el lugar de la acción el mundo, sus agentes los laicos y su finalidad evangelizar, formar en la fe, multiplicar los cristianos convencidos. "Haced lo que Él os diga" (RV art 10), es la presencia de María en el mundo. Pero más que sistemar un recuerdo o sacar conclusiones, lo propio del carisma es ofrecernos pistas para ayudarnos a encarnar y vivir en la Iglesia la fuerza evangélica del carisma. Dado que el padre Chaminade se enfrentó con problemas que son origen de los nuestros, entendemos que observando su traza podemos potenciar al máximo lo que alumbra el cristianismo de hoy: mundanidad, laicidad, fe, presencia de María.

a) Mundanidad El "mundo" se ha hecho independiente, al cerrarse la era de la cristiandad. La "mundanidad" es un lugar teológico, el lugar donde Dios habla y donde la Iglesia testimonia la Palabra. El cristiano es parte de ese mundo. Más que hablar de mundo habría que hablar de diferentes mundos, cada uno con su estructura y su discurso: el mundo de la ciencia, de la técnica, de la cultura, de la economía, de la ética, de la política, etcétera. El cristiano pertenece a esos mundos que se entrecruzan en su misma conciencia; por su profesión y su actuación cívica debe colaborar y contribuir a crear estructuras que permitan la convivencia y la justicia. Sólo podrá hacerlo aceptando plenamente la interdisciplinaridad. Aparte del social, ya clásico, hay actualmente problemas, como el ecológico y el demográfico, que requieren la colaboración de todos, expertos o no. Pero al hablar de muchos mundos no se niega la conciencia de universalidad concreta como sentido de pertenencia a una misma humanidad, la *ecumene o* mundo habitable. Tal conciencia, esperanza del "plus" de Humanidad, se abre camino lentamente, a pesar de todas las nubes amenazantes que se ciernen sobre la historia y de toda la lacra social manifestada en el egoísmo de las personas, de las naciones y de los grupos internacionales. Si en nuestro viejo mundo occidental la única portadora de sentido era la Iglesia, lo que producía una ventajosa, aunque falsa, ideología de unidad y de uniformidad, hoy son muchas las religiones, las filosofías o los marxismos que

interpretan el mundo en clave de historia y articulan discursos contrapuestos y controvertidos. Al cristiano corresponde ahí una presencia decisiva por su actitud de ecumenismo. Debe reconocer un pluralismo al que no está acostumbrado: no es en él sólo donde se revela la Palabra, sino en todos los que tratan de hacer un mundo más humano y una historia con sentido; sentarse a la mesa en el diálogo y mantener la arista difícil de la libertad y la solidaridad, frente a todo fanatismo y partidismo, empezando por el suyo. Sólo así serán verdad nuestras afirmaciones de libertad y de fraternidad: sí hay, gracias a Dios, un consenso formal en torno a los derechos del hombre, falta hacerlos realidad, y para eso es preciso comprometerse en la lucha para mostrar que el evangelio de la promesa es posible. El hombre conculcado sólo puede nacer a la esperanza cuando ve que el hermano lucha y se rebela denunciando la injusticia, de desigualdad, el consumismo. Nuestro carisma debe funcionar como imaginación creadora para ofrecer alternativas a la sociedad y como reactivo revolucionario contra la inmovilidad y el oportunismo cínico y egoísta. El problema número uno que se presenta hoy con caracteres de urgencia insoslayable y que nos atañe a todos es el del Tercer Mundo. Todos debemos poner a contribución nuestro ingenio y nuestro arte, nuestro carisma, para encontrar soluciones económicas, políticas, financieras, etc., de modo que, por encima de los intereses particulares, se oiga la voz del pobre que reclama libertad e igualdad para todos (RV arts 27; 64; 5.16; 5.19; 5.20; 5.24).

b) Laicidad. Para la Iglesia, la única manera de hacerse presente en el mundo y cumplir su misión de salvar la sociedad, contribuyendo a estructurar una Humanidad fraternal y solidaria, es la de no dejarse encerrar en el círculo "sacral"; es decir, no hipostasiarse como centro, sino adjetivarse en el servicio del otro. La Iglesia debe así desclericalizarse y dejar su verticalidad para convertirse en una comunidad de hermanos: carismas y ministerios se conjugarán armónicamente cuando todos sean solidarios y participen en la responsabilidad. La Iglesia es pueblo, democrática en consecuencia. La democracia es el sistema político que resulta hoy más eficaz para traducir a nivel de la sociedad los valores de libertad y de justicia. Es verdad que el estado de derecho es una situación de libertad formal y que está lejos de hacer de la justicia un principio de distribución equitativa. Pero el cuerpo eclesial debiera ser modelo de democracia, mostrando cómo la solidaridad y la comunión se traducen en formas sociales de convivencia donde

igualdad y respeto mutuo son algo más que palabras. Los marianistas heredamos una tradición laical desconocida en muchos círculos clericales de la Iglesia (protagonismo de los laicos en las congregaciones; composición mixta en la SM); podemos y debemos potenciar al máximo esa tradición en la Iglesia actual. El futuro es de los grupos y de las comunidades cristianas, nuevo estilo laical y nueva función en el mundo. Nuestro carisma debe traducirse en promover y favorecer dicho dinamismo: ofrecer "terreno" para su asentamiento, asegurar la libertad respetando su independencia y su organización, posibilitar el diálogo y la convergencia, ser "medio" de espíritu y de vida. Los grupos serán múltiples y cada uno encontrará su carisma en las coordenadas de las tres funciones del cristiano. En el consenso mutuo, cada grupo deberá definir su carisma en referencia a la palabra que abre sentido al mundo y a la historia, a la comunión fraternal simbolizada en la Eucaristía y al servicio ético-político: todos deben tener su teología, su celebración y su actividad (RV arts 12; 13; 71; 5.4 a 5.7).

c) *La fe* La fe es el origen y el fin de la misión. Nunca una virtud característica que reduce la fe a un principio moralizante y produce una actividad proselitista. Dar a la fe todo su alcance quiere decir volver al evangelio (oyente de la palabra, libre de toda otra obediencia) recuperando la dimensión escatológica (conversión ante la presencia del Reino, que nos descubre la profundidad del misterio humano en su vocación a la esperanza) y la dimensión histórica (embarcado en un acontecer donde estamos llamados a descubrir la presencia del Dios del Amor que nos llama a comprometernos en la acción por la justicia) (RV arts 3; 4; 5.1).

d) *La presencia de María* El símbolo *María* está perdiendo relieve carismático. Resultado de imágenes derivadas de la familia patriarcal, donde la mujer es la mujer preservada y guardada para el hombre que le posee y domina *(virgen),* para asegurar la continuidad en los hijos y en el hogar *(madre),* la imagen de María resulta intimista, pasiva, al servicio de un mundo masculino, exaltada en una Iglesia de clérigos. La mujer moderna no encuentra en tal imagen los parámetros de su identidad ni el cristiano referencias para su proyección en la historia de la salvación. Debemos realizar una relectura del Evangelio de María, un desplazamiento de símbolos. María aparece en la Encarnación Virgen porque nunca sometida al hombre, siempre libre en la palabra liberadora, única escuchada y obedecida, Madre porque

presente en todos los dolores de parto de los conflictos y de las crisis del mundo, preñada de la palabra que es espada de doble filo que saja hasta lo profundo del hombre y de la historia. El *Magníficat* es el canto crítico-profético que anuncia la revolución del pobre, revolución que no es una simple subversión, sino el salto de lo "económico" a la persona, de la utilidad al don, del tener al ser, de la identidad al otro, de la encerrona del yo-centro a la apertura del nosotros-periferia, del rico al pobre. Apunta a la utopía del reino, el mundo nuevo donde el hijo del hombre, el pobre hombre desnudo, tendrá su dignidad reconocida y su palabra escuchada. La utopía del reino es la subversión de la historia, del mundo fabricado por el "hombre" bajo el signo de las armas, la guerra, la violencia, la explotación del pobre, la destrucción de la naturaleza. Un mundo hermanado y fraternal no podrá hacerse sin la contribución de la "mujer", independiente y libre, como virgen creadora y liberadora del hijo del hombre, como madre de la vida y de la esperanza. De todos modos, un mundo y una Iglesia donde la mujer tiene un lugar propio y una palabra suya, será ciertamente "otro" mundo, distinto, diferente: humano, entrañable, revolucionado y subversivo, en lucha por la justicia y en querencia del amor (cap I; 65).

Al leer esta última parte, alguno habrá podido pensar que nuestro lenguaje no difiere mucho, ni en el qué ni en el *cómo,* del Vaticano II y se habrá preguntado dónde queda nuestra peculiaridad. Respondería diciendo que de tener que elegir entre peculiaridad y actualidad, habría que quedarse con esta última, y ello por dos razones: porque el Vaticano II es el carisma del hoy de la Iglesia, y es garantía de autenticidad de todo carisma particular desembocar en él; porque acto fundamental del carisma es saber morir: morir a lo particular para acceder a lo universal; morir al pasado para alumbrar el futuro. Por el contrario, la tentación del prestigio, el chauvinismo de lo "nuestro", el textualismo fundamentalista, el dogmatismo intolerante y la negación de los demás, matan el espíritu.

J. M. Artadi SM

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, J.: Los carismas *en la Iglesia y su evolución,* Madrid, 1978; AUGE, M.: *Le retour du religieux,* Enc. Univers Symposium, 1985, 46-51; BARUFO, A.: *Carismatici,* en "Nuovo Dizionario di Spiritualità" (De Fiores/Goffi), Roma 1978, 120-37; BITTLINGER, Arnold: *Gifts and Ministries,* Grand Rapids, 1973, pág 109; BOFF, L.: *Testigos de Dios en el corazón del mundo,* Madrid, 1977; BOFF, L.: *Iglesia: carisma y poder,* Santander, 1982; BROSCH, J.: *Charismen und Amter in der Urkirche,* Bonn, 1951; CAFFAREL, Henri: *Faut-il parler d'un Pentecôtisme catholique?,* Paris 1973, pág 94; CAMPENHSUSEN, H. V.: *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in der ersten drei Jahrhunderten,* Tübingen, 1963; CERFAUX, Lucien: *Une Église charismatique: Corinthe,* Paris, 1976, pág 136; CIARDI, Fabio: *I Fondatori, uomini dello Spirito. Per una teología del carisma dei fondatori,* Roma, 1982; CLEMENT, O.: *La Révolte de l'Esprit,* Paris, 1979, pág 55; Concilium, n 129, nov 1977: *Carismas;* CODINA, *V.: Teología de la vida religiosa,* Madrid, 1968; CODINA, *V.*: *Lo pneumático en la teología,* en "Teología y Mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner" 1975, 115-32; CODINA, *V.*: *Renacer a la solidaridad,* Santander, 1982; CONGAR, Y.: *Je crois en l'Esprit Saint,* 3 vol 1979; Cox, H.: *Turning East: The promise and peril of the new orientalism,* New York, 1977, pág 192; DELESPESSE, Max: *J'ai vu se lever l'Église nouvelle,* Paris, 1974, 112 págs; DUNN, James D. G.: *Jesus and the Spirit. A study of the religious and charismatic experience of Jesus and the first christians as reflected in the New Testament, London*, 1975, 515 págs; ELLUL, J.: Les *noveaux possédés,* Paris, 1973; ESTRADA, J. A.: *La Iglesia, ¿institución o carisma?,* Salamanca, 1984; FAVALE, A. (ed.): *Movimenti ecclesiali conteporanei,* Roma, 1980, 517 págs; FERNÁNDEZ, P. op: La *renovación carismática. Documentación pontificia, episcopal y teológica,* Salamanca, 1978; GALOT, J.: *II carisma della vita consacrata,* Milano, 1969[2]; GONZÁLEZ RUIZ, J. M.: "Carisma", en *Conceptos fundamentales de Pastoral* (Floristán/ Tamayo), Madrid, 1983, 91-99; GOZZELINO, G.: "Vida consagrada" en *Diccion. teol. interd.* IV, 640-668, Salamanca, 1983; GRASSO, Domenico: *I carismi pella Chiesa: teología e storia,* gdt, 137, Brescia, 1982; GREELEY, Andrew M.: *Ecstasy: a way of knowing,* Englewood, 1974, 150; HARPER, M., *Nouveau style de vie dans l'Église,* Paris, 1976; HASENHÜTTL, Gotthold: *Charisma.*

Otdnungsprinzip der Kirche, Freiburg, 1969, pág 364; HAUSCHILD, W. D.: *Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie,* München, 1972, 312; HENGEL, M.: *Nachfolge und* Charisma, Berlin, 1968; HOEKENDIJK, J. C.: *The Church Inside Out,* London, 1964; HOLLENWEGER, Walter J.: *The Pentecostals; The Charsmatic Movement in the Churches,* London, 1972; HUMMEL, C. E.: *Fire in the Fireplace: contemporary charismatic renewal,* Downers Grove, III, 1972; KÄSEMANN, E.: *Geist und Geistesgaben im Neuen Testament,* RGG II (1958^2) 1272-79; KASPER W. (hrsg.): *Gegenwart des Geistes: Aspekte der Pneumatologie,* Freiburg, 1979; KELLER, M.: "Teología del laicado", en *Mysterium Salutis,* IV/2, 383-409, Madrid, 1975; KOCH, K. E.: *Charismatic Gifts,* Grand Rapids, Kregel, 1976; KOENIG, John: *Charismate: God's Gifts for God's People,* Philadelphia, 1978, 213; KÜNG, H.: *Die Kirche,* Freiburg, 1967; KÜNG, H.: *La estructura carismática de la Iglesia,* en "Concilium", 1965, n 4, 44-65; LAURENTIN, René: *Pentecôtisme chez les catholiques. Risque et avenir;* Paris, 1974, 264; LEPESANT, B.: *Dynamique de groupe et conversion charismatique,* Paris 1976; LEMONNIER, M.: *Riflessioni per una teologia dei carismi,* Roma, 1972; LOZANO, J. M.: *El fundador y su familia religiosa,* Madrid, 1978; Lumière et Vie, n 125, 1975: *Le mouvement charismatique;* MARTIN, David, (ed.), MULLEN, Peter: *Strange Gifts?,* Oxford, 1984; MATURA, Th.: *Suivre* Jésus. *Des conseils de perfection au radicalisme évangélique,* Paris, 1983; MCDONNELL, Kilian osb (ed.): *The Holy Spirit and Power: the Catholics Charismatic Renewal,* Garden City (N.Y.) 1975; ID., *Charismatic Renewal and the Churches,* NY, 76, 202; MEHAT, A.: *Comment peut-on être charismatique,* Paris, 1976; METZ, J. B.: *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge,* Freiburg, 1977; MOLTMANN, J.: *Kirche in der Kraft des Geistes,* München, 1976; MÜHLEN, H.: *Die Erneurung des christliches Glaubens. Charisma Geist Befreiung,* München, 1974; MURPHY, G.: *Charisma and Church Renewal,* Roma, 1965; NICOLÁS, A.: *El horizonte de la esperanza. La Vida religiosa, hoy,* Salamanca, 1978; O'CONNOR, Edward D.: *The Pentecostal Movement in the Catholic Church*, Nôtre-Dame, 1971; O'CONNOR, Edward D. ese: *Pope Paul and the Spirit Charisms and Church Renewal in the Teaching of Paul VI*, Nôtre-Dame, 1978, 258; OLIVIER, B.: *Il carisma della vita religiosa dono dello Spirito alta Chiesa per il mondo*, Milano, 1981; PIKAZA, X.: *Esquema teológico de la vida religiosa*, Salamanca, 1978; RAHNER, K.: "Amt und freies Charisma",

in *Hand. Past.-Th*. I, 164 71; RAHNER, K.: "Charisma", in *LThK*. II (Fr. 1958) 1027-30; ID: *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg, 1958[2]; RAYAN, Samuel: *The Holy Spirit: Heart of the Gospel and christian* Hope, Maryknoll, 1978, 148; REGAMEY, P. R.: "Carismi", en "*Dizionario degli Istituti di Perfezione*" II, Roma, 1975, 299-315; RENDTORFF, T. (hrsg.): *Charisma und Institution*, Gütersloher, 1988; Sal Terrae 73 (marzo 1985) n.° 3. *Por una desclericalización de la Iglesia. La figura del laico;* SARTORI, L.: "Carismas y ministerios", en *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, II, Salamanca, 1982; SUENENS, L. J.: *Pentecôte dans l'Église*, Paris, 1974; SUENENS, L. J.-CÄMARA, H.: *Renovación del espíritu y servicio del hombre*, Barcelona, 1981; TILLARD, J. M. R.: *Religieux, un chemin d'évangile*, Bruxelles, 1975; TILLARD, J. M. R.: *Les religieux au coeur de l'Église*, Montréal, 1967; TILLARD, J. M. R.: *Devant Dieu et pour le monde*, Paris, 1974; TROELTSCHS, E.: *Die Sozialphilosophie des Christentums*, Zürich, 1922; WEBER, M.: *Wirtsahnft und Gesellschaf*, Köln/Berlin, 1964; WIEDERKEHR, D.: *Diversas formas de existencia cristiana en la Iglesia, en Mysterium Salutis* IV/2, 332-381, Madrid, 1975; WULF, F.: *Fenomenología teológica de la vida religiosa*, ibídem, 438-472.

Carisma (Comunidad de fe, Familia marianista, María, Misión, Participación, Perfección religiosa, Profesión religiosa, Regla de Vida, Testimonio)

Castidad

Al Keuschheit • *Fr* Chasteté • *Ing* Chastity • *It* Castità • *Jap* Teiketsu

Resumen

La castidad por el Reino es un valor evangélico que tiene su fuente de inspiración en la vida y en la enseñanza de Jesús. El Antiguo Testamento valoraba negativamente la vida célibe y la ausencia de descendencia. Aunque la crisis del exilio abrió la puerta a una consideración del valor simbólico de la esterilidad como signo de una situación de esperanza, sólo el Nuevo Testamento da sentido pleno a una vida que se cierra a una determinada fecundidad humana para abrirse a la fecundidad definitiva del Reino. Este se descubre ya presente en la persona de Jesús y, ante su llamada, todo queda relativizado, incluso el matrimonio. En este sentido, la castidad por el Reino es una vocación peculiar que "libera de modo singular el corazón del hombre para que se encienda más en el amor de Dios y de todos los hombres" (PC, n 12); es decir, para que viva del Reino y para el Reino.

La castidad religiosa es don de Dios para su pueblo, para la Iglesia. No es un don particular para el individuo, sino un carisma que "pertenece de manera indisoluble a la vida y a la santidad de la Iglesia" (LG, n 44). Junto al matrimonio, significa e ilumina la realidad misteriosa y profunda de la unión esponsal de Cristo con su Iglesia. Mientras que el matrimonio manifiesta que esa unión asume la realidad humana del amor conyugal como signo, la castidad consagrada muestra que la trasciende. Dios es el único Esposo absoluta y radicalmente digno de ese nombre. Por otro lado, la castidad religiosa está indisolublemente ligada al ministerio de la Iglesia. En la tarea evangelizadora del Pueblo de Dios, cumple su misión propia de ser testimonio de la alianza liberadora de Dios con los hombres, presencia del amor gratuito de Cristo, signo de la liberación escatológica y de la nueva y universal solidaridad.

En María encontramos plasmado el sentido del voto de castidad para el plan de Dios. Ella es Madre y tipo de la Iglesia porque en su persona se hace realidad la fecundidad de la gracia a

través de su maternidad virginal. Su virginidad es una virtud que cualifica su maternidad desde la concepción de Jesús hasta su muerte. Por ella se hace instrumento abandonado en manos de Dios y revela que la fecundidad de la Iglesia trasciende la de la carne y la sangre.

La castidad por el Reino tiene también una dimensión antropológica. A través de ella el religioso debe llegar a realizarse plenamente como hombre, debe crecer en el amor. La vocación al amor es irrenunciable. La renuncia a la genitalidad le exige integrar plenamente su sexualidad en un proyecto de entrega total a Dios y a los hermanos. Para ello son necesarias unas relaciones interpersonales sanas que impidan los bloqueos afectivos y el cierre autoerótico y autoposesivo en sí mismo, y se precisa que la vida tenga su fecundidad en el servicio generoso y desinteresado. No obstante, el religioso vivirá siempre una soledad profunda que, lejos de ser traumatizante, le permite asumir la propia pobreza, centrarse en Dios y generar unas relaciones más universales y más gratuitas que las conyugales.

La vivencia auténtica del voto de castidad exige la experiencia profunda y "esponsal" del amor de Cristo. Se trata de vivir sólo para Él. Esto requiere el trato asiduo con el Señor en una oración amorosa, la ascesis necesaria para librarnos de nuestros egoísmos, la vigilancia atenta que nos mantiene prontos para Él, la humildad de quien no confía en las propias fuerzas sino en la gracia, el amor concreto y encarnado a los hermanos, signo y manifestación de que el amor de Dios permanece en nosotros.

1 Vocabulario

La terminología referente al primero de los votos religiosos está lejos de ser uniforme en los diferentes estudios y documentos. Y es que este voto, al determinar la vida religiosa como una forma de vida frente a (o junto a) la forma de vida matrimonial, contiene en sí mismo toda la carga de motivación y sentido que conlleva tal opción.

Definir el primer consejo es, en el fondo, dar cuenta de la razón última de la vida religiosa, justificarla y otorgarle su lugar propio en la vivencia del evangelio. La pluralidad de denominaciones que se le aplican indica, por un lado, su riqueza de matices (cada

uno de ellos puesto de relieve según el enfoque teológico) y, por otro, la imposibilidad de definir un estado de vida cuya realidad última es un don de la gracia y pertenece a los estratos más profundos de la relación del hombre con Dios.

Tres son los términos que suelen emplearse: castidad, celibato y virginidad, pero ninguno de ellos expresa adecuadamente todo su contenido. La palabra *castidad* hace referencia a la virtud cristiana que regula el uso de la sexualidad y, por tanto, no es definidora, sin más, de la vida religiosa; también debe vivir la castidad el seglar, sea casado o soltero.

El término *celibato* designa más propiamente el "estado" del religioso, pero lo hace de una forma meramente negativa, privativa y externa, ya que célibe significa no casado. No da cuenta de la vivencia positiva de amor inherente a la vida religiosa. Quizá la palabra *virginidad* sea más acorde con la tradición y más expresiva por sus connotaciones religiosas. De hecho, muchos teólogos, siguiendo a los Santos Padres, prefieren hablar de la vida religiosa como de un estado de virginidad o, más específicamente, de virginidad consagrada. Sin embargo, para el hombre contemporáneo esta expresión está cargada de resonancias biológicas o ascético-morales que pueden distorsionar su sentido profundo.

El Concilio Vaticano II, que habla de "virginidad", "celibato" y "perfecta continencia por el Reino de los cielos" en *Lumen gentium* (n 42) o de "celibato" y "virginidad consagrada a Cristo" en el decreto sobre la formación sacerdotal (OT, n 10), prefiere la expresión "castidad por amor del Reino de los cielos" en *Perfectae caritatis* (n 12). Nuestra *Regla de Vida* no emplea nunca el término "virginidad", y normalmente usa las palabras "castidad" y "celibato", especificándolas. Así, habla de "castidad por el Reino" (art 18), "castidad religiosa" (art 22), "celibato por el Reino" (art 16), "celibato consagrado" (art 19, 2.4, 2.5) o "celibato religioso" (art 24).

Guiados por el documento conciliar sobre la vida religiosa y el vocabulario de la *Regla de Vida,* hemos optado por la denominación "castidad por el Reino". La palabra "castidad" nos permite dar cuenta, más ampliamente que la palabra "celibato", de aquello a lo que nos comprometemos por el voto.

Por otro lado, la especificación "por el Reino" nos remite a la motivación y al objetivo evangélicos de nuestro compromiso: "por el Reino", es decir, a causa del Reino y en pro del Reino.

2 Sentido evangélico de la castidad por el Reino

La castidad por el Reino es, sin duda, un valor evangélico, pero ¿cómo justificarlo? ¿Dónde se inspira? ¿Hay alguna palabra o alguna sugerencia del Señor en este sentido? En otras palabras: ¿cuál es su motivación evangélica?

2.1 *La tradición del Antiguo Testamento* El celibato es un estado despreciado en la tradición del Antiguo Testamento. Matrimonio y descendencia son dos realidades imprescindibles para quien se sitúa en el plan de Dios. Ya desde los orígenes suenan las palabras del Creador: "No es bueno que el hombre esté solo" (Gn 2,18) y "sed fecundos y multiplicaos" (Gn 1,28). El hombre es imagen de Dios en cuanto pareja, hombre y mujer (Gn 1,27) y, en consecuencia, la doctrina rabínica afirmará que "el célibe disminuye la imagen de Dios": le falta reconocer a quien es "hueso de sus huesos y carne de su carne" (Gn 2,23).

La falta de descendencia es una afrenta y un signo de la retirada del favor divino. Abrahán, después de haber escuchado la promesa divina: "tu premio será grande", se queja: "Mi Señor Yahveh, ¿qué me vas a dar si me voy sin hijos?" (Gn 15,1-2). La súplica y el lamento de la estéril, desde Raquel a Isabel, recorren el Antiguo Testamento como testimonio de quien se siente olvidado de Dios (Gn 30, 1 - 2; 1Sam 8,11). La descendencia es hasta tal punto vital para el israelita que, si muere sin ella, el hermano debe procurársela (Dt 25, 5-10; cf Gn 38). Comprendemos que en este contexto cultural y religioso se desprecie al eunuco y, al igual que al bastardo y al gentil, no se le permita formar parte de la asamblea (Dt 23,2-4).

El exilio en Babilonia, con todo lo que supuso de resquebrajamiento de las realidades humanas en las que se asentaba la esperanza del pueblo, abrió la puerta al reconocimiento de un cierto sentido a la esterilidad y a la virginidad como signos de una situación de esperanza. El pueblo en el exilio se ve reflejado en la estéril que ha perdido toda posibilidad humana, pero que, por

eso mismo, está en manos de Dios, quien le devolverá su fecundidad.

En esta situación se alza la palabra del Deutero-Isaías: "Grita de júbilo estéril que no das a luz, rompe en gritos de júbilo y alegría la que no ha tenido dolores; que más son los hijos de la abandonada que los hijos de la casada, dice Yahveh" (Is 54,1). *Por* ello, en las vísperas del destierro, el celibato impuesto por el Señor a Jeremías (Jr 16,1-4) no debe entenderse únicamente como un signo de que las realidades humanas son perecederas y van a sucumbir, sino también como el paso al abandono en manos de Dios y a la esperanza (cf Jr 16,14-15). La inminencia de la actuación de Dios no permite contemplar la esterilidad como un fracaso. "No diga el eunuco: soy un árbol seco" (Is 56,3).

Es evidente que estos textos, comprendidos en su situación histórica, contienen una serie de indicaciones muy interesantes para captar el posible sentido profético de una esterilidad o de una virginidad voluntarias como gestos de denuncia de lo pasajero y anuncio de lo definitivo. Aunque este sentido sólo quedará desvelado plenamente en el Nuevo Testamento, se abrió el camino a una cierta relativización de la fecundidad y de la descendencia en algunas formas tardías del judaísmo (cf Sab 3,13-14).

2.2 *La vida y la enseñanza de Jesús* En las inmediaciones del Vaticano II, la búsqueda de fundamentación y sentido evangélicos al celibato por el Reino estuvo influida por la polémica sobre la distinción clásica entre preceptos y consejos, vida cristiana "ordinaria" y vida cristiana "perfecta". Los exegetas se aplicaron más a desmontar la pretensión de ver en el evangelio dos "grados" de exigencia que a desentrañar las raíces inspiradoras de la vida religiosa. De este trabajo nos quedan, con todo, algunas conclusiones importantes que conviene recordar.

1) El reconocimiento de que Jesús no abordó directamente el tema y, de que, por tanto, no podemos encontrar en el evangelio una indicación suya clara y precisa a los invitados a seguirle, o al menos a algunos de ellos, para que se abstuvieran del matrimonio. Es más, parece que los apóstoles llevaban consigo a sus mujeres cristianas (1Cor 9,5).

2) El célebre *logion* de Mateo: "Hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los Cielos" (19,12), no es un consejo sino una constatación. Por otra parte, su sentido es

discutido. Mientras la mayoría de los exegetas se adhieren a la interpretación tradicional (PC, n 12) y ven aquí una alusión a un estado de vida célibe, otros (Dupont, Quesnell, Tillard) relacionan esta sentencia con las inmediatamente anteriores sobre la indisolubilidad del matrimonio (19,9) y ven en el "eunuco por el Reino" al marido separado que acepta el precepto evangélico de no volverse a casar. Con todo, las palabras de Jesús reconocen claramente que el Reino puede presentarse con tal urgencia y exigencia que lleve a algunos a renunciar al matrimonio. Bastantes comentaristas opinan que detrás de esta sentencia hay una respuesta de Jesús a posibles críticas por su propia condición de célibe.

3) Las alusiones más claras de la continencia aparecen siempre en el contexto de polémicas sobre el matrimonio (Mt 19,3-12; 22,23-33) y sirven de contrapunto para relativizarlo frente a las exigencias del Reino o a su realidad definitiva. Jesús no se opone al matrimonio, lo acoge como una realidad querida por Dios, enseña su auténtico sentido, radicaliza sus exigencias (Mt 19,4-6), pero lo considera dentro de ese conjunto de realidades "penúltimas", destinadas a ser superadas en la definitividad del Reino. "En la resurrección ni ellos tomarán mujer, ni ellas marido" (Mt 22,30).

Estas constataciones nos impiden buscar la motivación evangélica del celibato consagrado en un texto aislado o en una afirmación explícita de Jesús. Tampoco sería correcto fundamentarlo en una minusvaloración del matrimonio o de la sexualidad, realidades ambas cargadas de valor evangélico cuando se viven con el amor radical que exige el Reino. La auténtica razón que explica la existencia en la Iglesia del celibato consagrado es el seguimiento de Jesús, él mismo "eunuco *por el Reino de los cielos".* No es necesario encontrar una sentencia explícita (sea precepto o consejo) para justificar evangélicamente la llamada a la castidad consagrada. Se trata de un elemento lógico del *ethos* cristiano, derivado de la radicalidad con que se presenta el Reino en la persona y en el mensaje de Jesús.

Jesús su palabra, sus acciones, su presencia, su vida es la Buena Noticia, el reinado, la intervención nueva y definitiva de Dios. Con él el hombre participa ya de un mundo nuevo cuya plenitud está próxima. Presente y fin último se sintetizan en su persona como prefiguración y, al mismo tiempo, realización del Reino. Ante él, el hombre se sitúa en tensión hacia el fin, la hora del "Hijo del

Hombre" (cf Lc 17,26-30). De ahí que la ética cristiana no sea respuesta a una serie de preceptos y leyes, sino empeño por situarse *ya* en lo definitivo. No puede ser codificada en deberes y consejos; es dinamismo hacia lo absoluto, hacia el auténtico señorío de Dios. Éste es el sentido de la llamada "radicalidad" evangélica. El mensaje de Jesús es radical no porque sustituye una ley por otra más rígida o más exigente, sino porque va más allá de toda ley y de todo lo que es transitorio y nos invita a situarnos en el ethos definitivo. En esta perspectiva podemos entender las pretensiones absolutas de Jesús: "Si alguno viene a mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío" (Lc 14,26). Ante la llamada de Reino, todo debe quedar relativizado: bienes, negocio, familia y hasta el mismo matrimonio (cf Lc 14,25-27).

La asunción de tal radicalismo no está al alcance del hombre abandonado a sus solas fuerzas: "es don de Dios" (cf RV, art 18), obra, del Espíritu. "No todos entienden este lenguaje, sino aquellos a quienes se les ha concebido" (Mt 19,11). "No es posible para el hombre, pero para Dios todo es posible" (Mt 19,26; cf Lc 1,37). Tanto el casado como el célibe están llamados a una radicalidad a la que sólo pueden ser fieles por la gracia de Dios.

En esta línea podemos entender la castidad religiosa como una vocación, un carisma por el que, en seguimiento de Jesús, Dios llama a algunos a vivir anticipadamente en lo definitivo. "Los hijos de este mundo toman mujer o marido, pero los que alcancen a ser dignos de tener parte en aquel mundo y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido" (Lc 20,34-36). De la misma manera, Pablo, aun reconociendo que no hay precepto del Señor al respecto, se atreve a aconsejar el celibato a quien le sea posible porque "el tiempo es corto" y "la apariencia de este mundo pasa" (cf 1Cor 7,25-31). Pero no todos están llamados a ello y por eso lo más importante es que "permanezca cada cual ante Dios en el estado en que fue llamado" (1Cor 7,24).

Ahora bien, la castidad religiosa no es sólo relativización de lo transitorio, renuncia a la vida conyugal y a fundar una familia (RV, art 19), sino, sobre todo, afirmación de lo absoluto, de lo que realmente importa: el Reino de Dios. "Vivida humildemente y con conciencia de nuestra fragilidad humana, la castidad religiosa nos libera para trabajar por el Reino de Dios en la Tierra" (RV, art 22). ¿Y qué es el Reino de Dios? Jesús no lo definió nunca, pero lo

sugirió, lo evocó con sus palabras y lo significó con sus obras. En Jesús vemos que el Reino es la intervención gratuita de Dios haciendo suya la causa del hombre y restableciendo su dignidad alienada por el pecado y la injusticia. Dentro de la misión de Jesús en pro del Reino, su celibato es entrega en exclusiva al Padre, Dios de amor volcado en favor de los hombres, en especial de los pobres y marginados; es oferta de su corazón a Él para que lo asuma, lo transforme y ame a través de él a los hombres. La comunión íntima y perfecta del corazón de Jesús con el corazón del Padre tiene su manifestación, su encarnación concreta, en su acercamiento al hombre. Jesús vive los sentimientos del Padre: se compadece del hombre, defiende al pobre, al echado fuera de la comunidad, al marginado, ama incluso a aquellos que le rechazan. El corazón célibe de Jesús es el que se desvive por los alejados (cf Lc 15), da gracias al Padre porque gratuitamente se inclina en favor de los sencillos (Lc 10,21) y, al mismo tiempo, es capaz de pedir por aquellos que le matan (Lc 23,24). Contemplando a Jesús, comprendemos que "la castidad por amor del Reino de los Cielos ha de estimarse como un don eximio de la gracia, pues *libera de modo singular el corazón del hombre para que se encienda más en el amor de Dios y de otros los hombres"* (PC n 12). La *Regla de Vida* resume admirablemente la doble dimensión del voto de castidad (relativización de lo transitorio y encarnación del amor absoluto y universal de Dios): "La castidad por el Reino es un don de Dios que nos llama *a amarlo por encima de todo.* Si le ofrecemos un corazón no dividido, Él lo transforma en fuente de vida y de *amor desinteresado y abierto a todos"* (art 18).

Al comenzar este apartado nos hemos preguntado por la justificación de una opción de celibato consagrado dentro de la vivencia del evangelio. Hemos tratado de ver cuál es su fuente de inspiración, pero, en último término, la llamada a la castidad por el Reino entra dentro de las realidades *misteriosas* de la gracia. "Se trata, efectivamente, de un don gratuito que el Padre concede a algunos. Frágil y vulnerable a causa de la debilidad humana, queda expuesta a las contradicciones de la pura razón y en parte incomprensible para aquellos a quienes la luz del Verbo encarnado no haya revelado de qué manera el que haya perdido su vida por él la encontrará" (ET, n 15).

3 Sentido eclesial de la castidad por el Reino

La castidad por el Reino no es primeramente un don particular ni una actitud individual; es un don de Dios a su pueblo, es un aspecto de la vida de la Iglesia que se manifiesta por nosotros. Conviene tomar conciencia de esta dimensión eclesial de la castidad por el Reino para vivirla con pleno sentido. El Vaticano II reconoce que "el estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos pertenece de manera indisolubre a la vida y a la santidad de la Iglesia" (LG, n 44). De esta manera afirma implícitamente que cada uno de los votos tiene un sentido en la vida eclesial. En los dos primeros puntos trataremos de descubrirlo para el voto de castidad. Finalmente, lo contemplaremos encarnado en la persona y en la misión de María Virgen.

3.1 *La castidad por el Reino y el misterio de la Iglesia* En su realidad última la Iglesia encierra un misterio nupcial: ella es la esposa de Cristo y la madre de los creyentes. La tradición profética esperaba los tiempos mesiánicos como los tiempos de los desposorios de Dios con su pueblo (Is 61,10; 62,4-5; Os 1,2) y el mismo Jesús dijo que "el Reino de los Cielos es semejante a un rey que celebró el banquete de bodas de su hijo" (Mt 22,2; cf Jn 2,1-11). El Apocalipsis ve a la Iglesia, "la Ciudad santa", "la nueva Jerusalén", "engalanada como una novia ataviada para su esposo" (21,2) y oye el cántico gozoso de una muchedumbre de redimidos: "Alegrémonos y regocijémonos y démosle gloria porque ha establecido su reinado el Señor nuestro Dios todopoderoso, porque han llegado las bodas del Cordero y su Esposa se ha engalanado" (19,6-7). El misterio de la unión de la Iglesia con Cristo tiene su expresión analógica en la unión conyugal por la que los esposos, conservando su identidad propia, se unen en una sola carne y generan vida.

Por todo ello, el matrimonio es reconocido como sacramento, como "imagen y participación de la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia", fundante de una comunidad, la familia, llamada a *"manifestar a* todos la presencia viva del Salvador en el mundo y *la auténtica naturaleza de la Iglesia"* (GS, n 48). Ahora bien, también la castidad por el Reino que profesan los religiosos "evoca ante todos los fieles aquel maravilloso connubio, fundado por Dios y que ha de revelarse plenamente en el siglo futuro, por el que la Iglesia

tiene por esposo único a Cristo" (PC, n 12). De nuevo estamos llamados a comprender la complementariedad del matrimonio y del celibato consagrado, esta vez en su ser de signos, ambos dos, del misterio último de la unión de la Iglesia con Cristo. En el matrimonio, esta unión se hace presente y se vive en la realidad de suyo no sobrenatural del amor conyugal, que se convierte como en su signo sensible; en la vida religiosa, en cambio, se vive no sólo prescindiendo del amor conyugal, sino exigiendo positivamente su oblación, su sacrificio (cf RV art 19). Así, mientras el matrimonio cristiano manifiesta que el Reino asume la realidad humana y le da su auténtico sentido, la castidad consagrada muestra que ese sentido trasciende la misma realidad humana y se sitúa en el absoluto de Dios. En definitiva, Dios es *el único* Esposo absoluta y radicalmente digno de se nombre y, como tal, *el único* capaz de colmar la capacidad de amor del corazón del hombre. De la misma manera podemos hablar de la complementariedad entre el matrimonio y el celibato consagrado en orden a ser signos de la fecundidad maternal de la Iglesia. La paternidad natural convierte a los cónyuges cristianos en instrumentos de gracia con relación a los hijos, para que nazcan y crezcan también como hijos de Dios. La castidad por el Reino, siempre y cuando esté inspirada por el amor, atestigua que la Iglesia, en cuanto tal, es madre según el Espíritu y que dicha maternidad trasciende toda maternidad en carne y sangre.

3.2 *La castidad por el Reino y el ministerio de la Iglesia* La castidad por el Reino es un elemento esencial de la misión y del ministerio de la Iglesia. Y esto no porque conceda al religioso una mayor disponibilidad para el servicio eclesial en relación con el casado, sino por lo que significa su realidad misma como testimonio profético.

La contribución específica de la castidad por el Reino a la misión de la Iglesia debe comprenderse en el marco de la contribución general de la vida religiosa en esa misión. "El primero y fundamental servicio de la vida religiosa a la Iglesia particular donde hay establecida alguna comunidad religiosa, debe esperarse *no de sus múltiples quehaceres* concretos, *sino de su ser* íntimo, en cuanto sirve de estímulo a sus hermanos en la comunión eclesial para tender a la santidad a la que todos hemos sido llamados" *(La vida religiosa, un carisma al servicio de la Iglesia.* Instrucción colectiva de la Conferencia episcopal española, 25 de noviembre de

1981, n 16). La vida religiosa tiene en la tarea evangelizadora de la Iglesia un papel profético que le es propio y "no profetiza solamente desde la respuesta apostólica a las necesidades de la comunidad eclesial, sino, sobre todo, desde lo que ella misma es... En efecto, al relativizar de forma significativa cuanto se interpone entre el presente y la plenitud a que espera el hombre, se constituye en paradigma o ejemplo de valor universal acerca de la realización humana. De este modo, el religioso recibe el encargo de significar proféticamente una serie de valores evangélicos, mediante la profesión pública de un estilo de vida caracterizado por la total donación de sí mismo a Dios" (d, n 20).

¿Cuáles son esos valores evangélicos significados proféticamente en el voto de castidad? "Con su amor indiviso a Cristo, proclama la fecundidad espiritual e histórica de nuevas formas de amor universal y de entrega desinteresada a los hombres, en medio de un mundo donde el placer y el sexo adquieren categoría de valor preponderante. La universsalidad del amor único por el Reino *es una denuncia del egoísmo alienante a nivel personal e institucional"* (d, n 21). "En un mundo en que el amor está siendo vaciado de su plenitud, donde la desunión acrecienta distancias por doquier, y el placer se erige como ídolo, los que pertenecen a Dios en Cristo por la castidad consagrada serán *testimonio de la alianza liberadora de Dios con el hombre* y, en el seno de su Iglesia particular, serán *presencia del amor* con que Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella. Serán, finalmente, para todos un *signo luminoso de la liberación escatológica* vivida en la entrega a Dios y en la *nueva y universal solidaridad con los hombres"* (III Conferencia general del Episcopado latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina,* Puebla 1979, n 749). Así pues, por su carácter profético, la castidad consagrada es anuncio y realización del amor nuevo del Reino y, por eso mismo, denuncia de toda profanación del amor humano auténtico.

3.3 *María, la Virgen Madre, revela el sentido eclesial de la castidad por el Reino* El religioso descubre en la virginidad de María el sentido que tiene su propia castidad consagrada dentro del misterio y de la vida de la Iglesia que no es otro que el misterio de la economía de la salvación. "En el misterio de la Iglesia, que con razón es llamada también madre y virgen, precedió la Santísima

Virgen presentándose de forma eminente y singular como modelo, tanto de la virgen como de la madre" (LG, n 63).

En efecto, María resume en su persona el ser de la Iglesia, a un tiempo virgen y madre. Si para engendrar a Cristo Dios solicita su maternidad corporal, también le pide su virginidad porque aquel a quien va a engendrar "no nace de deseo de carne sino de Dios" (Jn 1,13). Por ello la maternidad divina de María no es una realidad meramente carnal, sino un misterio profundo de apertura y abandono sin reticencias a la voluntad de Dios y al poder fecundante de su Espíritu. Su virginidad es una actitud, una cualidad de su ser total, cuerpo y alma, que no se limita al momento de la concepción de Jesús, sino que está presente, junto a su maternidad, cualificándola, en toda su cooperación a la obra de la redención. A lo largo de su vida, desde Nazaret al Calvario, se deja conducir por el ejemplo y la palabra de su Hijo en un proceso de desapropiación radical del fruto de sus entrañas en orden a un reconocimiento puro de que, por un lado, la auténtica paternidad es la de Dios y, por otro, todos los hijos de Dios son también sus hijos. Expresiones como: "¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que debía estar en la casa de mi Padre?" (Lc 2,49). "¿Quién es mi madre y mis hermanos; éstos son mi madre y mis hermanos" (Mc 3,33s.) o "¿Qué hay entre tú y yo, mujer?, todavía no ha llegado mi hora" (Jn 2,4), son otras tantas invitaciones de Jesús a su madre para que se una a su misión redentora con una oblación virginal de su propia maternidad por amor a Dios y a los hombres. San Agustín expresa admirablemente este proceso en su comentario a la respuesta de Jesús en las bodas de Caná: "Su madre le pide un milagro, pero él hace como que desconoce las humanas entrañas cuando va a obrar obras divinas, como si dijera: lo que en mi ser obra milagros no lo engendraste tú; tú no engendraste mi divinidad; pero como engendraste mi debilidad te reconoceré entonces precisamente cuando mi debilidad esté pendiente de la cruz. Éste es el sentido de las palabras "todavía no ha llegado mi hora"... La reconoce en el momento en que iba a morir lo que ella dio a luz. No muere lo que dio a María el ser, sino lo que fue hecho de María. No muere la eternidad de la divinidad, sino la debilidad de la carne" *(Tract. in Johannem, VIII*,9). Al pie de la cruz, María llevará hasta las últimas consecuencias la fe y la obediencia por las que concibió virginalmente a Cristo (cf LG n 63). Abandonándose a la fecundidad de Dios más allá de la muerte del fruto de su maternidad, culminará su camino virginal. Entonces será

reconocida plenamente como madre y tipo de la Iglesia, "igualmente virgen que guarda pura e íntegramente la fe prometida al Esposo y, a imitación de la Madre de su Señor, por la virtud del Espíritu Santo, conserva virginalmente una fe íntegra, una esperanza sólida y una caridad sincera" (LG, n 64).

La virginidad de María aparece como un misterio de pobreza y de amor, expresado en su plena disponibilidad para Dios y en su solidaridad con los hombres. Cuando el evangelio de Lucas pone en su boca la pregunta: "¿Cómo será esto pues no conozco varón?" (1,34), presenta su condición de virgen como una limitación, una impotencia. Sin embargo, Dios se sirve de esa pobreza, más aún, la solicita para manifestar su riqueza. Fiel al principio de elegir lo pobre y lo débil frente a lo que es fuerte y poderoso en este mundo (cf 1Cor 1,17-25), le pide que entregue su virginidad al poder de su Espíritu: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra" (Lc 1,35). A través del ofrecimiento de su virginidad, María se solidariza profundamente con el pobre, se hace realmente pobre, y reconoce vivencialmente el poder del Señor para rescatar lo humanamente sin salida. De este modo, el Dios que hace fecunda su virginidad es saludado por ella como el que exalta a los humildes, colma a los hambrientos y aleja de sí a los soberbios y poderosos (cf Lc 1,46-55). Tras la incapacidad para comprender el valor de la virginidad de María en el plan de salvación, está siempre la soberbia del rico que ha puesto su confianza en sus medios y en su poder y no se fía de Aquel para quien nada es imposible. La resistencia a creer en la fecundidad de la virginidad no se aleja de esa otra resistencia a vender todo lo que se tiene, entregarlo a los pobres; es decir, hacerse pobre con ellos, y seguir a Jesús (cf Mt 10, 17-22).

Aunque todos los miembros de la Iglesia prolongan con su fe y su amor el misterio de la maternidad de María, los religiosos están particularmente cerca de él. Por medio de ellos se hace evidente que la maternidad espiritual de la Iglesia, aunque ejercida a través de medios y estructuras humanas, trasciende "carne y sangre". En los religiosos, la Iglesia manifiesta que el misterio por el que engendra a los hijos de Dios es el de María, el misterio de una maternidad fecunda y universal, precisamente, por su virginidad.

4 Castidad por el Reino y madurez humana

Hasta ahora hemos hablado del sentido teológico de la castidad por el Reino, pero hay que subrayar también que posee una valor antropológico y exige una determinada dinámica humana. No podemos ignorarlo pena de despertar en las personas una serie de vivencias contradictorias y desequilibrantes. Por ello, el Vaticano II advierte: "Como la observancia de la continencia perfecta afecta íntimamente a las inclinaciones mas profundas de la naturaleza humana, ni los candidatos abracen la profesión de la castidad ni se admitan, sino después de una probación verdaderamente suficiente y con la debida madurez psicológica y afectiva. No sólo ha de avisárseles de los peligros que acechan a la castidad, sino que han de ser instruidos de forma que acepten el celibato consagrado a Dios, incluso como un bien para toda la persona (PC, n 12).

La vivencia sobrenatural de la castidad por el Reino no desplaza su insoslayable vertiente humana cuya estructura, ley interna y dinamismo psicológico deben aceptarse si no se quiere falsear la personalidad y, en último término, la misma vivencia sobrenatural. Hay que hacer ver con qué condiciones la castidad religiosa no supone una tara en relación con la plena realización humana, sino, al contrario, "un bien de toda la persona". Vale aquí también aquello de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona y, por consiguiente, la supone (cf OT, n 10).

"Por el voto de castidad prometemos vivir la virtud de castidad en toda su extensión, según el estado de celibato consagrado, renunciando a la vida conyugal y a fundar una familia" (RV, art 19). En los apartados que siguen nos proponemos mostrar que la renuncia al matrimonio y a un uso genital de la sexualidad, no puede suponer una renuncia al amor ni a la propia sexualidad, realidades inherentes a nuestro ser de personas humanas. Trataremos de ver de qué manera las ha de vivir el religioso.

4.1 *La vocación del hombre al amor* Hay que afirmar desde el principio que el hombre, si no quiere frustrar su vida, no puede renunciar al amor. "El hombre no puede vivir sin amor. Permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido, si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente" (Juan Pablo II, *Redemptor hominis,* n 10). La plenitud

de nuestro ser de hombre consiste en amar; es decir, en entregarnos al otro (cf GS, n 24).

Debemos al personalismo el haber puesto de relieve la necesaria relación de amor en la realización de la persona. Todas las locuras manifiestan un fracaso de la relación con el otro "*alter* se vuelve *alienus, yo* me vuelvo a mi vez extraño a mí mismo, alienado. Casi se podría decir que sólo existo en la medida en que existo para otros, y en última instancia, ser es amar" (E. MOUNIER). Para el personalismo, la persona se hace en una serie de actos originales que no tienen equivalente en ninguna parte del universo:

Salir de sí. La persona es una existencia capaz de separarse de sí misma, de desposeerse, de descentrarse para llegar a ser disponible para otros. La ascesis de la desposesión es la ascesis central de la vida personal. Sólo libera a los demás quien primero se ha liberado a sí mismo.

Comprender. Dejar de colocarse en su propio punto de vista para situarse en el del otro. No buscarse en algún otro elegido semejante a sí mismo, no conocer a los otros con un saber general (el gusto por la psicología no es interés por el otro), sino abrazar su singularidad con la propia singularidad, en un acto de acogida. *Asumir.* Tomar sobre sí, el destino, la alegría, las penalidades y los sufrimientos de los otros. *Dar.* La fuerza viva del impulso personal no es la reivindicación ni la lucha, sino la generosidad gratuita, es decir, el don sin medida y sin esperanza de devolución. La economía de la persona es una economía de don y no de compensación o de cálculo.

Ser fiel. La aventura de las personas es una aventura continua desde el nacimiento hasta la muerte. Así pues, el amor sólo es perfecto en la continuidad. Ésta no es repetición uniforme, como en el caso de la materia, ni un despliegue, como en el caso de las leyes de la evolución y de la lógica, sino continuo resurgir. La fidelidad personal es una fidelidad creadora.

Todos estos elementos conforman y desarrollan a la persona en el amor. También al religioso. Un celibato que le replegara en sí mismo y le hiciera incapaz dinaminar su amor, sería inauténtico; un pretendido amor de Dios que cortara una verdadera relación de donación a los demás sería falso. Es cierto que por el voto de castidad, el religioso consagra su corazón en exclusiva al amor de

Dios, pero "este amor *exige imperiosamente la caridad fraterna,* que el religioso vivirá más profundamente con sus contemporáneos en el corazón de Cristo. Con esta condición, el don de sí mismos, hecho a Dios y a los demás, será fuente de una paz profunda" (ET, n 13).

4.2 *Castidad por el Reino y sexualidad* La sexualidad es un elemento constituyente de la propia persona y una fuerza natural básica de apertura hacia el otro que es necesario integral adecuadamente en el desarrollo personal para que coopere con todo su dinamismo al crecimiento en el amor. El dinamismo de la sexualidad humana se abre en tres vertientes fundamentales. En primer lugar se orienta a lograr la madurez y la integración personal; la sexualidad es una fuerza para edificar el "yo". En segundo lugar, tiende a realizar la apertura de la persona al mundo del "tú"; posibilita la relación interpersonal que culmina en la construcción de un proyecto de vida. En tercer lugar, abre al "nosotros"; se trata del horizonte social de la sexualidad. Así pues, la sexualidad es la gran posibilidad que tiene el hombre para encontrarse con los otros para realizar la apertura a los demás en su doble dimensión de menesterosidad y oblatividad. Si no se asume y se canaliza en un trabajo serio de personalización, se desintegra la relación con los demás y hasta el propio "yo".

El voto de castidad no dispensa al religioso de esta tarea, sino que, por el contrario, la hace más urgente. La renuncia a un uso genital de la sexualidad le obliga a integrarla muy profundamente en su persona si no quiere vivirla reprimida o falsamente sublimada. La represión indebida genera tensión y desequilibrio interior manifestados en agresividades, depresiones, tristezas, evasiones, búsqueda de compensaciones... La falsa sublimación ignora la sexualidad, la camufla con un espiritualismo desencarnado, que nada tiene que ver con la vivencia cristiana del hombre, y acaba deteriorando la capacidad afectiva de la persona. La correcta vivencia del voto de castidad exige que se asuma la sexualidad con todo su dinamismo psico-afectivo y, bajo la acción del Espíritu Santo, se proyecte en entrega de amor a través: a) de unas relaciones interpersonales sanas, y b) de un trabajo creativo en favor de los hombres.

a) La sexualidad humana tiene una estructura dialógica, madura en la apertura al "tú". Cuando el impulso sexual no es vivido así, cuando no se ha asumido el carácter dialógico de la

sexualidad, aparecen los bloqueos afectivos y la persona se cierra en sí misma en un círculo autoerótico y autoposesivo. Entendemos por "bloqueo afectivo" una incapacidad actual de la persona para una relación amorosa en el amplio sentido de la palabra consigo misma y con los demás. Los planos intrapersonal e interpersonal están mutuamente implicados. La persona bloqueada afectivamente encuentra una dificultad grande para amarse a sí misma y, por tanto, para percibir y aceptar sus sentimientos, sus emociones y actitudes afectivas. Esta incapacidad dificulta y distorsiona sus relaciones interpersonales. Son manifestaciones de bloqueo afectivo:

- la pretendida inmunidad ante el afecto, manifestada en una especie de indiferencia, de inmutabilidad;

- la incomodidad e incluso el rechazo ante las muestras de afecto;

- la incapacidad para concretar afectos positivos en personas particulares

- la agresividad hacia uno mismo (depresiones, aislamientos, autoculpabilización...) o hacia los demás (descalificación permanente de los otros, empleo sistemático de la ironía, "venganzas", intrigas, dogmatismos...);

- el activismo incesante que agota y desahoga las energías afectivas acumuladas.

Por consiguiente, la castidad religiosa sólo se vivirá de una manera sana en el marco de unas relaciones interpersonales auténticas. Aquí cobra enorme importancia el cultivo de la amistad verdadera y la vida de comunidad. (cf RV, arts 2.3 y 2.4).

b) La sexualidad humana alcanza su plenitud cuando es una realidad productiva. Por el voto de castidad el religioso no renuncia a la fecundidad de su propia existencia, sino que la potencia en el servicio desinteresado y universal. El servicio es el amor en acción. La vida religiosa ha enriquecido la historia con millares de existencias de hombres y mujeres que, movidos por un amor plenamente maduro, han entregado lo mejor de sí mismos en favor de los demás. "Es una ayuda para la vida de castidad la entrega generosa al servicio del Pueblo de Dios que moviliza las energías del espíritu, del corazón y del cuerpo" (RV, art 2.2).

4.3 *Castidad por el Reino y vivencia de la soledad* El hombre se ve siempre enfrentado con su soledad profunda. Es el precio de su ser único frente a todos los demás, de su ser "yo" frente al "tú". Por mucho que intimen dos personas siempre quedan aspectos imposibles de compartir. Esta vivencia de la soledad es más profunda en el religioso al renunciar a una vida conyugal. "La vida de celibato agudiza la experiencia de soledad inherente al destino de todo ser humano" (RV, art 2.5).

La soledad mal vivida encierra una serie de peligros: puede hacernos duros e insensibles, ansiosos y posesivos en nuestras relaciones, puede ser fuente de hastío y sin sentido. Pero al mismo tiempo, bien vivida, es fecunda en libertad interior, en centramiento en lo definitivo, en unión con Dios. Puede decirse que no hay verdadera comunión con el otro si no se parte de la aceptación y la vivencia auténtica de la propia soledad. Desde ella, el amor se universaliza y se libera del peligro de ser posesivo. El religioso, pues, no debe vivir su soledad como una privación, sino como un medio de experimentar y proclamar que en ella encontramos a Dios y de ella brota el amor auténtico. Desde la correcta asunción de la soledad, el amor continente anuncia la necesaria gratuidad del amor humano y previene al amor conyugal del peligro de volverse posesivo, de acaparar al amado, de servirse de él para intentar ahogar la propia soledad.

Vivir la soledad tiene sus dificultades y el religioso debe estar atento a no camuflarla con relaciones exclusivas y acaparadoras. Abierto a un trato gratuito y universal puede aportar a aquellos con los que se relaciona un tipo de afecto que tiene algo de único: transparencia, sencillez, disponibilidad y, sobre todo, libertad. Quien se acerca a él sabe que puede ser él mismo, sin las reticencias que produce el temor a ser dominado o manipulado, sin las máscaras de quien ansía agradar por encima de todo. Ello obliga al religioso a inventar un lenguaje de amistad, de afecto y de comunión menos particular y menos exclusivo que el sexual. El amor del religioso será siempre el de una persona pobre cuya expresividad queda limitada por su compromiso anterior. Cualquier vinculación afectiva debe respetar esa cierta lejanía que exige su voto. La soledad consecuente es una participación en el misterio de la cruz. El silencio del lenguaje del sexo puede experimentarse como algo que separa y mantiene distancias pero, al mismo tiempo, es la ocasión para vivir la bienaventuranza de la

desposesión radical que acaba enriqueciendo y recreando el propio corazón.

5 Castidad por el Reino y vida espiritual

"El celibato consagrado, asumido con alegría, encuentra su estabilidad y su fuerza en la relación personal con Cristo" (RV, art 2.5). En efecto, sin una vivencia profunda del amor del Señor no es posible vivir con plenitud humana y religiosa el voto de castidad. 0 éste es experiencia de la supremacía del amor de Dios, o se vacía de sentido y se transforma en camino de "solterones". "El consejo evangélico de la castidad es una indicación de aquella particular disponibilidad que para el corazón humano, tanto del hombre como de la mujer, constituye el amor esponsal del mismo Cristo, de Jesús "Señor". El "hacerse eunucos por el Reino de los cielos", en efecto, no es sólo una libre renuncia al matrimonio y a la vida de familia, sino que es una elección carismática de Cristo como Esposo exclusivo" (JUAN PABLO II, *Redemptionis donum*, n 11).

La llamada a vivir la castidad por el Reino "nace del encuentro interior con el amor de Cristo" (íd. n 3) que nos amó primero con un amor de elección y, con la entrega de sí mismo, nos hizo suyos. "¿No sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis? ¡Habéis sido bien comprados! Glorificad, por tanto, a Dios en vuestro cuerpo" (1Cor 6,19-20). El religioso vive con toda radicalidad este amor y sus consecuencias: ya no se pertenece a sí mismo ni a nadie más que a Él. Esta vivencia es el fruto de la mirada amorosa de Cristo en el secreto del corazón y sólo puede desarrollarse en la oración, la ascesis, la vigilancia, la humildad y la donación a los demás. "La unión con Dios en la oración, las relaciones fraternas en comunidad, la vigilancia y el dominio de nosotros mismos nos ayudan a vivir una castidad sincera y alegre" (RV, art 20).

a) La oración es imprescindible a quien pretende llenar de Dios su capacidad de amor. En ella se produce ese necesario encuentro de corazón a corazón, ese indispensable "tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos que nos ama" (STA. TERESA, Vida, VIII, 5). Sólo en el marco de una oración auténticamente amorosa se conoce el corazón del Señor, se nutre de su amor el propio corazón y se vive unido a Él. "Para asumir nuestra responsabilidad de llegar a la plenitud de la

castidad, recurrimos a una vida de oración en la que volcamos nuestra capacidad de amor y de entrega y de la que recibimos fuerza en los momentos de dificultad" (RV, art 2.1).

b) La castidad por el Reino exige *ascesis.* No se trata de vivirla como algo negativo, como un "no" permanente, sino como un "sí" que exige muchos "no". Para alcanzar un amor verdadero y casto, auténticamente consagrado a Dios, hay que vencer todas las formas de búsqueda egoísta de sí mismo. Pero esta ascesis sólo es auténticamente liberadora cuando brota del descubrimiento alegre del amor de Dios y de sus exigencias. De lo contrario, se transforma en puro esfuerzo personal, en desafío contra sí mismo.

En relación con el cuerpo, una ascesis equilibrada evita tanto el culto a él (vivir pendiente de la forma física y de la apariencia externa, cultivar el tipo y la elegancia exquisita, procurarle sus caprichos...) como su abandono (ausencia de higiene, desorden, despreocupación por la salud...). "Son también ayuda para la vida de castidad... la sencillez y la disciplina personal al satisfacer las necesidades de nuestro cuerpo, el respeto a éste y el cuidado de la salud" (RV, art 2.2). Se trata de ofrecerle a Dios un, cuerpo *digno de Él,* pero *sólo para l.* Este es el secreto y la auténtica motivación de nuestra ascesis corporal.

c) "Tenemos que crecer en la fidelidad al Señor y evitar las ocasiones de tentación y de escándalo" (RV, art 2.1). La oración y la ascesis proporcionan la *vigilancia* que la castidad exige frente al peligro de frivolidad, que acecha nuestra vida en el mundo de hoy. La superficialidad y el hedonismo son oferta permanente de nuestra sociedad. Si nos entregamos a ellos, caeremos en ese vacío y ese sueño que impiden mantenerse prontos para el Señor (Mt 25,1-12; 26,36-46).

d) La castidad por el Reino ha de vivirse en la humildad. Sabemos que "llevamos este tesoro en recipientes de barro para que aparezca que una fuerza tan extraordinaria viene de Dios y no de nosotros" (2Cor 5,7). La fragilidad de nuestra condición humana provoca conflictos, crisis, incluso caídas. Para quien vive su vocación con humildad, y sólo para él, esa misma fragilidad es ocasión de crecimiento por la apertura franca y el abandono sincero al amor misericordioso de Dios. Quien humildemente deja de apoyarse en sí mismo y se apoya en Aquel que le llama, ni trata de justificarse o de disculparse a sí mismo, ni se angustia. Se reconoce

sinceramente en su debilidad y sabe que Dios le acepta y le ama y que, en definitiva, todo es gracia.

e) Si la castidad por el Reino es vivencia del amor de Dios, debe encarnarse en el amor a los hermanos. "Si alguno cierra el corazón a su hermano, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?" (1Jn 3,17). "Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a su plenitud" (Jn 4,12). La vida fraterna es algo más que una ayuda excelente para la castidad religiosa: es la identidad misma de lo que se expresa por el voto. "Manifestamos nuestro amor al Señor concediendo un lugar preferente al amor a nuestros hermanos" (RV, art 21).

Manuel Cortés SM

Castidad (-Caridad, Jesucristo, Meditación, Reino de Dios, Vigilancia)

Composición mixta

Al Gemischte • *Fr* Composition mixte • *Ing* Mixted composition • *It* Composizione mista • *Jap* Kongô Kôsei

1 Concepto general

Se entiende por composición mixta, en sentido amplio, el hecho de que la Compañía de María esté constituida desde su fundación por "personas de todos los estados y condiciones" (cf *Institut de la Société de Marie,* EF I nn 452-453). Se hace así alusión a las clásicas "tres categorías" de personas en la SM: sacerdotes, hermanos docentes y hermanos obreros. Este sentido amplio es el que se recoge en el llamado tomo IV de *L'Esprit de la Fondation* titulado la *Composition mixte* (Edición policopiada, Fribourg 1969[2]). En sentido restringido, con la expresión *composición mixta* se da a entender que la Compañía de María se compone de religiosos laicos y religiosos sacerdotes. Así, J. B. Lalanne se refiere a la Compañía de María como "cuerpo mixto, es decir, compuesto de religiosos sacerdotes y religiosos laicos" (cf *Acto fundacional de la SM* de J. B. LALANNE, citado en EF II, n 818).

La composición mixta de la SM, entendida en uno u otro sentido, es pues:

1.1 *Elemento esencial* de la composición de la SM, sin el cual ésta perdería su razón de ser (cf J. B. LALANNE: *Des relations des laïcs avec les prêtres,* citado en EF IV, *Composition mixte,* págs 12-13). El padre Lalanne hace referencia explícita a las ideas del Fundador a este respecto.

1.2 *Consecuencia* natural de la composición misma de la *Congregación* que dio origen a la Compañía de María. Es interesante hacer notar que la clásica expresión chaminadiana de "unión sin confusión" se propone como lema, primero a la Congregación y luego a la Compañía de María.

1.3 *Reproducción y* tipo de la misma composición *de la Iglesia,* según una idea que el padre Chaminade repite a menudo: "En lo que se refiere a la organización y al gobierno, he intentado siempre acercarme lo más posible a la organización y al gobierno de

la Iglesia" (a M. Clouzet, 6 nov. 1830, *Lettres II,* pág 536). Este tema enlaza con la preocupación del padre Chaminade de renovar en el mundo el espectáculo de la Iglesia naciente.

1.4 Continuación de la gran *tradición monástica.* El padre Chaminade cita especialmente a "los hijos del gran San Benito" *(Notes sur les Constitutions,* n 3, cf EF IV, *Composition mixte,* pág 6).

1.5 Instrumento eficaz de *apostolado*, para responder a las necesidades de los tiempos (cf *Const 1839,* arts 339 y 340; G. J. CHAMINADE, *Notes sur les Constitutions,* n 3, citado en EF IV, *Composition mixte,* pág 10; J. B. LALANNE, *Des relations des laïcs... 1.c.).* La composición mixta aparece, pues, relacionada con toda la concepción apostólica del padre Chaminade y en especial con su noción de *nova bella* (cf RV art 73 y voz *Acción apostólica).*

2 La composición mixta en la historia de la SM

La composición mixta ha ido evolucionando a través de toda la historia de la SM. Ello es natural, por tratarse de una relación compleja que se ve afectada por la composición real del colectivo (proporción de sacerdotes y laicos), por la evolución de la relación sacerdote-laico dentro de la Iglesia, y también por los cambios sociales generales (piénsese, por ejemplo, en la evolución del concepto de obrero).

Este desarrollo ha sido generalmente homogéneo y pacífico, aun cuando no han faltado momentos álgidos.

La crisis más notable fue sin duda la de los años 1865-1869, con motivo de la aprobación en Roma de las Constituciones de la Compañía (cf J. C. DELAS, *Histoire des Constitutions de la Société de Marie,* Fribourg 1969, págs 93-114, y voz *Regla de Vida.* Cf tb J. M. SALAVERRI, *Religiosi sacerdoti e religiosi laici nella Societá di Maria,* en "I fratelli nei nostri Istituti", USG, Roma 1985, pro manuscripto, págs 74-75).

La primera observación de la Santa Congregación de Obispos y Regulares a las Constituciones presentadas fue la que desencadenó mayor polvareda: "Habrá que tratar por todos los medios de que, en el futuro, el número de sacerdotes del Instituto vaya en aumento de modo que al menos el Superior de cada casa

sea sacerdote" (cf J. C. DELAS, o.c., pág 122). Era, sin más, la clericalización de la Compañía.

De esta crisis la composición mixta de la Compañía salió más consolidada. El decreto de la Sagrada Congregación de 30 de enero de 1869 alejó definitivamente el peligro de escisión: "La Compañía de María tal y como ha estado compuesta hasta hoy seguirá también en el futuro compuesta de socios tanto sacerdotes como laicos" (cf *Constitutions 1885,* pág XV). En este decreto no se hace alusión a la naturaleza clerical o laical del Instituto, pero sí se añade una serie de funciones reservadas exclusivamente a los sacerdotes. En concreto: las de Superior general, Asistentes generales de Celo e Instrucción, Provinciales, Maestros de novicios y Superiores de casas en las cuales los socios ejercen la enseñanza secundaria clásica. Esta última exigencia, por su carácter impreciso, no fue siempre de fácil aplicación (cf la formulación un poco variada de las Constituciones de 1922, arts 346 y 347). De hecho, la Compañía de María continuó con la tradición de numerosos religiosos laicos como Superiores locales.

Los Capítulos generales desde 1869 a 1891 -año de la primera aprobación de nuestras Constituciones por la Santa Sede- se esfuerzan en crear medidas para garantizar la paridad de sacerdotes y laicos en consejos y capítulos.

Se empieza también a poner de relieve la figura del asistente laico del Provincial el llamado Inspector, así como la función de asistente laico del Padre maestro de novicios. Es una clara manera de hacer visible la composición mixta en las tareas de gobierno y de formación.

Asimismo figura en las Constituciones de 1891 y 1922 una cláusula digna de señalar: "Los sacerdotes que se hallan en casas dirigidas por un socio no sacerdote dependen del Provincial en cuanto a su conducta particular, en lo que no atañe al orden y al reglamento general de la casa" (cf art 359, en ambos textos). Es una fórmula de compromiso, no siempre clara en la práctica.

Es importante recordar también la respuesta de la Comisión de interpretación del Código de 1919 a la duda sobre la cualificación de la Compañía: ésta debe considerarse clerical. Pero este cualificativo no figura en las Constituciones de 1922.

Después del Vaticano II, la composición mixta prosigue su evolución, tratando de responder a las exigencias de una eclesiología renovada.

En relación a las clásicas "tres categorías" es importante el paso de las Constituciones de 1967. Se suprime está expresión y se habla de "tres caminos" para santificarse y para ejercer el apostolado: la actividad sacerdotal, la actividad docente y la actividad técnica o manual (art 153).

El Capítulo de 1971 se ocupó expresamente de la composición mixta y de las tres categorías (cf Documento 8). Se reafirma la doctrina tradicional marianista sobre el papel del sacerdote en la SM, y sobre la paridad en Consejos y Capítulos. Al mismo tiempo se pide "la igualdad de oportunidades de todos los religiosos para cuidar su formación religiosa y profesional". Por primera vez en un documento oficial se alude a la posibilidad al menos *ad experimentum* de un Provincial laico, con un sacerdote como Viceprovincial.

Llegamos así al análisis de la composición mixta tal como está regulada en la vigente *Regla de Vida.*

3 La unidad de la vocación marianista en la Regla de Vida

La unidad de la vocación marianista está señalada con fuerza ya en el primer artículo: "Sus miembros, religiosos sacerdotes y religiosos laicos, forman una única familia".

Y el artículo 12 lo expresa formalmente: "La vocación marianista es única".

La afirmación es importante ya que indica todo un juicio de prioridad: en la realización de la vocación marianista lo que cuenta ante todo no es el ser laico o sacerdote. Lo importante es seguir a Cristo en una determinada familia consagrada a María. El sacerdote marianista es ante todo marianista, lo mismo que el marianista laico es ante todo marianista.

Consecuencia lógica es la afirmación siguiente: "Todos tenemos como religiosos los mismos derechos y deberes" (art 12).

Esta igualdad en cuanto miembros de la misma familia religiosa no es sólo una simple declaración de principio. Es una

realidad operante ante la Iglesia y la Compañía de María. Ante ellas, todos los marianistas son religiosos con el mismo título, están obligados a la misma Regla y deben aspirar a la misma plenitud de vocación marianista (cf arts 110 y 114).

Dejando de lado las diferencias de los marianistas según su función al servicio de toda la Compañía (en puestos de gobierno, por ejemplo), las posibles diferencias entre los marianistas en cuanto miembros pueden venir de:

Haber hecho o no los votos perpetuos, ya que sólo la profesión perpetua concede la plenitud de voz activa y pasiva (cf v gr, art 96); ser religioso laico o sacerdote, lo que condiciona el acceso a ciertos puestos (cf infra n 6 de esta misma voz). Obsérvese que esta capacidad para ser nombrado o elegido es al mismo tiempo un derecho y un deber; la existencia o no de situaciones especiales v gr, exclaustración, ausencia de comunidad, posibles sanciones- que delimitan el ejercicio de estos derechos.

Por otra parte, la igualdad de la vocación marianista se pone de relieve por el hecho de que sólo en el momento de la profesión perpetua se decide la situación del religioso como laico o sacerdote (art 88). Se entra, pues, en la Compañía de María para ser marianista, sin ninguna condición. Y se accede al sacerdocio no como una opción personal y menos como un derecho, sino como una respuesta a una llamada de los hermanos y de los Superiores. Esta afirmación se confirma por el hecho de que, al menos en teoría, es posible un cambio en la orientación tomada después de la profesión perpetua, sin ningún recurso especial (cf art 7.56 c, decisión que corresponde al nivel provincial).

Finalmente cabe decir que la unidad de la vocación marianista se pone de relieve por la insistencia en la complementariedad de las funciones de los marianistas (cf arts 12, 13, 69).

Según la bella expresión del art 12, es el "mismo Espíritu el que se manifiesta en (la unidad y) una variedad de dones y ministerios complementarios".

4 La diversidad de la vocación marianista en la Regla de Vida

Nuestra vigente *Regla de Vida* evita el término categorías, tal como ya se hizo en las Constituciones de 1967 (*cfr* sentido ambiguo de la palabra "categoría", en Capítulo general de 1971, doc 8, n 13).

Las Constituciones de 1967 hablan de "tres caminos", ofrecidos a los religiosos, sacerdotes o laicos: "La Compañía les ofrece tres caminos para santificarse y ejercer el apostolado: la actividad sacerdotal, la actividad docente y la actividad técnica o manual" (art 153). Y en el art 6 se alude a "marianistas sacerdotes y laicos de toda profesión". También en el art 154 se repite la alusión a los tres caminos insistiendo en la complementariedad de los mismos, y en su eficacia testimonial y apostólica.

Por su parte, la vigente *Regla* evita también el término "tres caminos", quizá por ser demasiado material y orientado a la actividad. Y presenta así la realidad de la composición mixta de la SM:

"La Compañía de María acoge entre sus miembros a hombres de diferentes procedencias y formación" (art 12). La expresión recuerda la del art 340 de las primitivas Constituciones de 1839 que habla de hombres de "todos los talentos y todos los estados".

Y a continuación, en el art 13, se alude a "los religiosos laicos que viven su entrega a Dios y a los valores del Evangelio de maneras diferentes, especialmente en los campos de las ciencias y de la cultura, y en el trabajo técnico y manual". En cuanto a los sacerdotes, "viven su entrega de maneras diferentes, sobre todo ejerciendo su ministerio, en primer lugar entre los hermanos, y luego uniéndose a ellos en el servicio del pueblo de Dios".

La actual formulación insiste, pues, en las maneras diferentes de vivir la vida marianista, tanto los laicos como los sacerdotes, dejando sin embargo de lado la referencia a las tres categorías o a los tres caminos.

El tradicional "hermano obrero", en nuestra *Regla* actual no aparece, pues, como una "categoría" distinta de la del hermano enseñante. Viene integrado en la descripción de religioso laico, tal como hemos visto en el artículo 13. Del mismo modo, el art 6.15

alude a la formación de los religiosos laicos, distinguiendo la de los que trabajarán en tareas educativas y culturales y la de los empeñados en el trabajo técnico y manual.

Se precisa, sin embargo, que "debe darse a todos (los religiosos laicos) una sólida formación intelectual y práctica sobre el espíritu y carisma de la Compañía".

Desaparece la tradicional referencia a las ventajas de ser "hermano obrero" para el recogimiento, vida de oración, pobreza, etc. (cf *Const 1839,* art 368 y *Const 1922,* art 355).

Hay, sin embargo, una importante mención de los "diversos ministerios" dentro de la vida de la comunidad: "...Otros, por el trabajo técnico, administrativo o doméstico, hacen presente a Cristo, "el hijo del carpintero", en nuestro mundo y en nuestras comunidades" (cf art 69; en la versión española se traduce *ministries* por "servicios"; sobre el "hijo del carpintero" recuérdense las referencias a la familia de Nazaret en las Constituciones de 1922, art 303, y al "Cristo artesano", en las Constituciones de 1967, art 157).

5 Equilibrio de sacerdotes y laicos en Capítulos y Consejos

Uno de los puntos tradicionales sobre los que se asienta la composición mixta de la SM es la llamada participación paritaria de laicos y sacerdotes en Capítulos y Consejos.

Este principio, establecido implícitamente desde las Constituciones de 1867-69 (art 518), ha orientado la normativa sobre composición de Capítulos y Consejos, primero en el nivel general y luego en el nivel provincial. Obsérvese, sin embargo, que esta participación diferenciada en el gobierno no se creó para la defensa de los intereses de un grupo. Síntoma de la buena salud de la Compañía ha sido el hecho de que la composición paritaria se ha puesto siempre al servicio de la unidad del conjunto y de su composición mixta.

En la vigente *Regla de Vida,* el principio de equilibrio ha sido tenido muy en cuenta, a pesar de las dificultades prácticas de su aplicación (v gr, aumenta mucho el número de delegados al Capítulo general). En el nivel general se establece la igualdad numérica

preceptiva de laicos y sacerdotes en el Capítulo general (cf arts 7.22 a y 7.65). Esta igualdad numérica no siempre es matemática, por dos motivos:

a) Porque también las Regiones envían un delegado elegido, sin atención a su condición laica o sacerdotal (art 7.23).

b) Porque si el número de miembros de la AG (incluido el Superior general) es impar (lo que no ocurre en 1981-86), la diferencia entre sacerdotes y laicos -que no debe ser mayor de uno puede indistintamente darse por parte de los laicos o de los sacerdotes (cf art 7.26).

En la práctica, salvo que las Regiones aumenten mucho, la desigualdad que puede originarse con la actual normativa será siempre mínima.

En cuanto al Consejo general, ya hemos visto que la diferencia en uno y otro sentido nunca podrá ser mayor de uno. Esta última cláusula constituye una novedad que podrá aplicarse si el número de Consejeros (excluido el General) es par.

En el nivel provincial, el principio no ha sido tenido en cuenta con tanta fuerza. En efecto, la igualdad de sacerdotes y laicos rige en el caso del llamado núcleo constitucional, pero no se exige para los Capitulares que constituyen la llamada ampliación del Capítulo (cf arts 7.41 y 7.42). En la práctica, todas las Provincias han procedido a ampliar el Capítulo y ninguna- hasta el momento ha tenido en cuenta el criterio de equilibrio en los Capitulares de la ampliación.

Esta realidad es de una parte un buen síntoma de la salud de la composición mixta, pero exige de otra una atención de las Provincias para que no se den excesivas descompensaciones.

En cuanto al Consejo provincial, rige la misma norma que para el Consejo general: la diferencia, en uno u otro sentido (incluido el provincial) no puede ser mayor de uno (cf art 7.55).

Obsérvese que en el nivel local no se tiene en cuenta este principio a la hora de establecerse el consejo de comunidad (cf art 7.59). Por analogía, con el artículo 102, cabe decir que los Capítulos y Consejos de la SM reflejan la composición mixta de la misma. Del mismo modo que deben reflejarla las comunidades (cf art 69) y las obras apostólicas (cf art 73; en este artículo se da preferencia a las

obras que pueden beneficiarse de nuestra composición mixta y de nuestra acción comunitaria).

6 La cualificación para ciertos cargos

A partir de las Constituciones de 1867-69, la alusión a la unicidad de la vocación marianista es completada con una cláusula característica: "Todos pueden ser llamados a todos los empleos, excepto ciertas funciones nominativamente reservadas en las Constituciones, sea a los sacerdotes, sea a los religiosos laicos (Const 1869, 1891 y 1922, art 306; Const 1967, art 151).

Esta cláusula no figura explícitamente en nuestra vigente *Regla,* pero sí se contemplan casos de funciones expresamente reservadas a sacerdotes o laicos.

En el nivel general están reservados a los sacerdotes los puestos de Superior general (art 97), de Vicario general (art 99, en casos de sustitución del Superior general) y de Asistente general de Vida religiosa (art 100). En ausencia temporal del Superior general preside el Consejo el Asistente sacerdote más antiguo (cf art 7.33). (Las razones están explicadas en el apartado dedicado al Superior general en la voz Administración SM). En el nivel provincial no hay reserva precisa, si bien se da a entender "que el Provincial es normalmente sacerdote" (cf art 7.48). Se afirma, sin embargo, el principio de complementariedad: "Si el Provincial es religioso laico, el Viceprovincial es sacerdote; si el Provincial es sacerdote, el Viceprovincial es religioso laico" (cf arts 7.51 y 102). La iniciativa de nombramiento de un Provincial laico corresponde en primer lugar al Consejo provincial interesado, que puede pedir a la Administración general que proceda a una consulta abierta en que los hermanos den su opinión sin atender a la cualificación de las personas (cfr art 7.48). Se trata de una novedad importante, concedida por la Santa Sede a la Compañía de María en base a una aplicación abierta de las posibilidades del nuevo Código. El Superior provincial, en la SM es, pues, normalmente sacerdote, pero la AG puede nombrar Provinciales a religiosos laicos sin necesidad de ningún indulto especial.

"Juntos, Provincial y Viceprovincial, reflejan la composición mixta de la Compañía de María" (art 102). Esta afirmación es

fundamental: la composición mixta de la Compañía es un valor que hay que hacer visible.

La misma idea de complementariedad, sin ninguna reserva, se da en el caso del Maestro de novicios y su Asistente: "Si es sacerdote, tiene un asistente laico; si es religioso laico, le asiste un sacerdote" (art 87). Este punto del Noviciado, que constituye otra innovación de nuestra vigente *Regla,* merece también destacarse. La entrada oficial en la vida marianista debe hacerse preceptivamente bajo la dirección de un "dúo complementario". No puede haber, pues, un Noviciado marianista sin que la composición mixta esté reflejada. Así los novicios entran en contacto, desde el primer momento, con las diversas maneras de vivir la única vocación marianista. Al par que se ponen en práctica en la formación las ventajas funcionales de la composición mixta.

En el nivel local, desaparecen, por primera vez en una *Regla* nuestra aprobada por la Iglesia, todo tipo de reservas para ser superior. Sacerdotes y laicos pueden ser superiores de todas las comunidades sin distinción de número de religiosos o de entidad de la obra (recuérdese la historia de las reservas). Desaparece también la cláusula de dependencia directa del Provincial en ciertos casos (cf Const 1922, art 359).

En relación con los tres Oficios, la única reserva, ya mencionada, es la del jefe de Vida religiosa en el nivel general. En los demás casos no hay asignación exclusiva, aun cuando el principio de paridad en los Consejos y la tradición marianista hacen recaer los Oficios de Instrucción y Asuntos temporales en religiosos laicos, y el Oficio de Vida religiosa en sacerdotes. Pero esto puede variar según los niveles y según la realidad de cada Provincia o comunidad.

7 La Compañía de María como instituto mixto, según la Regla de Vida

De acuerdo con la tradición marianista, la definición de la Compañía de María como instituto clerical o laical no figura en ningún artículo de la vigente *Regla.*

Esta ausencia de cualificación se ve ahora apoyada por el nuevo Código, que al definir los institutos religiosos clericales (can

588,2) y laicales (can 588,3) deja la puerta abierta a la existencia de institutos de carácter mixto o indiferente.

Esta es la interpretación de la mayoría de los especialistas, basándose en la comparación con el Código anterior (cf can 488,4 del CIC 1917). Es también significativa la referencia del vigente Código a la naturaleza neutra del estado de vida consagrada: "El estado de vida consagrada, por su naturaleza, no es clerical ni laical" (can 588,1).

En nuestro caso, cabe decir que es nuestro instituto mismo, por su naturaleza, el que no es clerical ni laical, ya que no se le aplican estrictamente ninguna de las dos formulaciones del Código.

Nuestra *Regla* define la situación canónica de la Compañía dentro del ordenamiento general de la Iglesia sobre la vida religiosa.

La SM queda asimilada a los institutos clericales en lo que se refiere al poder de régimen eclesiástico que ejercen nuestros Superiores.

El Superior general, según el artículo 97, ejerce el poder de jurisdicción (o potestad de régimen eclesiástico), del can 129 (cf también cáns 134,1, 596 y 620; y los arts 89 y 7.28 k).

La misma potestad de régimen ejercen los Superiores provinciales, que son Superiores mayores, en virtud de su propio cargo (cf arts 102 y 756 c; cf tb can 620).

En el caso de un Superior provincial laico, éste puede ejercer también la potestad de régimen eclesiástico, salvo en los casos en que el ejercicio de esta potestad requiera el carácter sacerdotal (cf art 102). En este punto, nuestro importantísimo art 102 es una feliz aplicación de la norma del can 129,2, que admite que los laicos participen en el ejercicio de la potestad de régimen a tenor del derecho.

La puesta en práctica de esta normativa exige, pues, una particular atención para delimitar los actos en que el ejercicio de la potestad de régimen está reservada a los sacerdotes.

En cuanto a los Superiores locales, nuestra *Regla* no hace alusión a la autoridad canónica que les corresponde. Mi opinión personal es que no tienen potestad de régimen eclesiástico, sino sólo la potestad general del can 596,1. Creo que es mejor solución práctica para no establecer diferencias de funcionamiento en

nuestras comunidades según la condición laica o sacerdotal del Superior local (cf sobre este punto preciso: E. TORRES,

La potestad eclesiástica de régimen de determinados institutos religiosos: nociones generales con especial referenencia a la Compañía de María, Roma 1983, pro manuscripto).

Obsérvese que la asimilación parcial de la SM a los institutos clericales no impide que ésta mantenga sus características propias. La Compañía de María no es un instituto clerical sin más (cf can 588,2), porque no "se halla bajo la dirección de clérigos", ni tampoco "está reconocida como tal por la Iglesia". Tampoco se puede decir que la SM sea un instituto laical ya que en ella se asume el ejercicio del orden sagrado y los superiores mayores ejercen la potestad de régimen eclesiástico.

Cabe, pues, decir que a la SM conviene la cualificación de instituto mixto, ni clerical ni laical, tal como puede desprenderse de la lectura del Código, aun cuando este tipo de institutos no esté definido en el mismo.

Se puede, pues, concluir afirmando que, de la revisión posconciliar, la Compañía de María sale reforzada en su composición mixta.

Nuestro derecho propio no hace sino desarrollar ampliamente todas las posibilidades previstas en el nuevo Código.

De este modo, nuestra *Regla de Vida 1983,* oficialmente aprobada por la Iglesia, constituye el refrendo de una estructura organizativa realmente única en la Iglesia.

Enrique Torres SM

Composición mixta (-Administración SM, Capítulos marianistas, Diaconía, Oración, Vocación)

Comunidad de fe

Al Glaubensgemeinschaft • *Fr* Communauté de foi • *Ing* Community of faith

It Comunità di fede • *Jap* Shinko no Kyodotai

Planteamiento

¿Qué sentido damos a la expresión *comunidad de fe?* ¿Cuáles son sus horizontes, sus resonancias, sus implicaciones? Interesa analizarlos para precisar el alcance de este artículo.

El sentido que habitualmente damos a las palabras *fe* y *comunidad* encierra una cierta ambigüedad. Se mueve con frecuencia entre su significado concreto y específico y su interpretación más amplia y genérica, abarcativa de la totalidad de la existencia cristiana. Al hablar de *comunidad de fe* esta ambigüedad interpretativa puede acentuarse. Por eso es indispensable un esfuerzo de clarificación.

Podemos entender por *comunidad de fe:*

1) El vínculo común o el conjunto de personas que han encontrado en la fe el sentido último y más radical de sus vidas (y que, por ello, en determinadas circunstancias, deciden vivir una existencia compartida en alguna medida). Según la intensidad con que se percibe esa fe común, la comunidad resultante será más o menos concreta y visible. Hay comunidad de fe entre los cristianos, entre los integrantes de un grupo o movimiento eclesial y entre los miembros de una comunidad religiosa. Pero el tipo de comunidad emergente es muy diferente en cada caso.

2) Una comunidad de personas que deciden hacer de la fe el rasgo distintivo y habitual de su vida concreta. Su proyecto de vida en común, sus palabras y criterios, sus actitudes y su acción intentarán explicitar permanentemente la fe.

3) El esfuerzo de un grupo de personas por dar a su fe un tono comunitario, compartido. Una fe vivida en común, participada, celebrada, alimentada en comunidad.

La primera interpretación apunta a la raíz de la expresión; la segunda, a su manifestación en la existencia diaria; la tercera, a su celebración y crecimiento. Las tres se relacionan e implican

mutuamente, pero cada una pone de manifiesto un aspecto diferente. Nuestra Regla de Vida parece acentuar la última interpretación al insistir bajo el parágrafo Comunidad de Fe en los libros primero y segundo en la oración, la vida litúrgica y el crecimiento en la vida de fe. Varios de estos aspectos Oración, Liturgia, Eucaristía, Liturgia de las Horas, Espíritu de Fe son desarrollados en otros artículos de este diccionario.

Nosotros intentaremos profundizar el sentido original de la Comunidad de fe y sus implicaciones existenciales, a partir de algunas conclusiones de la teología bíblica y de la reflexión teológica sobre la fe, la Iglesia y la vida consagrada. En este esfuerzo, la Regla de Vida será al mismo tiempo fuente de inspiración, referencia y ejemplificación de las reflexiones apuntadas. Nos moveremos incesantemente de la reflexión teológica a la Regla de Vida y de ésta a la reflexión teológica y pastoral.

El esquema de nuestro trabajo será, por tanto, el siguiente:

1 *Perspectivas de teología bíblica*

2 *La "comunidad de fe" a la luz de la reflexión teológica*

3 *Vida consagrada y comunidad de fe*

4 *Comunidad de fe y vida marianista*

5 *Síntesis y perspectivas*

1 Perspectivas de teología bíblica

La expresión comunidad de fe no aparece como tal en la Sagrada Escritura y, por ello, no podemos pretender un análisis textual comparativo. Por otra parte, los límites de este trabajo no permiten estudiar, a lo largo de la historia del Pueblo de Dios, la existencia concreta de las comunidades judaicas y cristianas, para deducir sus elementos más relevantes. Nos limitaremos a una serie de tesis presentadas como conclusiones de la teología bíblica que nos permitan deducir algunos fundamentos para la vida de la comunidad religiosa, entendida como comunidad de fe.

1.1 *Carácter comunitario en el Antiguo Testamento* Dios se ha elegido un pueblo, una comunidad y no personas individuales. En el designio salvífico de Dios, lo primero es la comunidad de los fieles y, precisamente, en su aspecto comunitario de "pueblo de Dios". La salvación bíblica es, antes que nada, un plan que la acción de Dios

desarrolla en un pueblo y a través de un pueblo. El hombre entra en la esfera de acción de ese plan cuando forma parte de ese pueblo. El acontecimiento salvador es esencialmente colectivo.

Las vocaciones individuales en la historia del Pueblo de Dios no tienen sentido sino *en función de la vocación del Pueblo* en su conjunto. Si bien es cierto que se perciben como fenómenos individuales que transforman radicalmente la vida del elegido, esas llamadas divinas no se dan en orden al individuo, sino a la comunidad. Podemos verificar esta afirmación en el caso de los reyes, los sacerdotes y los profetas (cf Ex 34; Dt 17,15; 18,1-18; Sal 72,1-14; 89,20; 1Cor 15,2; Am 7,15; 3,7-8; Is 6; Jr 1, 4-10...).

El acontecimiento más decisivo en la conciencia de Israel la Alianza *tiene un esencial sentido comunitario.* La alianza del Sinaí (Ex 19 ss) es la carta magna de la constitución de Israel como pueblo y como asamblea de Yahveh. El sentimiento de la solidaridad religiosa del pueblo está enraizado en la tradición del Sinaí. Hasta ese momento persiste la conciencia de la solidaridad en el clan o la tribu. A partir de la Alianza del Sinaí y por ella las tribus se unifican y surge el Pueblo de Yahveh (cf Éx 24,8; Dt 29,12; Lv 26,12; Jr 7,23)[1].

La experiencia colectiva de Israel como conglomerado de tribus y como nación en la que todos los otros pueblos pueden reconocerse adquiere un significado religioso y trascendente en medio de la historia humana. La comunidad de raza, la unidad de instituciones, la comunidad de destino, el enraizamiento en una patria, la comunidad de lenguaje y la comunidad cultual son al mismo tiempo experiencias humanas y temporales y *figuras de la nueva comunidad de salvación* en que se consumará el designio de Dios[2].

El mensaje escatológico de *los profetas* anuncia con nitidez la llegada de una economía nueva en la que Dios formará el pueblo perfecto, cuyo esbozo y germen era el antiguo. Ese *nuevo Pueblo* pactará una nueva alianza con Yahveh, extenderá sus fronteras abrazando a todas las naciones, será una nueva raza, renovará sus instituciones, revivirá con un nuevo sentido todos los acontecimientos de la historia, se asentará en una nueva tierra santa, reunirá a todas las lenguas en un culto unánime a Dios[3].

1.2 *Carácter comunitario en el Nuevo Testamento* Las páginas del Nuevo Testamento nos revelan la culminación del proyecto salvífico-comunitario de Dios en la persona y la obra de Cristo, la conciencia comunitaria de los primeros cristianos y los primeros códigos de comportamiento de las comunidades iniciales.

La comunidad de salvación en el Nuevo Testamento es el *Cristo total,* cabeza-y cuerpo, que es la Iglesia (Col 1,24). Sin el cuerpo, Cristo sería incompleto en su calidad de cabeza. La Iglesia es su plenitud (Ef 1,22-23). Todas las imágenes comunitarias de la salvación esbozadas en el Antiguo Testamento se realizan en Cristo y encuentran en él su centro, su explicación definitiva y su única posibilidad de plenitud (cf capítulo segundo de la constitución *Lumen gentium,* del Vaticano II). En la persona y la obra de Cristo se superan todas las rupturas y divisiones y se ofrece a la comunidad humana el don de alcanzar la plena comunión con Dios y la verdadera comunión fraterna, realizada en la justicia, el amor y la paz. La filiación común del Padre, la inserción vital en el misterio de Cristo, la comunicación del Espíritu Santo, fundamentan radicalmente *la nueva comunidad de gracia y salvación,* por la que todos son uno solo en Cristo Jesús (Col 1,18-24; Ef 5,23 ss; 4,13) y crecen unidos como cuerpo hacia la plenitud (Col 2,19; Ef 4,15; 3,19).

Jesús llama y elige a un grupo de discípulos y vive con ellos en particular con los apóstoles *una experiencia comunitaria* que será hasta el final de los tiempos *germen y arquetipo de la Iglesia total y de cada comunidad cristiana en particular.* Los inicia en el rito bautismal (Jn 4,2), en la predicación, en la vida pobre y misionera, en el combate contra el mal y la enfermedad (Mc 6,7-13). Les enseña a preferir el servicio a los primeros puestos (Me 9,35), a dar prioridad a las ovejas perdidas (Mt 10,6), a reunirse en su nombre para orar en común (Mt 18,19 s), a perdonarse mutuamente, a no temer las persecuciones inevitables (Mt 18, 21-35; 10-17).

Entre las primeras comunidades hay una *verdadera conciencia de Iglesia.* Se consideran la comunidad escatológica de la salvación, el Israel verdadero, la comunidad de Dios (cf Gál 6,16; Ef 2,12; Hch 20,28; 1Cor 10,32; 11,22; Gál 1,13; 1Tim 3,5.15). Su forma de incorporación, las condiciones de pertenencia y fidelidad, la celebración del culto y la oración, su estructura de autoridad y servicio, el ambiente de participación de bienes materiales y

espirituales, el interés que tienen unas comunidades por otras, las salutaciones y ayudas que se envían... son claros indicios de una *verdadera vivencia comunitaria y* del reconocimiento de la pertenencia de cada comunidad a una Iglesia única[4].

Los tres sumarios del libro de los Hechos (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16) nos presentan una *descripción de la vida de la comunidad primitiva.* Descripción bastante *idealizada,* pero no por ello menos *normativa y modélica* de la vida comunitaria cristiana, surgida del acontecimiento de Pentecostés y con toda la frescura y la pujanza de la conciencia de la presencia del Señor. Esta vida de comunidad se estructura en torno a tres ejes:

a) La presencia del Señor Jesús, experimentada en la Palabra, la oración y la liturgia compartida.

b) La vida de fraternidad en torno al Señor resucitado que tiende a realizar una comunión total de bienes, tanto materiales como espirituales. Comunión que debe entenderse no en su sentido legal o jurídico, sino como un auténtico tenerlo todo en común, un estar a disposición de todos, en especial de los más necesitados.

c) El servicio del Evangelio, realizado sea por medio del testimonio de la comunidad, sea directamente por el anuncio de la buena nueva.

Por último, el capítulo 18 del evangelio de Mateo nos presenta una auténtica regla comunitaria, basada en la ética del Reino. La visión de Mateo es más real que la idealización que hemos encontrado en el libro de los Hechos. La necesidad de una reglamentación demuestra que la comunidad existía, pero que no había llegado a lo que los Hechos presentan como ideal de la comunidad cristiana: la plena puesta en común de bienes y de espíritus. ¿Cuáles son los puntos centrales de este código de conducta?

a) La atención a los débiles, humildes y necesitados, entendidos como sección religioso-moral de la comunidad (Mt 18,1-7).

b) El trabajo por reintegrar a la comunidad a los que se han alejado de ella. El deseo práctico y pastoral de búsqueda y salvación, en un clima de respeto, discreción y amor (Mt 18,1214).

c) La práctica de la corrección fraterna como manifestación concreta del amor (Mt 18,15-18).

d) El clima y la vivencia de la oración común, hecha por una comunidad reunida en nombre del Señor. En ese clima se vivirá el poder de perdonar, de "atar y desatar" recibido de Dios (Mt 18,1920).

e) La exigencia solemne del perdón ilimitado a los hermanos, como consecuencia obligatoria de la gratuidad absoluta del perdón divino y como camino de propagación del amor sin límites de Dios (Mt 18,21-35)[5].

¿Qué eco de este rico aporte bíblico encontramos en nuestra Regla de Vida? ¿Cómo fundamenta la Regla de Vida nuestra vocación comunitaria a partir de la Sagrada Escritura? Nos limitaremos ahora a señalar los aspectos más destacados, que se irán explicitando en el transcurso de nuestro trabajo.

1) Nuestra vida comunitaria se basa en el Evangelio y en el llamamiento del Señor: es Jesús quien nos llama personal y comunitariamente a vivir las bienaventuranzas y a tomar parte en su sacrificio redentor (RV, 21, 17, 35).

2) Cristo, presente entre nosotros, da inspiración y fuerza a nuestra vida de comunidad, entendida como vivencia del amor que se hace signo de nuestra identidad cristiana (RV, 37, 38, 9).

3) La comunidad marianista quiere ser imagen de la primera comunidad de los discípulos de Jesús, unidos a María y llenos del Espíritu Santo (RV, 34,9; cf 12).

4) La comunidad entera va creciendo fiel a los dones del Espíritu Santo, hasta la medida de Cristo y edificándose como Cuerpo del Señor (RV, 41, 39, 12).

En todos los artículos citados de nuestra Regla de Vida hay una clara referencia a la Sagrada Escritura, en varios casos explícita.

2 La "comunidad de fe" a la luz de la reflexión teológica

Las palabras "fe" y "comunidad" se implican mutuamente. Del análisis de sus mutuas referencias podremos extraer una comprensión matizada del tema "comunidad de fe".

1) Por una parte, *la fe se nos presenta* en el horizonte bíblico y en la reflexión sobre el dato revelado *como una entrada de lo*

humano en la esfera de lo trascendente. Esta apertura, consciente y libre, recibida como don y desarrollada como tarea, va invadiendo poco a poco todos los estratos de la existencia y se va convirtiendo en comprensión nueva de la realidad, en fermento purificador e integrador del complejo mundo de nuestros sentimientos, en motivación profunda para el ejercicio de la libertad, en signo y expresión de un nuevo modo de vivir el lenguaje, la comunicación y la acción humana. El Dios conocido y aceptado por la fe se va haciendo en la vida concreta de los hombres luz, estímulo, fuerza, motivo, valor y meta.

En cada una de estas esferas de lo humano la fe va descubriendo la existencia como un acontecer al mismo tiempo individual y colectivo. La fe hace superar la aparente antinomia entre la instancia individual y la instancia colectiva de todo planteamiento personal. La fe hace descubrir la existencia como un horizonte de posibilidades, emergente de un panorama colectivo, vivido bajo el signo ambivalente de la libertad, y apuntando hacia una resolución individual y social. La fe sitúa la historia de cada persona en las coordenadas espaciotemporales de la Historia de la Salvación, de la que cada uno es consecuencia y protagonista. La fe da entronque y proyección comunitaria a cada una de las cosas que yo pienso, siento, decido, hago u omito.

En concreto, la fe me hace penetrar en la significación profunda de cada uno de los grupos humanos de los que dependo y con los que me relaciono. Otorga una dimensión nueva a la familia, al grupo de trabajo, al entorno de la amistad, al ámbito vecinal, a los círculos culturales y políticos, al gran conglomerado nacional... No sólo en la percepción de sus reales dimensiones, sino en la comprensión de sus exigencias, de sus metas, de sus mutuas implicaciones.

En una palabra, *la fe conduce a la comunidad y a una manera nueva de concebir y plasmar la vida de comunidad*.

2) Por otra parte, *cualquier forma de vida de comunidad postula un eje integrador y una serie de explicitaciones que no pueden ser otros que la fe y sus exigencias.*

Si entendemos por comunidad el conjunto de personas que viven juntas una relación profunda y estable, se nos plantea enseguida la pregunta por el sentido último y las razones finales de la relación interpersonal, la problemática de la estabilidad de las

relaciones humanas, la explicación a los vínculos más hondos de la solidaridad... Ninguna respuesta puramente humana puede satisfacer plenamente dichos interrogantes. Es preciso remontarse a los horizontes de la fe para descubrir en ellos razones verdaderamente convincentes. Sólo la fe explica el común origen de los seres humanos, la dignidad inigualable e inviolable que debe ser reconocida y respetada en todos ellos. Sólo la fe nos explica que nuestra vocación a la fraternidad se enraiza en nuestra condición de hijos de Dios, en un Padre común que nos llama a vivir como hijos y a amarnos como reales hermanos que somos.

Si para definir lo comunitario ponemos el énfasis en las actitudes de convivencia el diálogo, la comprensión, el respeto, la confianza, la ayuda mutua... llegamos muy pronto a los interrogantes sobre el porqué de esas actitudes y él hasta dónde de las mismas. En una comunidad real, marcada por las tensiones las rupturas el conflicto los encerramientos, las agresiones y desencuentros no bastan las actitudes "positivas" o el planteamiento idealista de la relación. Hay que apelar a la necesidad del perdón del sacrificio de la reconciliación de la paciencia... ¿Cómo justificar y exigir siempre y a todos esta constelación de actitudes que a veces deben ser vividas con heroísmo? Sólo la fe y el amor cristianos, el ejemplo y el mensaje de Jesús, su sentido de la amistad su voluntad de dar la vida y de servir humildemente a aquellos a quienes amó, son razón valedera y estímulo eficaz para vivir el compromiso comunitario hasta sus últimas consecuencias.

En síntesis, *la comunidad conduce a la fe como postulado básico y expresión plena de lo comunitario.*

Nuestra *Regla de Vida* afirma claramente esta relación entre la fe y la vida en comunidad, en los artículos 3 y 4. La fe es la luz nueva que nos permite descubrir la actuación de Dios en la historia y que nos impulsa a congregarnos en "comunidades de fe". Para vivir en Jesucristo necesitamos formar una comunidad de fe.

Situados en este marco, tratemos de comprender la riqueza y las exigencias de una auténtica comunidad de fe.

2.1 *La fe como renovación de lo humano* La fe es una apertura a la vida nueva que renueva y vivifica todos los estratos de la vida humana y los lleva a su plenitud en la vivencia integral de lo comunitario.

Nuestra inteligencia Es decir, nuestra racionalidad abierta, cuestionadora y perceptiva, nuestros hábitos mentales, nuestra capacidad de analizar sintetizar, relacionar, criticar y descubrir el sentido de las cosas, nuestra captación de la verdad de los fenómenos, seres y procesos... Todo ello queda iluminado por la fe y capacitado por ella para trascender lo inmediato lo natural, lo meramente racional, y abrirse a los horizontes de la trascendencia, a la percepción desde la misma luz de Dios del ministerio de la persona, de la comunidad y de la historia. La fe nos lleva a la visión y a la aceptación del Proyecto de Dios que quiere llevar a los hombres a la plena comunión con Él y entre sí que pretende convertir el universo en una tierra de hermanos regida por la justicia y la participación; que nos ofrece el desafío de construir una historia de pueblos convergente, donde se vayan superando las opresiones y dependencias y construyendo la Gran Comunidad de todos los hombres (cf RV 5.16, 5.17).

Una comunidad de fe ensaya formas nuevas de comprensión de la realidad, buscando y destacando el sentido comunitario de la existencia y de la historia (RV, 4,56). En una comunidad de fe se puede ejercer con mayor equilibrio y penetración la alternativa crítica de la fe y el discernimiento del sentido social de cada situación y elección (RV, 11).

Nuestro espacio afectivo y voluntario Todo el ámbito de nuestros sentimientos y pasiones de nuestras motivaciones y actitudes vitales, de nuestras elecciones y decisiones todo el dominio de nuestra libertad... La fe se presenta como exigencia de maduración y de vivencia plena de un equilibrio armónico que nos haga capaces de amar y ser amados para brindar y conseguir felicidad. En el marco de la fe descubro el amor como la mayor fuerza integradora de la existencia individual y colectiva. La historia del Pueblo de Dios y la existencia humana de Jesús demuestran que sólo se llega al pleno ejercicio de la libertad cuando se vive ésta como experiencia integral de liberación, en el proceso histórico de un pueblo y desde la realidad concreta de una comunidad. En una palabra, todo el complejo proceso de integración y maduración de nuestra esfera afectiva y voluntaria sólo adquiere su real dimensión cuando la fuerza motivadora y la meta a lograr es el amor. Es decir, mi integración plena en una comunidad en la que me realizo y a la que ayudo a realizarse.

Una comunidad de fe contribuye a la maduración afectiva a la medida de Cristo de cada uno de sus integrantes (RV, 18, 2.2, 2.3). Expresa de manera múltiple el imperativo del amor cristiano y lo presenta como signo inequívoco y atractivo de su identidad evangélica (RV, 37, 38). Se convierte en espacio privilegiado de vivencia de la libertad y en plataforma para la liberación de hombres y grupos (RV, 11).

Nuestra corporalidad En la comprensión unificada y armónica de la persona, la corporalidad debe entenderse como signo de expresión, como medio de comunión, como posibilidad de transformación del espacio y la realidad circundantes... La fe y en especial la asimilación de la mentalidad bíblica sobre el cuerpo nos aparta de una interpretación individualista o maniquea de nuestra corporalidad. La realidad humana y corpórea del Señor se alza definitivamente como el máximo signo de convocatoria y comunión, de revelación y comunicación, de entrega y transformación redentora de lo humano y lo cósmico. A través de las palabras los gestos y las acciones de Jesús, se hace posible en la historia humana un nuevo estilo de relaciones interpersonales un modo nuevo de vivir la participación el servicio, el perdón, la solidaridad, el diálogo, el trabajo y la fiesta.

Una comunidad de fe vivencia la riqueza integradora del diálogo (RV, 37,42). Elabora sin cesar signos de comunicación y encuentro (RV, 3.1). Vive con una hondura distinta el trabajo, el descanso y la fiesta (RV, 25). Se proyecta sobre la realidad circundante con propuestas eficaces de renovación y transformación (cf RV, 27).

Podemos afirmar como conclusión de este primer apartado que la *Regla de Vida* ofrece una amplia gama de caminos para que los religiosos marianistas vayamos logrando esta personalización integral que la fe propone. Se aparta claramente del dualismo "vida cristiana o humanización" en que aún incurren ciertas corrientes de espiritualidad. Nos ayuda en el proceso de crecimiento personal en la escuela del más genuino humanismo, el humanismo de Jesús. Y lo hace planteando la comunidad como clima propicio para esta maduración.

2.2 *La fe como comunión con Dios* La fe es una opción de vida que va asumiendo la realidad y el misterio de un Dios-Comunión. El dato revelado y, en especial, la palabra y la vida de Jesús nos descubren a Dios como vida participada, como posesión plena y

abierta de una existencia interpersonal. La existencia trinitaria de Dios (que expresamos como la realidad de un Dios-Comunión) no es un atributo divino más, comparable a la Trascendencia, la Eternidad, la Omnipotencia o la Inmutabilidad. Más bien debe ser captado por la fe como una característica esencial de todo lo divino. Todo en Dios es comunión y toda la participación creada de la vida divina nace de la comunión y se orienta hacia la comunión.

Comunión con Dios Padre a través de la espiritualización progresiva de la idea de paternidad humana, Israel se va abriendo a la comprensión de la paternidad de Dios. Pero es Jesús el que nos revela definitivamente la realidad de Dios como Padre. Paternidad que se ejerce de modo absolutamente único y trascendente en la persona de Cristo, el Hijo de Dios. Y que se extiende por voluntad del mismo Padre y por nuestra inserción en Cristo, a todos los hombres. Jesús nos enseña a reconocer la providencia, el amor universal la ternura misericordiosa, la propensión a perdonar al Padre. Y a vivir en la intimidad, la confianza, la alegría, la sintonía de voluntad y de acción con el Padre. Nuestra existencia fraterna no será sino una consecuencia y un signo de nuestra profunda experiencia filial. La filiación divina y la fraternidad humana quedan así profundamente insertas en la historia y la vocación humanas[6].

Una comunidad de fe será el ámbito privilegiado para descubrir y vivenciar ese nuevo estilo de vida nacido de la comunión con Dios Padre y vivido como comunión con un Dios que es Padre nuestro (cf RV, 6, 10, 16, 25, 29, 31, 2.26). Todos los rasgos indicados más arriba se convierten en propuesta de vida, en experiencia cotidiana, en desafío de superación de una existencia amenazada por el encerramiento, el naturalismo o el miedo (RV 31).

Comunión con Dios Hijo La fe nos presenta la obra de Cristo como una acción profundamente unificadora armonizadora, reintegradora, reconciliadora... La redención sólo se entiende plenamente a partir de los efectos concretos y dolorosos del pecado percibidos en nuestra existencia y convivencia diarias: la tensión interior y exterior la agresividad, el egoísmo la indiferencia, las formas de ruptura opresión y esclavitud. Al situar al hombre en su centro filial-fraternal, Cristo nos libera de esas fuerzas desintegradoras y abre el camino del amor que revitaliza unifica recapitula reintegra. Captar el sentido profundo del mensaje y la persona de Cristo, y vivir en comunión con él supondrá aceptar el

compromiso de instaurar la unidad y la reconciliación en todos los niveles de la existencia personal y social.

Una comunidad de fe es la consecuencia primera y la vivencia explícita de ese compromiso. En ella se vivirán todas las formas de la comprensión, el perdón, la búsqueda de la armonía, la superación del conflicto, la construcción de la unidad (cf RV, 18, 26, 34, 35, 36, 44, 52, 72, 3.3, 3.10, 3.11). Y ello como clima permanente, como anuncio de vida en comunión ya presente y como denuncia de todo lo que atenta contra la fraternidad, la unidad y la paz que Cristo ha sembrado en la historia de los hombres.

Comunión con Dios Espíritu Santo Jesús, muerto y resucitado, hace a la Iglesia don de su Espíritu. Vivir en Cristo es vivir en el Espíritu. Esta "vida en el Espíritu" se percibe y se manifiesta a través de dones signos y carismas que tienden en última instancia a la edificación y a la unidad del Cuerpo de Cristo la Iglesia. La acción del Espíritu es acción de concordia y de unidad de comunión y de amor de armónica de la misma fe y de esfuerzo mancomunado contra las obras de la carne y el fermento del pecado y de la muerte. Esta acción del Espíritu por la integración personal social y cósmica es, al mismo tiempo, experiencia gozosa de la vida nueva e impulso de misión que se va abriendo paso en el espacio y en el tiempo.

Una comunidad de fe vive con alegría, responsabilidad y humildad esta experiencia de vida en el Espíritu. Su oración y celebración compartidas sus gestos de participación y puesta en común, su cultivo de los frutos del Espíritu su tensión evangelizadora y misionera son los datos más genuinos y concluyentes de una fe hecha apertura al Espíritu y por tanto, experiencia de vida en comunión (cf RV 12, 39, 41, 49, 55, 63).

La lectura atenta de las referencias indicadas nos demuestra que nuestra *Regla de Vida* se mueve en un clima permanente de vida teologal y presenta la comunión con Dios como base y motivación permanente de la vida religiosa marianista, tanto personal como comunitaria. Nos parece destacable el esfuerzo de los redactores para extraer de la relación personal con Dios un sinfín de actitudes concretas para la vida.

2.3 La comunidad de fe como manifestación de la Iglesia El Concilio Vaticano II ha centrado su reflexión sobre la Iglesia en dos núcleos fundamentales comunitarios: la Iglesia como Misterio de Salvación y la Iglesia como Pueblo de Dios.

Iglesia Comunidad de Salvación La Iglesia es, ante todo la comunidad de los que viven una relación personal y salvífica con Cristo el Señor comparten en la esperanza y el amor ese don con sus hermanos, y lo anuncian a todos los hombres llamados a compartir la misma comunión en la misma comunidad. El hecho y la experiencia salvífica en la Iglesia son esencialmente comunitarios y deben ser vividos así.

1) La Iglesia es la comunidad de fe, esperanza y amor, reunida en Cristo Ser cristiano es haber entrado en una comunidad de fe en el Dios vivo de la revelación manifestada en Cristo conviviendo la comunidad de fe con los hermanos. Es entrar en la comunidad de esperanza que va creciendo desde lo poseído en promesa hasta la posesión plena en la alegría de la entrega comunitaria y del crecimiento de la comunidad de los que esperan la salvación. Es entrar en la comunidad de amor: el amor del Padre, que se ha hecho amor encarnado en Cristo y se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu para alentar una nueva y más profunda apertura a la comunión fraterna y filial.

2) La Iglesia es una comunidad sacramental La sacramentalidad de la Iglesia es esencialmente comunitaria. Siendo la Iglesia sacramento universal de salvación en referencia a Cristo sacramento original en toda su vida y en cada uno de los sacramentos significa y realiza el plan salvífico de Dios: lograr la plena comunión de los hombres con Él y entre sí hacer crecer el Cuerpo Místico de Cristo. La Eucaristía, todos los demás sacramentos, la liturgia entera son signo y realidad de la comunidad de culto al Padre que es la Iglesia.

3) La Iglesia es una comunidad evangelizadora Toda ella es comunidad de salvación y santificación, salvada y salvadora santificada y santificadora. La comunidad de salvación surge de la nueva fraternidad que Cristo ha abierto para todos y se despliega en la multiforme acción eclesial dentro de la cual cada uno de los miembros de esta comunidad de gracia cumple con su peculiar misión desde los diversos dones jerárquicos y carismáticos de la vocación cristiana[7].

Es notable en nuestra *Regla de Vida* el énfasis puesto para destacar el carácter de signo que debe tener toda comunidad marianista. Conscientes de que nuestra vida pertenece a la santidad de la Iglesia (RV, 33) y creciendo en la vida teologal (RV, 55, 58 y *4*.17) nos sentimos convocados a dar un testimonio permanente de la fe y el amor que compartimos (RV, 9, 13, 67, 5.5), a poner nuestras vidas al servicio de la Iglesia (RV, 1, 28, 5.1) y a prolongar su esfuerzo misionero (RV, 63, 5.3.y 5.21).

Iglesia, Pueblo de Dios Quizá la categoría "Pueblo de Dios" con toda su riqueza bíblica, teológica y pastoral sea la que esté provocando mayores cambios y renovaciones en la Iglesia posconciliar. Avanzando sobre la base propuesta por la *Lumen gentium,* el documento que más ilumina y concreta dichas aplicaciones es el llamado *Documento de Puebla* ("La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina" de la III Conferencia general del Episcopado latinoamericano, celebrada en Puebla de los Angeles, Méjico, en 1979). Más allá de las connotaciones localistas nos parece que el aporte teológico y pastoral del *Documento de Puebla* sobre la Iglesia como Pueblo de Dios debe ser considerado patrimonio y desafío para toda la comunidad cristiana.

En el *Documento de Puebla* se nos presenta a la Iglesia viviendo su misterio de comunión como Pueblo de Dios: Pueblo Universal; Pueblo Familia de Dios; Pueblo Santo; Pueblo Peregrino; Pueblo Enviado de Dios; Pueblo Servidor y Signo de Comunión. En cada uno de estos rasgos se van presentando una serie de exigencias que entroncan con la tradición bíblica, se manifiestan con claridad en el acontecimiento y el mensaje de Jesús, y se insertan en la problemática actual de la Iglesia, señalando caminos de conversión y de vida. (Es obvio que los límites de este artículo nos impiden desarrollarlos y comentarlos.) Nos limitamos a señalar algunos aspectos que deben plantearse en una comunidad eclesial hoy, transcribiendo casi literalmente uno de los párrafos del documento, y fieles al intento de extraer de nuestras reflexiones exigencias para una comunidad de fe.

Una comunidad de fe "debería esforzarse por constituir... un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza con el espíritu del Buen Pastor. Donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y estructuras de

participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad. Y, sobre todo, donde inequívocamente se manifieste que, sin una radical comunión con Dios en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión puramente humana resulta a la postre incapaz de sustentarse y termina fatalmente volviéndose contra el mismo hombre" (P, 273)[8].

3 Vida consagrada y comunidad de fe

La reflexión sobre la naturaleza de la vida consagrada, ¿añade algo a lo que hemos ido descubriendo en nuestra elaboración anterior? Nos parece que sí. Y que se trata de elementos valiosos que nos ayudan a descubrir y precisar el sentido teológico de la comunidad religiosa.

3.1 La experiencia histórica del Señor y la vida de la Iglesia La vida del Señor con los discípulos y la experiencia de las primeras comunidades nos ofrecen tres elementos fundamentales para definir el carácter evangélico teológico de la comunidad religiosa:

a) Las palabras del Señor, que anuncian la nueva comunidad de los hijos de Dios y hermanos en Él.

b) El ejemplo del Señor, que forma una verdadera comunidad con sus apóstoles, distinta de toda otra comunidad natural.

c) La continuidad en la vida de la Iglesia de comunidades sin más motivación para asociarse que la fraternidad evangélica.

Tomando como hecho fundamental la experiencia comunitaria radicalmente nueva de Jesús con los apóstoles, siempre se ha sentido en la Iglesia la fascinación por reproducir dicha comunidad: fascinación que se ha convertido en constante histórica en la vida religiosa desde sus orígenes, expresada en lo que la tradición ha llamado *vita apostolica.* Descubrimos este atractivo en los mismos eremitas, posteriormente y de manera más acusada en los monjes, y más tarde en los fundadores de las órdenes y los institutos religiosos[9].

3.2 *La comunidad religiosa como específica comunidad de gracia en la Iglesia* Ya hemos afirmado que toda la Iglesia y todo en la Iglesia debe ser entendido y vivido como comunidad de gracia. Dicho "ser comunitario" debe penetrar toda la estructura

jerárquica, el espacio de los ministerios y servicios y los modos de existencia cristiana.

¿Es la comunidad religiosa una comunidad peculiar dentro de la Iglesia? ¿Tiene la comunidad religiosa un contenido teológico propio como modo de existencia cristiana? Nuestra respuesta es decididamente afirmativa. Y se basa en razones que van más allá de los supuestos antropológicos psicológicos o sociológicos, funcionales e incluso canónicos que suelen invocarse para justificar la comunidad religiosa.

Lo peculiar y específico de la vida consagrada es la nueva convocación hecha por el Señor es la sola presencia de Cristo, es la fraternidad y la filiación cristianas. En el fondo de las relaciones interpersonales de la comunidad religiosa no está ninguno de los elementos que fundamentan las restantes comunidades naturales: ni la carne ni los lazos de la sangre ni la simpatía ni el atractivo o la afectividad ni ningún tipo de conveniencia interés o funcionalidad..., sino simplemente la fe. Habiendo sido hechos criaturas nuevas en Cristo habiendo recibido la nueva dimensión de hijos de Dios en Cristo la totalidad de la existencia es asumida desde este nuevo supuesto.

La comunidad religiosa aspira a ser una vivencia nítida una manifestación actual una demostración profética de la novedad radical provocada en las relaciones humanas por el hecho de la filiación divina. En Cristo, el Padre ha puesto los fundamentos de una nueva fraternidad, que la vida religiosa pretende vivir y testimoniar como razón fundamental de la existencia. Se entra en la vida religiosa desde la percepción en la fe de la nueva creación iniciada en Cristo: desde la fraternidad radical de todos los seres humanos y para construir esa nueva fraternidad viviéndola. La fraternidad es origen y tarea de la comunidad religiosa. La comunidad religiosa es la vida asumida como fraternidad real. Nace a nivel del Evangelio y pretende vivir sólo a nivel del Evangelio. Comunidad evangélica y proyecto de vida religiosa coinciden exactamente. Y, por ello mismo, la comunidad religiosa adquiere dimensión teológica es una realidad teológica de no menor categoría que el proyecto de vida evangélico (entendida a la luz de éste).

En síntesis: la comunidad religiosa es una específica comunidad de gracia dentro de la Iglesia, distinta de la comunidad de gracia que encontramos en el modo de existencia laical. Se

fundamenta en la fraternidad en Cristo hermano y en los hermanos de Cristo, porque nace de la sola filiación otorgada por el Padre[10].

3.3 *La comunidad de vida como consejo evangélico integral* La teología de los consejos evangélicos es uno de los terrenos más prometedores en la renovación teológica posconciliar. Desde el esfuerzo por situar evangélicamente los consejos de castidad pobreza y obediencia, se ha ido perfilando con mayor nitidez el marco más global de "los consejos evangélicos", como reflejo del modo de vida realizado y propuesto por el Señor[11].

En este contexto y como simple enunciado abierto a la fundamentación y a la matización creemos que se puede afirmar que la vida común no es solamente un punto de partida para comprender y vivir los consejos evangélicos sino que *es ella misma un consejo evangélico.* Más aún podemos considerar la comunidad de vida (por Cristo y el Reino y según el ejemplo del Señor) como *el consejo evangélico global* dentro del cual aparecen se articulan y logran su plena expresión los demás consejos evangélicos.

Dentro del mensaje y la praxis del amor presentados por Jesús en su vida, encontramos un sinfín de posibilidades concretas de realizar la fraternidad cristiana. Entre ellas y con carácter frontal se halla la posibilidad de programar la vida de tal manera que toda ella responda al deseo de manifestar y ejercitar la fraternidad, vivida de la manera más integral posible. La comunidad de vida religiosa es la disposición, el ejercicio y la visibilización social y concreta de esta vocación a la fraternidad creada en nosotros por el Espíritu Santo. Es el compromiso y la voluntad de configurar nuestra existencia conforme a las posibilidades y a las exigencias nacidas en nosotros por la fraternidad cristiana, por la hermandad creada por Dios al dársenos como Padre, instaurada por Cristo, el Primogénito de una multitud de hermanos, vivificada por el Espíritu que regenera nuestros corazones y los capacita para el amor universal[12].

Nos parece que esta perspectiva es profundamente fiel al Evangelio, unifica y articula los "tres" consejos evangélicos clásicos que han basado la vida religiosa tradicional y ofrece a la vida consagrada enormes posibilidades de renovación y de fecundidad en la Iglesia. Las consecuencias prácticas de nuestra tesis son muy claras y su especificación escapa a los límites de este artículo. Se trata en síntesis de situar la fraternidad cristiana en el corazón de la existencia y de dedicar toda la vida a edificarla profundizarla

purificarla y comunicarla, viviendo cada vez más el gozo de la comunidad nueva creada por el Señor y anticipo del Reino futuro.

Nuestra *Regla de Vida,* al definir nuestra vida como vida consagrada en la Iglesia acentúa con nitidez los rasgos del seguimiento personal y comunitario del Señor, la pretensión de ser una imagen fiel de la "primera comunidad de los discípulos de Jesús", la voluntad de vivir hoy el Evangelio y nuestra naturaleza de "nueva familia fundada en el evangelio del Señor" (cf RV, 33, 16 y 17, 34, 9 y 35). No entiende meramente la vida religiosa como una asociación funcional de aquellos que han consagrado individualmente su vida a Dios sino como la reproducción de una experiencia evangélica y eclesial marcada esencialmente por lo comunitario. "Nos reunimos para formar comunidades de fe" y sabemos que Dios puede hacer que nuestras vidas den comunitariamente el testimonio de un pueblo de santos (cf RV, 3 y 33).

4 Comunidad de fe y vida marianista

4.1 *Carisma y tradición* ¿Cuál es el sentido de la comunidad religiosa como comunidad de fe en el impulso y la intuición fundacional del padre Chaminade?

A la luz de la personalidad del padre Chaminade de los acontecimientos históricos que vivió, de su acción al regreso a Francia después de los años de exilio de sus cartas y primeros escritos del desarrollo de los primeros grupos de laicos y congregantes del nacimiento del Instituto de Hijas de María y de la Compañía de María..., nos parece que el carisma del Fundador es *el de realizar una profunda acción evangelizadora ("recristianizadora") para volver a instaurar en la sociedad una auténtica vida cristiana, mediante la formación y la educación de la fe. Como signo, modelo y fuerza de este impulso aparece muy nítidamente la figura de María, Inmaculada y Madre del Cuerpo Místico de Cristo*[13].

Las comunidades religiosas surgen como cristalización de una vida cristiana que se ha ido haciendo más y más exigente entre los primeros grupos de congregantes como consecuencia de su compromiso misionero. Como fuerza de acción y servicio de orientación y animación de esos mismos grupos. Como modelo concreto de una vida fraterna y evangélica que intenta reproducir

la experiencia de las primeras comunidades. Como expresión de una Iglesia renovada y renovadora, que sacude la inercia y la decadencia y hace frente a los nuevos tiempos con profundo sentido de adaptación y de penetración misionera.

Es en este eje "situación histórica misión apostólica y eclesial estilo nuevo" donde descubrimos los aspectos más innovadores del padre Chaminade: su sentido de todo el organismo eclesial y la importancia dada a los laicos, su comprensión de la misión evangelizadora y misionera de la Iglesia su sentido de adaptación y de libertad en la acción, su voluntad de renovación eclesial pastoral y religiosa la organización mixta que dio a la Compañía su universalidad en la elección de los medios.

A la luz de lo dicho hasta ahora, intentemos profundizar algunos rasgos del carisma y el pensamiento del Fundador sobre la comunidad:

a) Una primera advertencia realista y necesaria: no existe en el Fundador un desarrollo sistemático sobre el tema "comunidad" (como sobre tantos otros). Ni en su vertiente de comunidad-Iglesia, ni como comunidad cristiana concreta ni como comunidad religiosa. Debemos limitarnos a la elaboración sobre las referencias que encontramos en sus escritos y a la reflexión sobre su intuición fundacional.

b) Llama la atención la importancia que atribuye a la doctrina del Cuerpo Místico que presenta con frecuencia con buen basamento bíblico y con interesantes aplicaciones de tipo espiritual comunitario y pastoral[14]. Baste una cita ilustrativa al respecto: "Todos los predestinados, desde el comienzo del mundo, no deben formar más que un mismo cuerpo llamado cuerpo místico de Jesucristo. Jesucristo es su jefe. Se da entre los hermanos una comunión de vida, de movimiento, de espíritu: es el Espíritu de Jesucristo quien vivifica todos los miembros del cuerpo místico de Jesucristo. Nuestra unión es sólo en nombre de Jesús y de María: en su nombre queremos multiplicar los cristianos. Todos los que se unan a nosotros en esta empresa serán dirigidos conducidos por los mismos criterios, por el mismo espíritu tendremos todos los mismos intereses... Que siempre nos una el amor de Jesucristo"[15]

c) El tema "comunidad" adquiere en el pensamiento del Fundador un tono carismático por su entronque con el papel de

María en el Plan de Dios. En efecto para el padre Chaminade nuestra relación con María nuestra consagración-alianza con ella es constitutiva o fundante de comunión cristiana y mariana (Familia de María, hijos de María, hermanos)[16].

"Siempre el padre Chaminade ha ido a lo nuclear... En María lo nuclear es su fe, su apertura a la Palabra de Dios, Palabra que se hace carne en su carne para poder ser dada por luz y vida del mundo. Lo nuclear de la relación de María con nosotros es su maternidad universal de gracia. El apostolado se convierte entonces en la continuación y el apoyo de esta maternidad por la que Cristo se forma en los hombres. La maternidad de María es la de la Iglesia la comunidad ejemplar testimoniante incorporativa y educativa[17].

d) El tema y la realidad de la composición mixta apuntan profundamente a una renovación de la mentalidad eclesial y a una estructura comunitaria: la convivencia y la colaboración entre sacerdotes y laicos supera la división jerárquica institucional para aproximarse al modelo de la primitiva comunidad de Jerusalén.

e) La intención de lograr una congregación religiosa formada por todo tipo de personas (en la que se superasen las divisiones de clases y estados y los mismos estamentos eclesiales) apunta a lograr una estructura que reflejara del mejor modo posible la unidad y la solidaridad exigidas por la claridad. Se busca un estilo de vida comunitaria y evangélica, que reproduzca hoy la vivencia y el testimonio de la Iglesia naciente, fruto del Espíritu en Pentecostés[18].

Una comunidad de fe marianista se esforzará todos los días por recrear la comunidad eclesial fiel al carisma del Fundador en la fe, en el amor y en el impulso misionero. En la fe, acentuando la convicción y la expresión múltiple de nuestra condición de hijos de Dios, de miembros del Cuerpo Místico de Cristo, de hijos de María, de personas animadas por el Espíritu de amor y de unidad (cf RV, 3, 6, 9, 34, 41...). En el amor, traduciendo en actitudes y gestos el llamado a ser y vivir como familia, el impulso a reproducir toda la fuerza del amor cristiano y evangélico que nos une (cf RV, 34, 35, 37, 38...). En el impulso misionero, creando espacios de convocación, solidaridad, reconciliación y anuncio de la realidad salvífica que nos une, que nos hace felices y de la que damos razón y testimonio con alegría (cf RV, 3, 9, 63, 64, 72...).

La tradición histórica marianista al menos durante ciertos períodos parece haber desdibujado en parte este fuerte entronque fundacional eclesial y apostólico de la comunidad marianista. Y ha traducido el tema "comunidad" sólo en términos de "espíritu de familia". Creemos que deben desarrollarse todos los rasgos de éste sin perder el basamento carismático y el marco eclesial y misionero que acabamos de subrayar. Sin embargo, en el esfuerzo de la tradición marianista por profundizar el sentido del "espíritu de familia" encontramos una gran riqueza, cuando lo visualizamos referido a una comunidad concreta, que quiere traducir en su vivencia diaria todos los rasgos de la caridad y de la comunión. Una relectura de nuestros documentos en esta perspectiva ofrece un sin fin de sugerencias y aplicaciones. Nos limitamos a destacar algunas en simple referencia enunciativa:

a) El respeto y la confianza hacia los superiores (cf RV, 30, 31, 46);

b) La valoración del sentido y del nombre de "hermanos" (cf RV, 35, 40, 2.3, 3.7);

c) El lema "cor unum et anima una" (cf RV, 9);

d) La necesidad de abnegación y renuncia para vivir unidos (cf RV, 36, 3.2, 3.11, 6.3);

e) La unión en la oración (cf RV, 50, 59);

f) El esfuerzo por tener los mismos criterios y pensamientos (cf RV, 3.11, 3.9);

g) La unión de corazones y sentimientos (cf RV, 36);

h) La cortesía y la oposición a la crítica (cf RV, 3.1);

i) El cuidado de los enfermos (cf RV, 53, 2.25, 3.5, 3.6);

j) El interés y el trabajo vocacional (cf RV, 5.4, 5.7);

k) El cariño por la comunidad y la congregación (cf RV, 3.2, 6.3);

l) La dedicación cordial a las obras de la Compañía (cf RV, 6.3)

De cada uno de estos rasgos se podrían presentar un buen manojo de citas y referencias, tanto del Fundador como de los documentos de la tradición marianista[19]. Destacan tres aspectos en todo el cúmulo de citas, testimonios, exhortaciones y consejos que podemos consultar:

1) La visión de fe a la que continuamente se refiere el Fundador como constituyente de la unión y la comunidad que deben vivirse entre los religiosos.

2) La unión en Cristo y en María, cimentada por la doctrina del Cuerpo Místico, la comunión de los santos y la pertenencia a la Familia de María.

3) La importancia dada a la caridad fraterna como expresión genuina del Evangelio y la vida cristiana, y el esfuerzo por traducirla en los menores detalles de la vida diaria.

4.2 *Regla de Vida* A lo largo de todo el artículo hemos ido estableciendo paralelos y dando referencias del tratamiento dado por nuestra *Regla de Vida* a los variados matices del tema "comunidad de fe". Hemos intentado demostrar que en ella existe una muy buena fundamentación bíblica, teológica y eclesial a nuestra vida de comunidad. Y que se recogen en ella consecuencias y aportes de dichos enfoques. El acierto no homogéneo ni con la misma profundidad en todos los aspectos es no sólo bíblico y teológico, sino literario y casi minucioso en la extensión de los temas y en la matización de los mismos.

Culminamos nuestro esfuerzo con algunas consideraciones sobre el conjunto de nuestra *Regla de Vida* y una síntesis de los textos más importantes sobre el tema "comunidad de fe".

1) Estructuración de la Regla de Vida El tema "comunidad", aplicado a nuestra vida consagrada marianista, no es sólo un capítulo más sino que ha sido elegido como eje estructurador de toda la *Regla de Vida* en sus dos libros. Hay una explícita voluntad de los redactores por marcar la presentación de nuestro proyecto de vida con un énfasis sustantivo en lo comunitario. Esta voluntad está presente en toda la redacción en cada capítulo y en cada tema concreto. Es sugerente el comentario que sobre esta estructuración de la *Regla de Vida* hace Juan María Artadi, al hablar de la dimensión eclesial de nuestra espiritualidad:

"La comunidad es Iglesia, hace la Iglesia. Su acción no puede ser sino acción de la Iglesia. Es del todo acertada la estructuración de la vida marianista que las nuevas Constituciones hacen en torno a la comunidad: comunidad de vida, comunidad de oración comunidad de acción. No es difícil encontrar su último fundamento en las tres funciones de la Iglesia que el Vaticano II ha resaltado

con tanta fuerza, hasta el punto de que puedan considerarse como constituyendo el elemento nuclear de toda la acción eclesial[20].

2) La interpretación de "nuestros orígenes" Nuestra *Regla de Vida* se inicia con una página introductoria excelente por su densidad y concisión en la que se intenta una interpretación de nuestro carisma fundacional, bajo el título *Nuestros orígenes.* Responde a una jerarquización de elementos de nuestro carisma que va tejiendo con expresiones muy valoradas por la tradición marianista. En dicha presentación se da un papel central a la comunidad. La trascripción del texto y su lectura atenta nos exime de todo otro comentario:

"Vivir en comunidad con espíritu evangélico fue siempre un medio eficaz de arraigar profundamente la fe en las personas y, a su vez, un ambiente estimulante para cumplir sus exigencias. Parecida fue la experiencia de la primitiva comunidad de Jerusalén, que ponía todo en común y tenía un solo corazón y una sola alma. Inspirado por el Espíritu de Dios, el padre Chaminade llegó a comprender las fecundas posibilidades que una comunidad cristiana entraña para el apostolado. Una comunidad puede dar el testimonio de un pueblo de santos, mostrando que el evangelio puede practicarse con todo el rigor de su letra y de su espíritu. Una comunidad puede atraer a otros por su mismo género de vida, y suscitar nuevos cristianos y nuevos misioneros, que den origen a nuevas comunidades. La comunidad se convierte así en el gran medio de recristianización del mundo. De esta intuición fueron surgiendo los primeros grupos de hombres y mujeres que el padre Chaminade fundó como congregaciones".

3) Síntesis de los textos de la Regla de Vida *sobre "comunidad de fe"*

Referencias bíblicas Vida en comunidad y llamada del Señor (RV, 21, 17). Presencia del Señor en la comunidad marianista (RV, 37). Crecimiento de la comunidad como Cuerpo del Señor (RV, 41). Comunidad y manifestación del Espíritu (RV, 12, 40). Comunidad familia y Evangelio del Señor (RV, 35). Comunidad marianista: imagen de la primera comunidad (RV, 34, 9). Vida de comunidad y mandamiento del amor (RV, 38, 37).

Sentido nuclear de la comunidad de fe Vocación religiosa: llamada a formar "comunidades de fe" (RV, 3). Objetivos de nuestra vida en comunidad (RV, 34). Vida de comunidad y testimonio de un

pueblo de santos (RV, 9, 11, 33, 37, 67). Misión de la comunidad: multiplicar las comunidades de fe (RV, 63). Proyección comunitaria de los consejos evangélicos (RV, 21, 26, 32).

María y nuestra vida de comunidad María, Madre de la Iglesia, nos congrega como hijos (RV, 5, 6, 65). La presencia de María une a la comunidad marianista (RV, 34, 6). Alianza con María y participación en su misión (RV, 6, 65).

Nuestra comunidad: una nueva familia La Compañía de María es una familia dedicada especialmente a María (RV, 1). Espíritu de familia: sello de nuestras comunidades (RV, 35). El espíritu marianista: vínculo de la Familia Marianista (RV, 1.1)

La comunidad marianista en la Iglesia comunidad Composición mixta e imagen de la Iglesia (RV, 13). Dios nos llama a dar el testimonio de un pueblo de santos (RV, 33). Integración y comunión con la vida de la Iglesia (RV, 66).

5 Síntesis y perspectivas

Los diversos enfoques y planos de análisis que hemos ido desplegando en este artículo nos han llevado a subrayar fuertemente una tesis única: *la importancia esencial del sentido y la vivencia comunitarios para nuestro ser y nuestra misión.*

Desde la reflexión sobre el dato revelado la fe el misterio de la Iglesia, la vida consagrada y superando muchas deformaciones y parcializaciones históricas y personales, volvemos a situar la exigencia de comunión y de comunidad en el corazón del Plan de Dios de la vida y la misión de la Iglesia y de nuestra vocación a la vida consagrada.

La personalidad del padre Chaminade la intuición fundacional, el carisma, la tradición y la actual presentación de la *Regla de Vida,* constituyen una serie de jalones muy valiosos para encarnar y vivir con felicidad y fecundidad el compromiso de la existencia en comunidad, basada en la fe realizadora de la fe anunciadora y comunicadora de la fe.

Llegamos así a captar toda la riqueza de una propuesta que es donación de gracia exigencia de realización y compromiso de misión: *vivir como auténticas comunidades de fe* en nuestra Iglesia y al servicio de nuestro mundo. *Comunidad de fe* en la cual el centro es

el Señor el proyecto, la construcción del Reino de Dios; el ambiente la fraternidad la ley suprema el mandamiento del amor cristiano la autoridad un servicio de comunión y la misión compartida el trabajo por la evangelización.

A lo largo del artículo hemos ido concretando las exigencias de esta comunidad de fe. Que el Dios y Padre de todos que nos ha llamado a vivir en Cristo y en el Espíritu, la vida en fraternidad y comunión y María Madre de la Iglesia nos ayuden a ser fieles a esta vocación que está en el corazón de nuestra vida.

Manuel Madueño SM

Comunidad de fe (Carisma, Consagración religiosa, Chaminade, Familia marianista, Oración, Regla de Vida, Salvación, Testimonio)

---

[1] FRANQUESA, Pedro: *Fundamentos bíblicos de la vida de comunidad,* en "La comunidad religiosa", obra colectiva del Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 1974, págs 105-108

[2] GRELOT, Pierre: artículo "Pueblo", en *Vocabulario de Teología bíblica;* Barcelona, Ed. Herder, 1976 (8." ed), págs 742-746

[3] íd. págs 746-749. Cfr. artículo "Profetas"; FRANQUESA, c. c. págs 121-127.

[4] TERNANT, Paul: artículo "Iglesia", en *Vocabulario de Teología bíblica;* Barcelona, Ed. Herder, 1976, págs 404-412.

[5] FRANQUESA, 0. c., págs 128-133.

[6] TERNANT, Paul: artículo "Padres y Padre", en VTB, o. c., págs 623-630.

[7] GUTIÉRREZ VEGA, Lucas: "Antropología y Teología de la Comunidad". La comunidad religiosa en una Iglesia de comunión, en "La comunidad religiosa", o. c., págs 178-181.

[8] III Conferencia general del Episcopado latinoamericano: "La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", nn 220-303. Cf. GUTIÉRREZ VEGA, en o. c. (nota 9), págs 91-98.

[9] GUTIÉRREZ VEGA, Lucas: "Teología sistemática de la vida religiosa", Madrid, Instituto Teológico de Vida Religiosa, 1979, pág 368.

[10] GUTIÉRREZ VEGA, Lucas: "Antropología y Teología de la Comunidad", en o. c. (nota 7), págs 192-200

[11] COLORADO, Alfredo: "Los consejos evangélicos a la luz de la teología actual"; Salamanca, Ed. Sígueme, 1965, cf cap II y obras citadas por el autor en Bibliografía, págs 421 ss.

[12] SEBASTIÁN AGUILAR, Fernando: "Vivencia comunitaria de los consejos evangélicos" en "La comunidad religiosa", o, c., págs 225- 232.

[13] ARTADI, Juan María: "El carisma de la Compañía de María", edición privada sin referencias ni fecha, pág 20.

[14] CHAMINADE, Guillermo J.: "Escritos de Dirección" II, 155-157; 167. Cf STANLEY, Thomas sm: *The mystical Body of Christ according to the un-itings of the Father William Joseph Chaminade,* Fribourg, Saint-Paul, 1952.

[15] CHAMINADE, Guillermo J.: EF, II, n 676.

[16] ARTADI, J. M., o. c., págs 49-53.

[17] ALZAMORA, Óscar: "La expresión comunitaria de los consejos evangélicos", en "Symposium SM '75". Estudios y Actas; Glencos: 6-25 de julio de 1975, pág 19, n.° 45.

[18] ARTADI, J. M., o. c., págs 49-55

[19] CHAMINADE, Guillermo J.: Cartas de 16 de agosto de 1822; 6 de noviembre de 1823; 15 de septiembre de 1824; 5 de abril de 1824; 17 de diciembre de 1821 y 25 de enero de 1822; 7 de abril de 1825... Cf. esquema y estructuración de EF, II, nn 656-734; Cap VI: *El espíritu de familia.*

[20] ARTADI, J. M., o. c., pág 73; cf pág 87.

Comunidad marianista

Al SM Kommunitat • *Fr* Communauté marianiste • *Ing* SM Community

It Comunitá SM • *Jap* Mariakai no Kyodotai.

1 Inspiración, origen y originalidad

Para captar toda la profundidad de la comunidad marianista es necesario dirigir la atención a la inspiración que le dio origen. El marianista es esencialmente apóstol, es "misionero", gustaba repetir el Fundador. De vuelta de Zaragoza, e incluso antes, Chaminade tiene sólo una cosa en la cabeza y en el corazón: la misión. Afirma haber comprendido "esta voz del cielo" (carta del 24 de agosto de 1839) y lo repite en todo momento, escribiendo a sus discípulos, a los obispos y al Papa (carta del 16 de septiembre de 1838). La congregación debía ser una "misión permanente" y los congregantes debían tener como signo distintivo el celo. Incluso inventó para ellos el "voto de celo". "Misión" y celo apostólico son el alma de las fundaciones de Chaminade.

Es precisamente este celo fundamental el que le hace descubrir la "misión de María" y el que introduce en su alma su propia misión. Es importante subrayar el hecho de que la dinámica de su devoción, o mejor de su "servicio" a la Virgen María y la dinámica de su celo apostólico están fuertemente entrelazados en la creación de sus grupos.

1.1 *Originalidad* Al volver del exilio con su "misión" y su ardiente celo, no funda institutos religiosos sino asociaciones de jóvenes.

Estos serán los instrumentos para "multiplicar cristianos". Si miramos la historia de la Iglesia observaremos que los demás fundadores han actuado de modo diferente: una vez invertidos de su misión, emprenden antes que nada la fundación de su Instituto.

¿Cómo es que Chaminade tiene una actitud distinta y espera casi veinte años?

No le faltaban las personas. Basta recorrer las vicisitudes de las congregaciones marianas fundadas por él para encontrar una bien repleta cohorte de colaboradores en no pocos de los cuales

eran evidentes excelentes virtudes y capacidades. Y sin embargo pobló seminarios y noviciados de otros institutos. Lo que realmente mueve el celo del padre Chaminade es "la Iglesia de los primeros siglos" donde las comunidades cristianas eran el lugar de la "multiplicación de los cristianos".

Chaminade no ignoraba las empresas de los fundadores medievales, como Santo Domingo o San Francisco como tampoco ignoraba la obra de San Ignacio, de cuya espiritualidad se había alimentado bajo la dirección de su hermano Juan Bautista.

Todos ellos habían fundado institutos con el fin de proporcionar apóstoles para el Evangelio[1]. Chaminade por el contrario, parece que busca hombres con el fin de constituir co*munidades apostólicas* para el Evangelio. Parece como si, del mismo modo que partiendo de la consagración a María del congregante llega a toda la fuerza de la consagración religiosa así quisiera hacer madurar la comunidad apostólica de la Congregación hasta llegar a la plenitud de la comunidad religiosa.

Al tener que elegir (tal y como estaba prescrito por el IV Concilio Lateranense como curiosamente recuerda él mismo) una de las grandes Reglas como base de las Constituciones, Chaminade entre todas las Reglas, prefirió la de San Benito como aquella en la que la vida de comunidad estaba más acentuada y cultivada, y era más exigente y ordenado[2].

A pesar de ello el celo apostólico sigue siendo fundamental para comprender la comunitariedad chaminadiana: ¡una vida de comunidad fuerte para multiplicar cristianos, para reevangelizar el mundo!

2 Cómo se vivía en nuestras comunidades antes del Vaticano II

Todavía no se ha hecho, que se sepa, una investigación en torno a la vida de las comunidades SM en los primeros ciento cincuenta años de su existencia. No estaría falto de interés un examen sobre la evolución del *estilo de vida* de las mismas comunidades desde la época del Fundador hasta nuestros días. Limitándonos a los años inmediatamente anteriores al Concilio y a los últimos Capítulos generales y fiándonos de esas nociones

generales difusas en la memoria colectiva podríamos bosquejar algunos rasgos.

Las comunidades viven en una uniformidad general, tanto en la alimentación como en la forma de vestir en el trabajo, en la oración y en la organización del horario de cada día. Aparece sobre todo muy acusadamente una difusa uniformidad en la mentalidad. Todo está dirigido desde arriba.

No se trata en general de un control valorativo de diferentes niveles el Evangelio la cultura etc. sino más bien en referencia insistente a la Regla: una especie de "cultura del control" comúnmente difusa y aceptada. Las comunidades quedan absorbidas por las obras educativas en cuyo servicio se encuadran y cuyos nombres circulan de boca en boca entre los miembros de la SM con satisfecha admiración. El prestigio de estas obras educativas necesita de estas comunidades sometidas y "regulares" y que no creen problemas para su propio funcionamiento. Tanto el calendario como el horario se sintonizan con el calendario y el horario escolar.

Todo está impregnado de una cierta cortesía en la uniformidad del traje negro inspirado en la severidad, quizá demasiado coqueta del frac, pero que defiende y anima la cortesía del trato ya sea entre los religiosos o entre éstos y el mundo exterior con el cual por lo demás las relaciones están rigurosamente controladas por los Superiores.

En suma en las comunidades se vive del trabajo educativo al que se dedica con gusto la propia existencia. Los jóvenes religiosos también participan activamente dedicando al estudio sólo parte del tiempo y las vacaciones con el fin de obtener los diplomas necesarios para la enseñanza.

Los Superiores recorren todas las comunidades y son los que llevan noticias de las comunidades lejanas.

En general, en Europa se respira cierta admiración por lo que se hace en América, en Japón, en otros lugares en América hay cierto respeto por lo que se hace en Europa.

Quizá en la mentalidad de estas comunidades inmersas en el mundo de la cultura incluso con finalidades escolares, faltó un adecuado soporte de cultura teológica y de inspiración teologal y en el campo educativo se respiró una mentalidad de "pedagogía

aplicada" no suficientemente alimentada por una atención profunda sistemática y científica al mundo juvenil.

En estas comunidades muchos marianistas se han santificado. Desde ellas nos ha sido transmitido el mensaje chaminadiano y su carisma.

3 El Vaticano II y el redescubrimiento de la Iglesia como comunión

El discurso eclesiológico que se implantó a la luz de la "comunión" ya estaba vivo antes del Vaticano II y fue ampliamente recogido por él.

Ahora, decir que la Iglesia es comunión, se ha convertido en un lugar común[3] .Esta enseñanza está en máxima parte expuesta en la constitución conciliar *Lumen gentium.* Recogemos aquí sus puntos esenciales.

La comunión es un don de Dios y tiene su origen y su fin en la Trinidad. La tarea de comunicar este don corresponde a Cristo Cabeza, a la fracción del pan eucarístico, al precepto de la caridad a la Palabra de Dios y sobre todo a la acción del Espíritu Santo. El fundamento de la comunión es Jesucristo *in Ipso* enraizados y fundados. Así pues, la comunión no se fundamenta en la potencia del mundo, ni en las opiniones, deseos o capacidades de los hombres para estar juntos. Es un don de Dios y está fundada en Jesucristo.

El "proyecto" de la comunión no procede de los hombres, sino de Dios. Este don y este proyecto son el fundamento de nuestro compromiso de cristianos.

Sólo el don hace posible el compromiso y siempre va más allá.

No somos nosotros quienes construimos la Iglesia, sino que somos llamados para "hacer Iglesia"[4].

Los religiosos por medio de su estado, vivido según el modo propio del carisma de sus respectivos Institutos que son otros tantos dones del Espíritu a la Iglesia están llamados a manifestar "de modo espléndido" (LG 31-42) el rostro de Cristo en la Iglesia y el rostro de la Iglesia en el mundo.

Puesto que están movidos de una manera especial por el Espíritu Santo, principio de la unidad y de la comunión en la Iglesia, los religiosos están llamados a hacer "más intensa, más continua y más manifiesta la realidad de la Iglesia comunión"[5].

El compromiso es todavía mayor para aquellos religiosos en cuyo carisma la vida de comunidad y de *comunión* tiene una importancia específica, como es el caso de la SM.

4 Importancia de la inspiración mariana y del voto de estabilidad para la comunidad marianista

Tres son, por lo menos, los motivos de esta importancia: la característica eclesiológica de la figura de María, la manifiesta intención del Fundador de "reunir" la SM "en el nombre de María" y "para su gloria", y la alianza "estable" de y con María por medio del voto de estabilidad.

Es el mismo padre Chaminade quien lo afirma. Ningún instituto religioso dice se ha constituido sin la intervención de María o sin una intención de honrarla (cf carta del 24 de agosto de 1839). Los institutos religiosos son el esplendor de la Iglesia y María es aquella que en la Iglesia resplandece por encima de todos. Es de hecho la respuesta de su fe quien inicia la Iglesia que es precisamente la respuesta a la llamada de Dios. Sin embargo, para la comunidad marianista la motivación mariana está más acentuada y es mucho más especial y específica.

La manifiesta voluntad del Fundador se concretó durante muchos años de un modo muy significativo. El marianista seguía formando parte de la Congregación mariana, era simplemente un congregante consagrado a María que para vivir de un modo más completa su consagración se había hecho religioso constituyendo una comunidad comunión más estrecha para mejor servir a María.

Los marianistas seguían participando en las reuniones de la Congregación de Burdeos y eran sus principales animadores. Hasta que existieron las casas de formación SM, al mismo tiempo que se entraba a formar parte de la SM, se pasaba a ser congregante. Cada semana se tenían las sesiones de la congregación y se iban recorriendo sus sucesivas etapas. Una o dos veces al año se elegían los dirigentes.

El artículo 34 de la *Regla de Vida* recoge este aspecto cuando afirma que cada comunidad tiende a reproducir "la primera comunidad de los discípulos de Jesús que estaban unidos a María y llenos del Espíritu Santo". Todo esto estuvo claro desde el principio.

Ya en el retiro fundacional, en el 1817, Chaminade se expresa con un lenguaje que en sus labios adquiere una fuerza extraordinaria. "Nosotros, dice él nos asociamos con María y María se asocia con nosotros" (cf EF 1,92 y ss).

Asociarse no es sólo una cuestión individual, sino de todos los miembros del grupo en conjunto. Esta comunión se acentúa todavía más y se sella con el voto de estabilidad. Este voto procura hacer estable compacta y unida la Compañía de María (RV art 15), precisamente porque el honor y la gloria de María exigen esta cohesión y unidad.

Todo esto vale para toda la Compañía de María, pero se concreta en cada comunidad particular.

5 La formación para la vida de comunidad

Afirmar y celebrar el valor de la comunidad y de la comunión no significa todavía vivirlo. Ambas son un don del Espíritu Santo del Señor; a nosotros se nos pide acogerlo y hacerlo fructificar.

La comunidad, no obstante, sigue siendo una mediación para alcanzar la comunión con Dios, y como toda mediación, por muy alta y sublime que sea, no está exenta de la tentación de la alienación.

El individuo tiende a verter en la comunidad el propio egoísmo antes que su propio amor y las consecuencias son muy graves. Todos los fundadores han intentado prevenir a sus discípulos de este peligro. Nuestra *Regla de Vida* se hace eco de esta preocupación en el artículo 38 con inexorable sobriedad: "Si lo (el amor) olvidamos, nuestra vida en común será fuente de ruina..." Precisamente por eso la *Regla* se detiene ampliamente en dos puntos que son verdaderamente fundamentales para la vida de comunidad: la formación de las personas para que sean realmente capaces de construir comunión y los medios para el crecimiento y la maduración de las personas y para la eficacia de su acción.

No queremos entrar aquí en todo el tema de la formación ni en todos los aspectos-de la vida y de la acción comunitaria, temas

que han sido objeto de otros tantos estudios. Nos limitaremos a entresacar de la parte de la *Regla de Vida* dedicada a la formación aquello que de modo más directo está orientado a educar para la vida comunitaria, y aquello que la comunidad, a diferentes niveles, ofrece y propone a sus miembros para su crecimiento y maduración y para la eficacia de sus vidas y de su acción. Tres son los aspectos que recogemos: el diálogo, la colaboración y la responsabilidad. En el apartado siguiente retomaremos todo aquello que se refiere a la eficacia de la acción hacia el exterior.

Antes de entrar en el análisis de estos puntos concretos parece oportuno hacer algunas consideraciones previas que subyacen al conjunto de las enseñanzas de la *Regla de Vida.* Integrarse en una comunidad hasta el punto de sentirse plenamente parte de ella y sentir la pertenencia a la misma de tal modo que ésta sea el punto de referencia natural del propio existir, del propio pensamiento de la propia conducta y acción, no es empresa fácil ni rápida.

A la base de este "sentir" la propia comunidad, puesto que es una comunidad en la Iglesia y de la Iglesia, no puede faltar la referencia a la profundidad y a la riqueza del "sentir la Iglesia" y "sentir con Iglesia" de San Pablo. Es suficiente con este apunte para mostrar que la relación es obvia.

Sin embargo, no bastará evidentemente un simple apunte en el arduo camino de la formación, sobre todo inicial. Sentir cristiana y eclesialmente la comunidad requiere, de hecho una profunda, verdadera y auténtica mentalidad de fe. Las comunidades religiosas serán comunidades de fe o no serán nada. Los enemigos de la fe son los enemigos de la comunidad de fe.

"Sentir" la propia comunidad y vivir la pertenencia a la misma deberá siempre tener en cuenta la "pertenencia" al mundo en el que vivimos.

Las "ciencias humanas" y el gusto por las estadísticas están actualmente muy difundidos tanto en el interior de la Iglesia como fuera, existe una extensísima literatura de análisis, por lo que es muy difícil proponer una bibliografía con un mínimo de garantía. Los esfuerzos axiológicos por determinar la validez de los cánones de lectura y de interpretación son cada vez más arduos y por tanto más necesarios. Dejando de lado, por brevedad citaciones y referencias, sería útil destacar incluso para nuestro caso, algún

comentario sobre la mentalidad en la que vivimos al menos con el fin de tomar la invitación evangélica de estar siempre vigilantes allí donde intentamos educar y educarnos para "sentir" la comunidad o para construir una mentalidad de pertenencia a la comunidad. Si empezamos dando una mirada retrospectiva, encontramos algunas observaciones iluminadoras.

En la antigüedad tenía un valor determinante para el hombre la pertenencia a la *polis.* En el mundo hebreo-cristiano el ideal es "el hombre de Dios" en el mundo del renacimiento -protestante- y del iluminismo, lo que vale es el individuo; en el mundo de hoy parece que prevalece "el hombre producto" de la estructura social.

En el mundo de la antigüedad y hebreo-cristiano era fundamental el comportamiento ético inspirado en la fidelidad; en el mundo del renacimiento y del iluminismo prevalece el culto de la libertad individual; en el mundo de hoy se es extremadamente celoso de la igualdad. El igualitarismo, junto con otros fenómenos a él conectados, como la masificación el productivismo, el consumismo, la aglomeración urbana y tantos otros que poco a poco se van identificando y analizando, son en su conjunto una poderosísima realidad que envuelve al hombre de hoy y no está claro que el hombre de la comunidad religiosa no se sienta también fascinado por todo eso.

Por último el enorme desarrollo del fenómeno publicitario y de las comunicaciones que rápidamente crean y destruyen mitos, personajes y centros de interés o de atención, van transformando por medio de una evolución continua y casi inaprensible la mentalidad de la gente de la sociedad de los grupos de las masas.

El "pueblo" que es conciencia colectiva de valores recibidos de la tradición y vividos como "propios" se va como disolviendo o se va transformando en un "público masificado": un verdadero proceso de "publificación".

El desarrollo de la informática está cambiando radicalmente la manera de memorizar y tendremos un modo diferente de escribir historias. Parece como si nuestra historia frente a la "nueva historia" fuera a quedarse en una protohistoria si no en una prehistoria.

Ser Pueblo de Dios y construir el Pueblo de Dios en el futuro será cada vez más arduo. Y las comunidades religiosas deberán ser las puntas resplandecientes de este Pueblo, auténticas "ciudades

sobre el monte" de las que habla Jesús (Mt 5,14), para ser un punto de referencia luminoso mostrando al mundo que Cristo es siempre la Luz del hoy y de todos los siglos.

La historia de la vida cristiana y de la vida religiosa muestran profusamente que ninguna vida de comunidad subsiste demasiado tiempo sin la fidelidad al carisma a la vida de fe a la contemplación, a la ascesis, y sobre todo, sin la pobreza individual y comunitaria y sin la virginidad del corazón.

Con todos estos elementos deberá contar quien quiera que desee formar o formarse para la vida de comunidad.

La *Regla de Vida* recoge todos estos elementos, pero además propone algunos instrumentos casi como órganos del aliento y de la alimentación de la vida comunitaria. Dimos la lista antes, ahora los trataremos más detenidamente.

5.1 *El diálogo entre las personas*

El alto ideal comunitario marianista parece estar condenado a quedarse en una pura y simple afirmación constitucional sin posibilidad de plena realización.

¿Cómo es posible, de hecho, para los presbíteros encontrar el alimento adecuado para su vida sacerdotal viviendo en estrecha familiaridad con los laicos y cómo los laicos pueden vivir plenamente su vida laical en el mismo contexto familiar sin verse desbancados de la autoridad sacerdotal? ¿Y cómo podrán vivir en plena comunión hombres de alta preparación cultural o científica con otros que están comprometidos en mediaciones y modos diferentes? Y sin embargo, éste era y es el encargo y la ambición de Chaminade: presentar un pueblo de Dios renovado "el espectáculo de un *pueblo de santos",* en el cual se armonizan plenamente el don de ser presbítero, el don de ser laico, el don de ser hombre de cultura y el don de ser hombre al servicio común.

Pero esto no es todo. Chaminade sostendrá siempre que esta variedad de dones no debía comprometerse en una única actividad apostólica, sino que debía conservar en el ámbito comunitario agilidad suficiente que permitiera ocupaciones distintas de tal modo que el celo por el Evangelio no encontrara obstáculo en la rigidez de la elección de los medios de evangelización.

Esta unión sin confusión supone para el marianista un desafío constante. Si conseguimos realizarla obtendremos una gran riqueza de santidad y de fuerza apostólica si no lo conseguimos obtendremos sólo desgracia.

Ciertamente a esta intuición chaminadiana subyace la invitación a profundizar en el don presbiterial y laical. Hay todavía creo toda una "teología marianista" por desarrollar en este sentido. Una profundización histórico-sociológica y teológica del estado clerical y de la laicidad sería altamente liberadora y enriquecedora para los marianistas y útil para afrontar el problema de las vocaciones y de la formación.

Estas cuestiones previas no deben servir de rémora, sino más bien como incentivo para el diálogo comunitario. Aún más, este diálogo será siempre el elemento indispensable para "construir" el don de la comunión en nuestras comunidades. Cuando hablamos de diálogo no nos referimos al simple intercambio de ideas, opiniones o posiciones culturales sino al diálogo entre personas. Se trata del diálogo en el cual cada miembro de la comunidad pone en cuestión su propia persona.

Las antiguas Constituciones afirmaban de un modo muy escueto: "los espíritus taciturnos y los corazones cerrados y replegados sobre sí mismos no están hechos para la vida de comunidad" (art 231).

El diálogo entre las personas es un obedecer y un servir los unos a los otros tal y como recomienda el Señor y Maestro; es un lavarse los pies mutuamente como él mismo enseñó con su propio ejemplo y ordenó hacer. Es todavía un participar activamente con la propia persona con total franqueza y sencillez en toda la vida de comunidad y en su misión.

En todo esto se tiene la tendencia a subrayar la parte activa del "servir" a los hermanos ya que es la que produce mayores compensaciones. Y sin embargo, lo que a menudo falta en las comunidades y lo que limita el diálogo es el lado pasivo el "dejarse" servir. Jesús lavó los pies de los apóstoles, pero los apóstoles se los dejaron lavar. No es difícil buscar ejemplos: no se acepta que se celebre algún aniversario particular los veinticinco años de profesión, o un éxito académico... Se evita presentar a los hermanos de comunidad a un amigo a un familiar etcétera. Pequeñas cosas que esconden sin embargo una actitud negativa:

el cerrarse uno mismo a la comunidad. Para defenderse se aducen motivos de timidez de humildad de reacción contra la hipocresía, pero de hecho lo que hay es indisponibilidad de la propia persona frente a la comunidad y los hermanos. Con frecuencia se confunde el sentido de la personalidad con la pura y simple individualidad. Ésta se queda en el nivel del instinto, aquélla es capacidad en el nivel de la conciencia.

El no saber o no querer superar una divergencia, una ofensa, un enfrentamiento una incompatibilidad de carácter una antipatía visceral una diferencia de ideas cerrándose obstinada y groseramente al diálogo o incluso a la conversación con el otro no es signo de personalidad sino su negación. La personalidad es fuerte precisamente cuando es capaz de dialogar de ser paciente con la persona difícil y en la situación difícil. Sólo se puede construir comunidad y comunión donde hay personas y no simples individuos. Comunidades donde no hay nunca tensiones son comunidades pobres de "personas" o bien estas "personas" viven juntas "ignorándose" mutuamente: no constituyen comunión rehúsan el don de la comunión.

Precisamente por esto San Benito llama a los monjes "raza fortísima" *fortissimum coenobitarum genus (Regla,* cap 1). Por esto también la *Regla de Vida* declara que la vida de comunidad "no está exenta de tensiones" (art 36) y que éstas "deben ser afrontadas con franqueza" (art 3.11).

El mismo Dios rechaza la ofrenda del que rechaza el diálogo con el hermano (Mt 5,23-24). Jesús insiste en que sea tenido como pagano aquél que se obstina en la negativa incluso después de la intervención de la Iglesia hasta el punto de considerar sancionado en el cielo lo que queda atado o desatado por la Iglesia (Mt 18,15-18).

Es un misterio, el misterio de la miseria humana, cómo, a pesar de esta insistencia del Maestro se dan en las comunidades obstinados rechazos del diálogo que duran largo tiempo. Lo que importa siempre ante esta miseria es seguir a Jesús Maestro y Señor en su mansedumbre y su paciencia.

La omnipotencia de Dios se manifiesta sobre todo en su misericordia tal y como nos lo asegura la Liturgia de uno de los domingos después de Pentecostés.

El diálogo personal que implica, como ya se ha dicho, el diálogo y la confrontación de las ideas opiniones métidos y todo aquello que concierne al discernimiento comunitario (RV 42), sobre todo oración y palabra de Dios compartida constituye no obstante la prueba de fondo, el desafío para todo aquel que pretenda vivir la vida de comunidad en la SM.

La regla concede mucho espacio al "diálogo entre las personas". Véanse especialmente los artículos 35: el espíritu de familia; 36: las tensiones inevitables; 3.7: el diálogo; 3.1: respeto a las normas y a la cortesía en la convivencia; 3.2: la participación de todos; 3.3: diferencias entre las personas.

El diálogo entre las personas es una óptima escuela de humanidad y de santidad. Una verdadera disciplina ya que exige benevolencia humildad y magnanimidad. Exige además aquella discreción fuerte y serena aspiración y estilo de los grandes monjes de todos los tiempos, con aquella sonrisa del alma (que hoy quieren llamar humorismo) que viene del realismo propio de los contemplativos y el marianista debe ser hombre de oración, dice el fundador cuyo aliento es la potencia de la misericordia de Dios.

5.2 *La colaboración* Evidentemente, para una comunidad que se reúne y se constituye para llevar a cabo una acción comunitaria, la colaboración es fundamental y de primera importancia. La formación de los religiosos deberá dedicar mucha atención a que el diálogo entre las personas se abra a una auténtica espiritualidad de la colaboración.

Es una colaboración en la cual de hecho cada religioso debe poner a disposición de todos su propio don (art 41); donde cada uno debe ser agente determinante junto con los demás en el discernimiento de la voluntad de Dios (art 42) para la vida de comunidad. ¡Dos artículos de una extraordinaria fuerza! ¡Qué responsabilidad la de los religiosos y sus formadores en discernir el don propio de cada vida humana en su germinar en su crecer y madurar a través de circunstancias y condicionamientos de todo tipo! ¡Y discernir juntos la voluntad de Dios a la luz de la fe y en el discurrir del tiempo y de la historia!

El religioso marianista por vocación y por especial celo apostólico debe percatarse de que el desafío del hombre de hoy al cristiano está precisamente aquí. El hombre del tercer milenio

después de Cristo huye de Dios a la búsqueda de una autonomía absoluta en la que no hay sitio para reconocer el don de Dios.

El éxito de la formación está aquí: conseguir discernir el propio don de Dios; conseguir ser cada vez más experto en el *discernir* la voluntad de Dios en los avatares de la vida.

Sin la colaboración todo esto es imposible.

Esta colaboración es igualmente indispensable en el apostolado. Ya hemos hablado de ello: el apostolado marianista es esencialmente comunitario. La autoridad provincial determina el trabajo apostólico o ratifica la iniciativa del religioso pero es la comunidad en cuanto a tal la que debe constituir un grupo apostólico compacto que "apoya, orienta y evalúa el trabajo de cada religioso miembro de ese grupo" (art 68). La colaboración por tanto no está entendida aquí en un sentido reductivo de ayuda a un hermano que la requiere; es más bien una exigencia de la fraternidad.

La colaboración de la que se habla la *Regla de Vida* es algo bien distinto.

La colaboración es una actitud interior de apreciación que tiende a madura en el compartir el fin y los medios de la acción decidida y que tiende también a la disponibilidad para aportar la propia contribución con lealtad, sinceridad y entrega.

"Mediante la caridad debemos estar al servicio los unos de los otros (Gál 5,13) para el servicio del Evangelio" (EM 1,1).

La colaboración se hace más difícil en los tiempos en que prevalece la duda y la incertidumbre sobre la validez de las cosas que se hacen o que se tienen que hacer y sobre las prioridades que hay que establecer. Son momentos en los que parece que cada uno deba tener la libertad de actuar como guste. Y sin embargo, son momentos en los que la colaboración es mucho más necesaria. Son los momentos en los que mayor debe ser la colaboración en el discernir el don de Dios y su voluntad, en el tomar decisiones por parte de quien es competente para ello y en el ejecutar con energía y sin temor todo lo que ha sido decidido.

La *pluralidad de opciones* de actividad apostólica en la SM no concierne de hecho a los religiosos en particular, sino a la misma SM, a las provincias o a las comunidades locales en los límites que les compete. La falta de claridad en este punto es altamente nociva

para la formación de los aspirantes, de los religiosos jóvenes y para la eficacia de la acción apostólica de la comunidad o de toda la SM.

Si el amor de Dios y el celo por el evangelio son el fundamento de la colaboración, animados precisamente por este amor y este celo se deberá poner mucho cuidado en el conocer y hacer uso conveniente de los métodos y de las técnicas del discernimiento y de la colaboración de grupo. Están aquellos sugeridos por la Palabra de Dios, por la historia y por la experiencia cristiana y aquellos que el progreso de las ciencias humanas van descubriendo poco a poco.

5.3 *La responsabilidad personal* La comunidad religiosa no es una asociación con responsabilidad limitada a una actividad o a un aspecto particular del vivir humano, como podría ser el caso de una asociación cultural económica financiera deportiva etc. En la comunidad religiosa la persona está implicada de un modo radical y total. Y del mismo modo es solicitada su responsabilidad. La responsabilidad personal es tanto más necesaria y solícito cuanto más fuerte es el vínculo comunitario.

Una comunidad es tanto más sólida cuanto las personas que la forman más se introducen en ella y la viven de un modo consciente y responsable.

Sin una fuerte conciencia responsable, la iniciativa personal corre el riesgo de quedar sofocada por la comunidad. Cuando la masificación la "publicación" el igualitarismo se convierten en fuerzas imperantes generan fácilmente la "delegación". El individuo se desresponsabiliza y se delega en los comités las comisiones el grupo la estructura el programador.

Cuando una comunidad llega al punto de apagar, o incluso sólo anestesiar la creatividad la iniciativa y la responsabilidad de cada uno de sus miembros, no está más que gestionando su propio fracaso. "Os he elegido para que deis mucho fruto y vuestro fruto permanezca", dice el Maestro (Jn 15,16) y añade que en esto es glorificado el Padre (Jn 15,8). Evidentemente están también los diferentes ámbitos de la obediencia religiosa que se entrelazan. Los problemas que surgen de esta interrelación se iluminan mutuamente. Sobre todo esto pueden verse las voces correspondientes.

La responsabilidad debe ser considerada aquí en su totalidad, es decir, con respecto a la santificación personal y a la acción

apostólica. La comunidad tiene el derecho de exigir de cada miembro la plena responsabilidad frente al compromiso de la santificación personal y de la asimilación del carisma y de la fidelidad al mismo. Si tiene el derecho tiene también el deber de ejercerlo.

Aquí se plantea el tema y la problemática de la autoridad -el poder que hace crecer y todo el tema y la problemática de la educación y de la formación de la conciencia.

Cuando se habla de la educación de la conciencia, a menudo todo queda reducido a la sola "iluminación". Puesto que la conciencia es virtud que decide en el *hic et nunc,* el bien que hay que hacer y el mal que hay que evitar, exige ser expertos en el escoger y en el actuar. No se educa, por tanto, la conciencia sólo con la transmisión de las ideas, sino también con la transmisión de las motivaciones e inclinaciones y fuerza constante para seguirlas. Empresa enorme como se puede intuir en la que se encuentran la naturaleza y la gracia, el ambiente y la persona a educar. Muchas vocaciones no germinan, no florecen, caen o no maduran por una fallida educación de la conciencia.

Será, pues, necesario, redescubrir la importancia educadora y formadora de la comunidad y de los que se dedican a la formación de los religiosos para que emerjan personas verdaderamente responsables. Tarea tanto más urgente cuanto mayor es el impulso en sentido contrario[6].

6 Los medios que la comunidad ofrece a sus miembros para la eficacia de la acción

6.1 *La dirección de las personas y de las actividades* Ningún grupo consigue tener una acción eficaz de grupo sin una guía y una acción directiva vigilante y activa.

Un grupo es tanto más eficaz como grupo en la medida en que está compacto y unido: es algo absolutamente evidente en la experiencia y en la historia de los hombres y de las instituciones. Jesús mismo subordinó la eficacia evangelizadora de la Iglesia a su unidad: "Que sean todos una sola cosa... para que el mundo crea..." (Jn 17,21). "Todo reino en discordia cae en rutina continúa el Señor- y ninguna ciudad o familia en discordia puede ser gobernada" (Mt 12,25) todo esto ha sido ya tratado abundantemente; aquí se

trata, por el contrario, de la puesta en práctica de la unidad y de la cohesión de la comunidad marianista de la cual se ha hablado hasta ahora.

Lo que parece crear problemas hoy es la unidad en la acción externa. La prioridad dada hasta ahora a la "Obra" hacía que superiores y religiosos se plegaran a sus exigencias dando menos aliento a la vocación personal del religioso con el riesgo continuo de confundir la eficacia de la obra misma con su eficacia evangelizadora. Ésta es al menos la opinión de muchos. Pero ¿es posible y bueno realmente separar la eficacia de una institución de su eficacia apostólica? Se ha recurrido a marcar la distinción entre la comunidad y la institución quitándole al Superior de la comunidad la gestión directa de la institución confiándola a otros dirigentes que dan cuenta directamente de su gestión a la dirección provincial. Se pretende con esto hacer más ligera y eficaz la institución y dar una mayor "libertad" a la comunidad y por tanto, posibilitar una mayor eficacia en la animación apostólica. Es prematuro sacar conclusiones sobre este planteamiento nuevo y en ciertos aspectos revolucionario.

Este nuevo planteamiento manifiesta, sin embargo, la exigencia de una mayor eficacia en la acción apostólica por parte de la comunidad; ¡exigencia y aspiración! La Regla afirma de hecho con fuerza que sean como sean las cosas "la comunidad en cuanto a tal constituye siempre un grupo apostólico unido que sostiene guía y evalúa el trabajo de cada miembro" (art 68). Un grupo sin embargo, vive y es eficaz cuando respira el aire del conocimiento comunitario del carisma y de la finalidad para el cual ha sido constituido.

La historia de la vida religiosa es ante todo la historia de las reglas que establecen medios y métodos para mantener el espíritu y para alcanzar la finalidad de los institutos religiosos (cf RV, art 114).

Se ha hablado mucho en el pasado de "culto" a la Regla. La Iglesia misma se ha adueñado de las reglas de los institutos y se reserva su aprobación haciéndose garante de su validez. La Regla se convierte así en una verdadera "dirección" de los religiosos y los superiores, guardianes y protectores de la observancia de la Regla, que son ordinariamente llamados directores.

Ciertamente, la dirección es indispensable para la comunidad. Sin ella ningún grupo o comunidad se mantiene cohesionado, ferviente en el espíritu y en la vida y vigoroso en la acción. Antiguamente se hablaba mucho de las cualidades del director y de la dirección. El espacio que San Benito concedía en su Regla al abad era el modelo clásico en esta materia, pero el deseo y la aspiración a la autonomía y el temor al paternalismo han difundido una gran *sospecha* sobre la autoridad como poder que hace crecer. (Es sabido que el latín *auctoritas* deriva de *augere:* crecer hacer crecer.)

No se niega, evidentemente, la necesidad de la dirección, sobre todo de la "dirección espiritual", pero en lo que se refiere al "servicio de la autoridad" se da un mayor espacio a la animación y a sus técnicas. Los términos y los modos son distintos, permanece la necesidad y las finalidades de la "dirección". La Regla indica jerárquicamente las instancias que deben dirigir al religioso: "La Palabra de Dios las enseñanzas de la Iglesia, nuestra: *Regla de Vida,* las orientaciones de los superiores la dirección espiritual, las sugerencias de nuestros hermanos y la reflexión comunitaria" (art 40).

Pero para que los religiosos tengan una abundante y vigorosa "dirección" hará falta resucitar aquellos centros de formación, verdaderos crisoles del carisma del Fundador y de los dones del Espíritu y puntos de referencia continuos para recibir luz y fuerza, pero sobre todo con vistas a multiplicar "directores" y formadores, síntesis vivientes de los elementos enumerados en el artículo 40. Sin estas dos "instituciones" difícilmente tendremos una auténtica dirección de los religiosos.

Signo indiscutible de la presencia del Espíritu en las comunidades será la docilidad de los religiosos, la voluntad de dejarse guiar por el Espíritu Santo tal y como San Pablo habla en la epístola a los Gálatas (5,18).

6.2 El estudio del proyecto comunitario La *Regla de Vida* da mucho relieve a las reuniones comunitarias. El artículo 6.18 las sitúa como "un importante medio de formación permanente" y añade que "normalmente son semanales". Sugiere incluso los temas de estos encuentros; sin embargo, lo que sobre todo pretende la Regla es evidentemente la formación del grupo. Declara, de hecho con gran sencillez, que una comunidad madura sí llega a hacer discernimiento comunitario (art 42).

El discernimiento es la urgente invitación del Evangelio para los tiempos difíciles y decisivos (cf Lc 12,56-57), verdaderamente urgente en nuestros tiempos (cf la voz "discernimiento").

Estas reuniones de comunidad la actitud de diálogo (art 3.7), la acción del discernimiento buscan sobre todo formular evaluar, realizar el "proyecto comunitario". Así pues la comunidad no debe sólo aspirar a un clima de caridad y de armonía (art 39, 59, 8.7), sino a una auténtica y verdadera eficacia como medio y modo de ser eficaces.

El proyecto comunitario deberá ser fruto del diálogo y del discernimiento, de otro modo no llegará a ser una convicción operativa en los miembros de la comunidad. El artículo que habla sobre el proyecto comunitario (3.9) es la conclusión operativa de las invitaciones que la *Regla* hace al diálogo, al discernimiento, a la participación, a la evangelización (cf especialmente los artículos 40, 41, 42, 3.7, 3.38). Toda la fuerza en efecto del texto está en el verbo "elaborar": "Cada año las comunidades elaboran un proyecto que establece sus objetivos dentro del marco de la *Regla de Vida* y de las orientaciones provinciales".

El proyecto contiene dos partes diferenciadas, una que organiza la vida de la comunidad, otra que se refiere a los objetivos apostólicos y que parece ser la más importante. Tres elementos se señalan: la determinación de los objetivos apostólicos la parte que corresponde en ellos a cada uno de los miembros de la comunidad y la evaluación periódica de su ejecución. Tres elementos verdaderamente dinámicos que pueden contribuir a suscitar tanto la creatividad como el fervor en la acción.

No es el trabajo lo que falta en las comunidades o en las instituciones de los religiosos ni la dedicación ni el celo de cada uno en particular. Falta por el contrario a menudo el celo comunitario, el entendimiento y la colaboración capilar y orgánica. El interés y el arduo esfuerzo para elaborar cuidadosamente el "proyecto comunitario" y su puesta en práctica y su atenta evaluación pueden ser un medio poderoso para una auténtica eficacia en el compromiso de la evangelización.

Así es cómo procedía la comunidad de Jerusalén y de Antioquía tal y como se desprende de los Hechos de los Apóstoles: "la comunidad de Jerusalén mandó a Bernabé a Antioquia Bernabé (sin duda por invitación de la comunidad), después, a la vuelta de

Tarso marchó en busca de Saulo y tras encontrarlo lo condujo a Antioquía. Permanecieron juntos un año entero en aquella comunidad instruyendo a mucha gente" (Hch 2,22ss). También en el capítulo 13: "Había en la comunidad de Antioquía profetas y doctores: Bernabé Simón de sobrenombre Niger; Lucio de Cirene, Manahén, hermano de leche del tetrarca Herodes y Saulo. Mientras estaban celebrando el culto del Señor y ayunando dijo el Espíritu Santo: Separadme ya a Bernabé y a Saulo para la obra a la que os he llamado. Entonces, después de haber ayunado y orado, les impusieron las manos y los enviaron" (Hch 13,1-3).

He aquí una comunidad, un grupo de hombres con sus propias y específicas competencias y dones que provienen de origen y experiencias distintos, unidos por la misma fe y por el mismo ideal, atentos a la voz del Espíritu: oran ayunan son enviados. Hay personalidades de gran relieve en el grupo en la comunidad incluso un personaje de rango como Manahén, del ámbito de Herodes. Han visto claramente la necesidad de "salir" de la comunidad de lanzarse a la misión. Y el Espíritu hace oír su voz. Entre tantos personajes, cada uno de los cuales representa un "proyecto", una vocación personal, emergen dos personalidades: Bernabé y Saulo.

La comunidad ora y ayuna, pero ante estos dos nuevos "Proyectos" se vuelve a la oración y al ayuno y, por tanto a meditar hasta decidir imponer las manos dándoles así su asentimiento y la oportuna potestad antes de enviarlos. Ambos volverán más tarde para dar cuenta a la comunidad de la misión que recibieron: "... Allí se embarcaron para Antioquía, de donde habían partido, encomendados a la gracia de Dios para la obra que habían realizado. A su llegada reunieron a la Iglesia y se pusieron a contar todo cuanto Dios había hecho juntamente con ellos y cómo había abierto a los gentiles la puerta de la fe. Y permanecieron no poco tiempo con los discípulos" (Hch 14,26-28). ¡Vivo ejemplo de discernimiento, de planeamiento, de ejecución, de evaluación comunitaria! ¡Así se llevó a cabo la primera evangelización! La "elaboración" del proyecto comunitario será el banco de prueba de la madurez de las personas que componen la comunidad y la manifestación concreta del celo comunitario que tanto auspiciaba el Fundador El celo "egoísta" y "egocéntrico" es amargo; el comunitario está lleno de alegría y la contagia.

6.3 *La obediencia a los órganos que coordinan la pluralidad de las diferentes actividades* La elaboración del proyecto comunitario su ejecución y la atenta evaluación pueden considerarse como una evolución de la conferencia de orden de la antigua Regla y por tanto, debe ser considerada como patrimonio de familia.

Sin embargo, es necesario saber situarlo y mantenerlo en su justo lugar. El Evangelio se difunde con medios y métodos evangélicos y éstos son el testimonio y el anuncio.

El anuncio exige la misión. El apostolado es tal porque es misión como así lo indica el significado etimológico del término. Ahora bien nadie se envía a sí mismo. Al elaborar el proyecto comunitario es necesario estar ante todo en esta disposición de "enviados". Ésta fue la disposición fundamental de Jesús y de María. Jesús en la cruz, y con Él su Madre, declara que se ha cumplido todo aquello que le fue encomendado por el Padre. Sólo a partir de esta disposición tendrá sentido emplear todas las técnicas y estratagemas que la experiencia y el progreso de las ciencias humanas y el desarrollo de la vida de grupo puedan sugerir. Esto es lo que agrada a Dios. "Quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación" (1Cor 1,21) porque la fe y la evangelización dependen de la predicación (Rm 10,17). Pero para anunciar el Evangelio, para predicarlo es necesario ser enviados (Rm 10,15).

San Pablo revela escribiendo a los Corintios cómo ha realizado su proyecto apostólico: "... cuando fui a vosotros no fui con el prestigio de la palabra o de la sabiduría a anunciaros el misterio de Dios, pues no quise (he aquí un elemento de proyecto) saber entre vosotros sino a Jesucristo y éste crucificado. Me presenté entre vosotros (otro elemento de proyecto: ha ido a Corinto y no se ha quedado en otro sitio... y ha ido haciendo uso de los medios de comunicación que le ofrecía el progreso del tiempo...) débil, tímido y tembloroso (que no significa evidentemente falta de coraje de sinceridad..., sino más bien es señal de una gran responsabilidad ante el que le envía Dios), y mi palabra y mi predicción no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría (otro aspecto del proyecto), sino que fueron una demostración del Espíritu y del poder (otro aspecto del proyecto: plena confianza en la misión y en el que le envía), para que vuestra fe se fundase no en sabiduría de hombres sino en el poder de Dios (ningún proyecto humano

podrá nunca generar en el hombre la misteriosísima "obediencia de la fe").

Así pues, muchos son los aspectos a tener presentes en la "elaboración" del proyecto comunitario pero es bueno repetirlo, permanece como elemento fundamental la actitud de "enviados" por parte de todos los miembros de la comunidad. Todo se unifica en la "Misión".

Precisamente porque el Evangelio es anuncio, no puede ser inventado por el anunciador, sino por quien envía. En el gran discurso y en la oración al Padre de la última cena Jesús revalida continuamente la doctrina del "envío": "Como tú me has enviado al mundo yo también los he enviado al mundo" (Jn 17,18).

Por eso la *Regla de Vida* cierra el artículo sobre el proyecto comunitario (3.9) con la afirmación de que el proyecto mismo deberá recibir la aprobación de la autoridad provincial.

En nuestra *Regla* y nuestra tradición el servicio de la *autoridad* se articula, en cada nivel, a través de los tres oficios. Es una idea singular y original que nos viene del fundador. Si se utilizan, imprimen al servicio de la autoridad competencia y dinamismo, y además proporcionan al que ejerce el servicio un medio mejor de colaboración en la búsqueda y en la puesta en práctica de la voluntad de Dios.

La misión, en efecto, no se da para ser discutida, sino para ser puesta en práctica y esto requiere una sincera y robusta obediencia. Todo aquello que favorece la obediencia, favorece la misión. Si grande es la responsabilidad de quien recibe el encargo del servicio de la autoridad no es menor la del que debe obedecer. Los artículos 7.6 y 7.8, son totalmente significativos y perentorios al respecto: "La obligación de dar cuenta exige que mantengamos informada a la autoridad correspondiente sobre nuestro modo de actuar para cumplir los fines de la Compañía de María... " (7.6) Interesante señalar que aquí no se habla de los acontecimientos que se tienen que comunicar a la autoridad, sino de los medios utilizados. Exigente y tajante es el artículo 7.8: "Todo religioso debe emplear activamente los cauces que faciliten el ejercicio de la autoridad, tales como reuniones de comunidad, discusiones y oraciones. Rehusar estas responsabilidades no es simplemente una ausencia de participación, sino ejercer de hecho una influencia negativa".

Estar "ausentes" o mantener una presencia pasiva o limitarse a "criticar" y murmurar no son signos de obediencia, sino de su contrario; es un impedir el funcionamiento de la obediencia, de la caridad y del celo comunitario.

No es suficiente una obediencia jurídica, restrictiva, es necesario entrar de lleno en el misterio de la obediencia de Cristo que es la finalidad del voto de obediencia.

"Acogeos mutuamente como os acogió Cristo para gloria de Dios" (Rm 15,7). ¡Para gloria de Dios! es la finalidad última que enciende celo y da nervio a la acción apostólica. Para esto se ha encarnado el Verbo Eterno y se ha sometido a todos los condicionamientos del vivir humano, excepto el pecado.

Para entrar en el misterio de la obediencia de Cristo es muy útil acudir a la meditación de vez en cuando de la virtud de preparación, "obediencia preparatoria" y ejercitarse en ella. También San Benito dedica un capítulo de su *Regla* a esta obediencia.

Todos los monjes deben ser abundantes en la riqueza de la obediencia, no sólo con respecto al abad, sino también entre ellos, ya que es este camino de la obediencia el que lleva a Dios. En primer lugar por tanto los mandatos del abad y de los superiores establecidos por él, frente a los cuales no debemos permitir que se antepongan nuestros propios intereses individuales; por lo demás, los más jóvenes deben obedecer con gran caridad y diligencia a los que son mayores que ellos. Si alguno es hallado en disputa, sea reprendido... Y el que por desdén no quiera (pedir perdón por haber faltado a tales normas) o sea sometido a castigos corporales o, si permanece en su obstinación, sea expulsado del monasterio *(Regla de San Benito,* cap 71).

7 Conclusión

La comunidad es siempre un inmenso don, parte fundamental del carisma marianista.

La SM y toda comunidad son pueblo de Dios y pueblo de la alianza de María y con María para cumplir su misión: hacer vivir y revivir la fe y la vida cristiana entre los hombres. La comunidad es un gran compromiso de los marianistas y supone enorme esfuerzo. Del éxito de la comunidad depende el éxito de la misión. Debemos

ser sin embargo, el río por donde fluye impetuosa la caridad de María, sostenidos y guiados por el bienaventurado júbilo de su fe.

Natale Brivio SM

Traducción del italiano

Javier Cortés SM

Comunidad marianista (-Administración SM, Capítulos marianistas, Chaminade, Diaconía, Diálogo, Formación, María, Obediencia, Oración, Participación, Pobreza, Regla de Vida, Testimonio)

---

[1] Es evidente que la comunidad religiosa encuentra su inspiración en el Evangelio, pero no lo es menos que las modalidades con que es captada esa misma inspiración son muy diferentes. Desde el mismo San Pacomio, considerado como el primero que comprendió la necesidad que los eremitas tenían de vivir una cierta vida en común como exigencia de la práctica de la caridad, podríamos esquematizar los diferentes matices que parecen distinguir las diferentes modalidades de la vida en comunidad: San Pacomio, vida en común para hacer bien; San Basilio, vida en común para el estudio y la ascesis; San Agustín, vida en común para la fraternidad; San Benito, vida en común para el servicio de Dios en el orden y la paz; San Francisco, vida en común para la vida evangélica; Santo Domingo, vida en común para la vida apostólica; San Ignacio, vida en común para formar apóstoles; Chaminade, vida en común para formar comunidades apostólicas.

[2] No estaría mal que la *Regla* de San Benito formara parte de las lecturas espirituales del marianista. En ella encontraréis una inspiración espiritual y un vigor exhortativo rico de contenido escriturístico que a menudo se echa en falta en las reglas modernas, más propensas a motivaciones intelectuales.

[3] Cf J. HAMER: *La Chiesa é una Comunione,* Morcelliana, 1964.

[4] COFFY: *Nouvelle Revue Théologique*, 1985, pág 170.

[5] AA. VV., *Vita comunitaria,* Ancora, 1979, pág 51.

[6] Sobre todas estas cuestiones tratadas en el punto n 5; existe ciertamente una abundante literatura en todas las lenguas, ya que la vida y la acción del grupo son objeto de mucho estudio y aplicación. Me permito señalar, sin embargo, las obras de Paul GRIEGER sobre la vida de comunidad, especialmente los tres volúmenes: *Costruzione della persona e vita comunitaria.* Es muy útil también releer las circulares del P. KIEFFER: *Consciente professionnelle dans la Société de Marie; Franchise des rapports dans la vie de communauté.* Y las circulares del P. HOFFER: *Maturitá spirituale; La veritá vi fará liberi; Il rispetto; Il bene comune.*

Consagración a María

Al SM Konsekration • *Fr* Consécration marianiste • *Ing* SM Consecration • *It Consacrazione SM* • *Jap Mariakai no Hóken*

1 Qué es y en qué consiste

Antes de hablar de la consagración a María en la Compañía de María debemos tratar de la consagración a María en general.

Se han dado muchas definiciones de Consagración a María. Una que parece incluirlas todas es la del teólogo español Aldama: "Consagración es una entrega personal, universal y perpetua hecha directamente a María en reconocimiento de sus derechos sobre nosotros, en un genuino espíritu de hiperdulía"[1].

Esta definición presupone la prioridad de una consagración a Dios mismo, sin la cual la consagración a María o a cualquier otra criatura carecería de sentido. Actualmente, en la historia de la consagración desde el principio, sea en los antiguos cultos o en la religión judía, se encuentran siempre dos elementos: un abandonar el uso común y profano llamado por los teólogos *mancipatio y* un entrar en el dominio de lo sagrado o del servicio de Dios, llamado *dedicatio*[2]*.* Parece que el Capítulo general de 1983, que compuso la vigente *Regla de Vida* de la Compañía de María, insistió más en este segundo aspecto, que se encuentra expresamente en el artículo 6.

-Nos entregamos a ella- y en el artículo 14. -Por esta profesión nos incorporamos a una Compañía que pertenece a María, y de este modo nos entregamos a elle. Implícitamente se encuentra en otros artículos, donde consagración a María se usa en lugar de "dedicación" (art 14, 57, 4, 7). Una de las más autorizadas obras francesas en el tema habla de una persona consagrada como la que ha sido "separada del uso profano y destinada al culto divino"[3].

Hablando específicamente sobre la consagración a María, el padre Alonso ve su valor teologal en "su fundamental relación con Dios"[4]. El padre Karl Rahner afirma que el acto de consagración a María, "en su sentido más pleno, es un camino específico de asumir la totalidad del cristianismo"[5].

Juan Pablo II ve en la consagración a María una conjunción de la fidelidad dedicada a María con la verdadera consagración que Cristo hizo de sí mismo al Padre. Lo ratifica en su acto de consagración a María: "Mira cómo estamos ante ti, Madre de Cristo... Deseamos... unirnos con la consagración que por amor nuestro tu Hijo hizo de sí mismo al Padre: "Por ellos me consagro a ti, para que también ellos te queden consagrados de verdad" [6].

Algunos teólogos marianistas, incluido el padre George Montague, ven una relación entre lo objetivo (constitutivo) y lo subjetivo (progresivo) de la consagración a María.

El inglés propone dos términos: consagrar (*consecrate*) y santificar (*sanctify*). El primero se asocia de forma ordinaria al aspecto constitutivo. No es afortunado, ya que no recoge toda la riqueza de los dos verbos, el griego y el hebreo, en los cuales no se hace distinción, sino que el mismo verbo puede significar consagrar y santificar. Consagración -nos dirá San Pablo- es un acto constitutivo que por su verdadera naturaleza lleva consigo un proceso de santificación hasta su consumación plena. Los dos aspectos, constitutivo y progresivo, no tienen dos entidades separadas, sino que ambos son efecto de un don del Espíritu[7].

Finalmente, el autor del artículo acerca de la consagración personal en la New Catholic Encyclopedia, hace una distinción real entre consagrarse a Dios y a alguno de los santos; pero entre los santos él distingue a María de todos los demás. Afirma que la consagración a cualquier santo, excepto a María, significa "nada más que un acto de homenaje a su celestial protector". Sin embargo, la consagración a María tiene un sentido más profundo, debido a que su posición en la economía de la salvación es inseparable de la de su Hijo. Dice muy categóricamente: "Los deseos y quereres de María son los de su Hijo, y ella está en una posición única para unir a los cristianos plena, rápida y efectivamente a Cristo. Por tanto, esa consagración a Ella es de hecho consagración a Cristo".

El padre Montague enfatiza de hecho que el acto de consagración tiene que ser cristocéntrico. No es sorprendente que haya un empeño en todos los redactores de un acto de consagración a María para conectar ese acto con Jesucristo su Hijo. Insisten, como lo hace la Iglesia del Vaticano II, en la inseparable conexión de María con Cristo[9]. Es esta inseparable conexión entre Cristo y su Madre la que tiene en cuenta la *Regla de Vida* al hablar

de consagración en el más estricto sentido como de una consagración a Dios. El artículo 14 afama: "Para consagrarnos a Dios con vínculos sólidos y estables hacemos profesión pública de los consejos evangélicos... ". A la vez la *Regla* contempla una vinculación inevitable entre la consagración a Dios y la *entrega* (la palabra utilizada, en lugar de "consagración", en el mismo artículo) a María.

La Biblia nos enseña a referir todas las cosas a Cristo y a reconocer que somos su propiedad. El padre Arialdo Beni dice que "el culto de María es solamente un medio por el cual se alcanza a Cristo con mayor facilidad, por mediación de María, y al Padre por mediación de Cristo"[10]. El papa Pablo VI nos recuerda que "la genuina piedad cristiana no ha dejado nunca de poner de relieve el vínculo indisoluble y la esencial referencia de la Virgen al Salvador divino"[11]. El artículo 57 de la *Regla* insiste en la vinculación inseparable de María con Cristo en su vida de oración y dice a los marianistas que "en unión con ella contemplamos los misterios de Cristo... Renovamos nuestra consagración a ella todos los días, la honramos con actos de piedad filial y celebramos con alegría sus fiestas".

El padre Cueva, definiendo su propia idea de la consagración a María, afirma: "Es un compromiso completo con Cristo por medio de María, que implica el reconocimiento de la influencia de María en nuestra vida divina y, por consiguiente nuestra dependencia de ella"[12].

El padre Henri Lebon SM responde a la dificultad de que sólo a Dios se puede dar todo diciendo que María no es una diosa, pero que "está con Cristo"[13]. Parece un argumento débil, ya que, estrictamente hablando, la consagración pertenece sólo a Dios. Sólo Dios tiene derecho a la total entrega y servicio del hombre. Sin embargo, dicho esto, hacemos una distinción en el caso de María. El teólogo Lohkamp afirma que para María es diferente, porque "la importancia de su papel en la espiritualidad cristiana es tal que las fórmulas de entrega a ella parecen tener un sentido más profundo (que las de entrega a cualquier otro de los santos). Su posición en la economía de la salvación es inseparable de la de su Hijo[14]. Esta inseparabilidad y la naturaleza cristocéntrica de la devoción a María posibilitan el consagrarse a ella.

Los que proponen la consagración a María tienen cuidado en hacer ver que esa consagración no va en detrimento de la consagración al Señor, antes bien, la intensifica. "Consagrándose uno a María, o mejor, a Dios por María el objetivo será santificarse, situándose en una relación especial con ella por cuya mediación se encuentra una participación en la santidad divina particular y completamente única"[15].

Santo Tomás insiste en el hecho de que "la devoción a los santos (y entre éstos se incluiría María en particular) no termina en ellos, sino que pasa a Dios, a quien honramos en su siervo"[16].

La posibilidad de una consagración a María real y auténtica se fundamenta en la aprobación y el estímulo de la Iglesia. La Iglesia está convencida de que la consagración a María no supone un acto de *latría* (culto de Dios), sino que su fin último es siempre Dios mismo. La Iglesia está convencida de que la consagración a María, se hace siempre a Dios o a Cristo por medio de María como una intermediaria, y que la consagración a María tiene un sentido de mayor plenitud cuando conlleva la consagración a Dios[17].

La asociación de María en la consagración a Dios o a Cristo se basa en su papel en la Redención su asociación con la obra de Dios[18]. El padre Sorret dice que en realidad "uno se consagra a ella (a María) para consagrarse a Dios. Nos dedicamos a Dios por medio de María, porque votos sólo se hacen a Dios"[19].

La Compañía de María, en su Regla de Vida (1983), se complace en destacar, en numerosos puntos, esta cooperación de María con Jesús. Por esta inseparable vinculación, la Compañía de María está "especialmente consagrada a María" (art 1). El mismo supuesto se plantea en los artículos 6, 7, 10, 14, 15, 16, 34, 35, 57, 65 y 4.7.

El padre Karl Rahner es el que mejor lo resume afirmando que la consagración a María alcanza los más profundos fundamentos de nuestra fe: "En último análisis, esta consagración a María, que, expresada subjetivamente, hace real la función de María en la historia de la salvación, es, según su verdadero objetivo, un acto de fe, esperanza y caridad a Dios, y así una consagración a Dios mismo"[20].

2 Predecesores franceses del padre Chaminade: San Luis María Grignion de Montfort

De nuevo, antes de exponer la consagración a María de la Compañía de María, debemos tratar brevemente de la Escuela francesa de espiritualidad, que influyó en el padre Chaminade.

El cardenal De Bérulle, reconocido como fundador de esta Escuela, hizo voto de entrega al servicio de Jesús y María. Uno de sus sucesores, San Juan Eudes, habló de la consagración a los Sagrados Corazones de Jesús y de María. Y en el siglo XVIII otro sucesor San Luis María Grignion de Montfort, escribió convincentemente sobre la consagración a María en su *Tratado de la verdadera devoción a la Virgen María.* Deseaba que todos sus seguidores "pertenezcan totalmente a Jesús por medio de ella"[21]

La verdadera esencia de la consagración a María, como la enseñaba Montfort, es darse enteramente a María para pertenecer a Jesucristo por medio de ella. Cuando menciona lo que se debería dar a María, especifica minuciosamente: 1) el cuerpo y todos sus sentidos y miembros; 2) el alma y todas sus facultades; 3) todos los bienes externos presentes y futuros; 4) todos los bienes internos y espirituales; es decir, nuestros méritos, nuestras virtudes, buenas obras presentes y futuras. En fin, todo lo que tenemos y somos por naturaleza y gracia. Su objetivo es uno: pertenecer a Jesucristo por medio de María.

El santo es muy práctico. Propone un acto externo e irrevocable que debe inaugurar esta vida de total consagración a María. Debe ir acompañado por una vida totalmente inspirada por la absoluta dependencia de María y, por su medio, de Jesús[22].

El acto de consagración de San Luis María Grignion de Montfort fue conocido sobre todo por "santa esclavitud", ya que el acto de sumisión a la Virgen era completo, total. La palabra esclavo, tan dura como suena a los oídos modernos, es la palabra exacta para describir la perfecta disponibilidad. En el sentido jurídico de la ley romana, significa alguien que trabaja y gana para otro, privado de derechos de propiedad y posibilidades de una generosa recompensa. Alguien que está a disposición y arbitrio de su dueño.

En resumen, las características del acto de consagración a María según Montfort son: 1) totalidad, tanto extensiva como intensiva; 2) ratificación del bautismo; 3) decisión personal[23].

Los fundamentos de esta consagración se vieron en la cooperación de María con Cristo Redentor, pero el santo acentúa también la maternidad espiritual de María y su realeza en esta cooperación[24].

Sí, San Luis Grignion de Montfort fue verdaderamente un predecesor del padre Chaminade que, como veremos, confirmó su total consagración a María, incluso por un voto especial. El padre Lebon, uno de los estudiosos del padre Chaminade, ha comparado la doctrina de Grignion de Montfort y Chaminade en sus características generales. Él dice que Grignion acentúa el soberano dominio de María y lo que él llama la "esclavitud de amor", que conduce a la santidad personal del cristiano como su verdadero primer objetivo. De otra parte, el padre Chaminade acentúa el amor filial a María, da a la consagración a ella la forma de voto religioso y hace del apostolado el primer objetivo de ese acto de consagración[25]. La *Regla de Vida* de la Compañía de María afirma que "María, Madre de la Iglesia, participó con toda su alma en la obra de su Hijo y está activamente presente en la historia de la salvación. Es nuestra inspiración y nuestro modelo..." (art 65).

3 Consagración a María en la Compañía de María

La consagración a María ha sido una característica destacada de la Compañía de María desde sus orígenes. El padre Chaminade asentó la consagración a María como uno de los principios fundamentales de la Compañía:

"Todos los que la componen o compondrán en el futuro deben, ante todo, consagrarse a María... "[26]. Vinculó la profesión religiosa en la Compañía de María con un acto de consagración a María: "La profesión religiosa debe ser considerada como una especie de consagración por lo cual el religioso queda reservado únicamente a usos santos, principalmente a la gloria de Dios y de su augusta Madre"[27].

La actual *Regla de Vida,* en el art 14, expresa bien esta conexión entre "dedicación" ("consagración") a María y la profesión

religiosa. La Compañía de María, por su misma naturaleza, implica esta consagración a María. "Por esta profesión nos incorporamos a una Compañía que pertenece a María, y de este modo nos entregamos a ella" (art 14). Fue así desde el principio. El Instituto de Hijas de María Inmaculada estaba también totalmente consagrado a María[28]. Y la Congregación profesaba una consagración total a María mucho antes de que el padre Chaminade fundara sus institutos religiosos. Decía de los miembros de su Congregación: "Los miembros hacen profesión pública de esta devoción (a la Bienaventurada Virgen María) y se comprometen a cumplir los correspondientes deberes por su acto de consagración que no es sino una profesión de este propósito"[29].

Para el padre Chaminade, "todas las reglas, todas las prácticas..., todos los deberes generales y particulares, el mismo espíritu de proselitismo que anima a la Congregación emanan de esta consagración y no son sino su consecuencia"[30]. La Congregación era para él sencillamente un camino más perfecto de realizar en toda su amplitud la consagración a María[31]. Y el "Estado" una rama particular de la Congregación, un paso más adelante. "El Estado religioso mismo formado en la Congregación no es sino una manera más perfecta de responder a toda la amplitud de la consagración a Santísima Virgen"[32].

Los dos institutos religiosos -las Hijas de María y la Compañía de María- surgieron de la Congregación y fueron una consecuencia lógica de la consagración a María hecha en la Congregación. Los primeros miembros de la Compañía de María "se integraron en la vida religiosa en la Compañía de María porque su vida religiosa era esencialmente mariana"[33]. La consagración mariana en la Compañía de María encuentra su plenitud en el voto de *estabilidad.* (Ya que este tema lo desarrolla el padre Verrier en otro artículo de esta obra, no será tratado aquí. Véase pues *Estabilidad.)*

Puesto que la Compañía de María pertenece a María y hacerse miembro de la Compañía es una consagración (art 14), nadie puede consagrarse a Dios en la Compañía de María sin entrar en alianza con María. La literatura marianista trata de esta consagración a María como de una verdadera alianza. Ya en el *Manual del servidor de María,* redactado en 1804, se insistía en esta idea de la alianza con María por un acto de consagración: "Una verdadera alianza se establece entre la Virgen Inmaculada y la persona que, mediante un acto de consagración, se entrega a su

servicio. Por otra parte, la augusta María recibe bajo su poderosa protección al alma fiel que se cobija en los brazos de su ternura maternal y la adopta como hija suya. Por su parte, el nuevo hijo de María contrae con su augusta Madre las obligaciones más dulces y más amables"[34].

Nuestra consagración a María como miembros de su Compañía es una alianza con ella. Se compone de dos partes, brevemente expuestas en las notas del Retiro de 1819:

"Consideremos en esta alianza la elección, el compromiso y la sociedad que establece, ya por parte nuestra ya por parte de la augusta María.

Primer punto. De parte nuestra: 1) Hemos escogido a María por Madre: nuestra elección ¿podía ser más razonable y mejor fundada? (...) 2) Nos hemos comprometido con María. ¿A qué? A todo lo que un hijo debe sentir y hacer por una buena madre: a amarla, a respetarla, a asistirla. ¡Oh! Sobre todo, nos hemos comprometido a este último efecto del amor filial: la asistencia, la benevolencia activa (...) 3) Formamos sociedad con María: es decir, que adquirimos derechos sobre sus méritos, sus oraciones sobre su protección y sobre su gloria y sobre cuanto ha recibido de la liberalidad sin límite de su Hijo.

Segundo punto. María se alía con nosotros: 1) Ella nos elige a nosotros de entre un gran número para formar su familia y sus hijos queridos (...) 2) María se compromete con nosotros. ¿Cuáles son sus compromisos? Los de una madre: amarnos, socorrernos en todas nuestras necesidades y defendernos. 3) María entra a formar sociedad con nosotros, es decir, en participación de todos nuestros bienes. Ya está hecho: todo cuanto tenemos y podemos está a disposición de María. Nos hemos entregado a María con todos nuestros bienes y todas las posibilidades de nuestro ser. Que disponga de nosotros como le plazca para mayor gloria de su Hijo"[35].

El aspecto más recalcado por el padre Chaminade en nuestra alianza con María es la asistencia que le ofrecemos en su misión. Es también el aspecto subrayado en nuestra *Regla de Vida* (art 6). Pío XII insiste en el sentido de compromiso apostólico que implica la consagración a María.

En 1958, el cardenal Tisserant expuso en Lourdes el pensamiento del Papa: "Consagrarse a María significa estar

disponibles como instrumentos dóciles en sus manos, para asegurar a sus órdenes el triunfo de la Iglesia... pues a María está reservado conducir la Iglesia a la victoria"[36].

El padre Chaminade expresaba esta naturaleza apostólica de nuestra consagración en su carta el 24 de agosto de 1839 a los predicadores de ejercicios. En ella les decía que María "nos enrola en su milicia y nos consagra como sus apóstoles". El declaraba que "el fin y razón última de ser de nuestra consagración a María" es el apostolado[37].

Hoy día parece insistirse de modo especial en el apostolado. No es sorprendente, entonces, que todas las devociones en la Iglesia y de modo especial la consagración a María lo destaquen de manera particular: "Esta consagración quería implicar deliberada y personalmente no sólo una santificación de la propia existencia, sino la decidida voluntad y obligación (...) de trabajar con creciente generosidad por el avance del Reino de Cristo con María y por María, Madre del solo y único Salvador"[38].

El primer efecto de la consagración es una apasionada estima de las prerrogativas de María, unida a una fiel imitación de sus virtudes. Estima de sus virtudes y admiración de sus privilegios se expresan en la imitación práctica de sus virtudes: "Una verdadera y sólida devoción a la Santísima Virgen lleva consigo la imitación de sus virtudes... Si es constante, culmina en la imitación de sus virtudes y se hace perfecta"[39].

Los artículos 7 y 8 de la *Regla de Vida* afirman las virtudes de fe, pobreza evangélica, disponibilidad al Señor, "la cordialidad con que María acogió a Dios y a los hombres" y un "comprometernos plenamente con las exigencias del misterio de nuestra vocación". El artículo 65 es muy explícito respecto a la imitación y el crecimiento "en sus virtudes: la fe que asume riesgos, la docilidad al Espíritu y la delicadeza humana abierta a toda necesidad"[40].

El segundo efecto de la consagración a María es una gran confianza en ella en asuntos graves y especialmente en las pruebas. En su correspondencia tanto como en su trabajo para la Compañía de María, el padre Chaminade vuelve a menudo sobre esta idea de la confianza. Escribe a una de sus dirigidas espirituales: "Esperemos toda clase de aciertos de la protección de nuestra Madre. Bajo sus auspicios, hemos logrado cosas mucho

más difíciles"[41]. En el retiro de 1822, el Fundador insiste a sus religiosos sobre la confianza en la protección de María para nosotros y para nuestro Instituto. Afirmaba que se debería tener siempre una esperanza grande y viva fundada "en el soberano poder del que María está revestida y en la voluntad que ella tiene de hacernos el bien, ya que es nuestra Madre y ha llevado en su seno la misericordia misma"[42].

Un tercer efecto es la participación en la misión de María. Se describe en EF como "celo ardiente para trabajar en la obra de Dios"[43]. Este celo deberá ejercerse con María y en su nombre, por María y bajo sus auspicios, para María y en su honor. En su carta del 24 de agosto de 1839, el padre Chaminade dice: "Somos especialmente los auxiliares y los instrumentos de la Santísima Virgen en la gran obra de reforma de las costumbres, del sostén y acrecentamiento de la fe, y, por ende, de la santificación del prójimo. Depositarios de los ardides y de las invenciones de su caridad casi infinita, hacemos profesión de servirla fielmente hasta el fin de nuestra vida y de ejecutar puntualmente cuanto ella nos diga, felices de poder gastar en su servicio una vida y unas fuerzas que le son debidas"[44].

La misión de María llega a ser nuestra misión, del modo y en el grado señalados por el Espíritu Santo para nosotros. De nuestra parte, no ponemos límites a las exigencias de nuestra consagración: "Convencidos como estamos de que nuestra misión propia, a pesar de nuestra debilidad, es la de ejercer para con el prójimo todas las obras de celo y de misericordia, abrazamos en consecuencia todos los medios de preservarlo y de curarlo del contagio del mal[45].

Para concluir, volvamos a los fundamentos de la consagración a María que se encuentran en el bautismo. En línea con la tradición de la Iglesia, el padre Chaminade vio que las raíces de nuestra consagración mariana en la Compañía de María tienen que encontrarse en la consagración primera a Cristo en el bautismo. Siguiendo a San Pablo, el padre Chaminade estaba convencido de que el bautismo nos da una "nueva vida". Con los Padres de la Iglesia vio en los votos religiosos "un segundo bautismo".

El padre Chaminade señala que los Padres de la Iglesia llamaron a la profesión religiosa un segundo bautismo ya que por ella el religioso se despoja enteramente del hombre viejo. Un cierto

número de Padres declararon que la profesión religiosa tiene el mismo mérito que el martirio[46].

Pablo VI afirma que la profesión de los votos religiosos (los "consejos evangélicos") se añade a la consagración del bautizado y la redondea, llevando al religioso "al pleno desarrollo de la consagración recibida en el bautismo"[47]. Los autores modernos hablan del bautismo como una "consagración fundamental" e insisten en que por él el bautizado pertenece y está consagrado a Dios por un título distinto del de la creación[48].

La vida cristiana es realmente un afianzamiento y apropiación progresivas de lo que fue hecho accesible por el bautismo. Pero siempre es posible hacer más explícita y profunda esta consagración. El padre Chaminade dice que el religioso ya no se pertenece, sino que es ofrecido enteramente a Dios. Así, todos los actos en la vida religiosa son actos de pertenencia a Dios. Todo esto es una intensificación de la pertenencia a Dios en razón del bautismo.

Aun cuando la consagración a María en cuanto expresada en los votos de religión no es una consagración sacramental, está con seguridad basada en una la del bautismo que si lo es. Así esta consagración, libremente aceptada y ascéticamente vivida, es en su fundamento sacramental. Abarca toda la persona y toda su vida.

Resumiendo todo, podemos decir que la cima de la consagración a María se alcanza en un voto público. Aunque la consagración, para ser genuina, debe ser y es un acto de *latría* con la persona divina como su término, con todo nosotros admitimos la legitimidad y las ventajas de la consagración a María, que siempre conduce a su Hijo Jesucristo, Señor y Dios de María y de todos los que se han consagrado a Dios por ella.

William Cole SM

Traducción del inglés

José A. Romeo SM

Consagración marianista (-Acción apostólica, Consagración religiosa, Chaminade, Estabilidad marianista, María)

[1] CUEVA, Bernardo, SM, *The Vow* of Stability (copia hectografiada), para el Capítulo general de 1966-67, Archivos SM, Provincia de Cincinnati, 1966.

[2] BACHERMS, Roberto SM, "The Vow of Stability and Consecration", en *Consecration,* Fribourg, 1963, págs 51-56.

[3] Cf J. DE FINANCES, *Dictionnaire de Spiritualité 2,* columna 1576.

[4] ALONSO, Joaquín María, "Una síntesis teológica: la consagración al corazón de María, acto perfecto de la virtud de religión", en *Teología de Fátima,* 49-98, Madrid, 1961.

[5] RAHNER, Karl, ST, *Consecration to Mary* (versión condensada de una comunicación al Congreso europeo de Congregaciones marianas, Roma, septiembre 1963).

[6] JUAN PABLO II, *Confiado a María.* Carta a los obispos de la Iglesia, junto con un acto de consagración (8 de diciembre de 1893), TPV, vol 29, n 2, 1984, pág 144.

[7] "The Biblical concept of consecration", en *Consecration, op cit,* pág 8.

[9] MONTAGUE, George, SM, "The biblical concept of Consecration", en *Consecration,* Fribourg, 1963, pág 6.

[10] BENI, Arialdo, "Valore ecclesiale della consacrazione a Maria", *Teología e pastorale della consacrazione a María,* Padova, 1969, pág 87.

[11] PABLO. VI, *Marialis* cultos, 1974, n 25.

[12] CUEVA, Bernardo, SM, *op cit,* pág 4.

[13] LEBON, Henri, SM, "The Vow of Stability and Consecration to Mary", traducido del *Nouvel Apótre de Marie,* 1924.

[14] LOHRA.HP, *N, op cit,* pág 209.

[15] THOMAS, J., "Consecration mariale: sens et consequence doctrinale", *Journée sacerdotale d'études marcales,* Namur et Louvain, Secretariat de Marie, 1948, pág 30.

[16] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica,* I-IIae, q 82, art 2.

[17] CUEVA, Bernardo, SM, *op cit,* pág 4.

[18] *Op cit,* pág 4

[19] SORRET, Ernest, SM, *Notes on the Vow of Stability,* 19 septiembre de 1931. Archivos SM, Provincia de Cincinnati, 1966, pág 1.

[20] RAHNER, Karl, ST, *op cit,* pág

[21] LOHRAMP, N., *op cit,* pág 209.

[22] GHIDOTTE, Giuseppe, SM, "La consacrazione monfortana", *Teología e Pastorale,* Messaggero, Padova, 1959, pág 150.

[23] GHIDOTTE, Giuseppe, SM, *op cit,* págs 152-155. Cf también los dos excelentes trabajos de F. FRANZI: "Consecration to Mary according to St. Louis Mary of Montfort", *Alma Socia Christi,* Acts of the Mariological Congress of 1950, vol VIII, 149 ff, *y María Educatrice della* Chiesa, Centro Mariano Montfortano, 1968.

[24] POMPEI, P. A., ofm Conv, "Fondamenti teologice della consacrazione a Maria", *Teología e pastorale della consacrazione a Marca,* Messaggero, Padova, 1969, págs 49-55. Cf también CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium,* nn 52, 54, 62.

[25] LEBON, Henri, SM, *op cit,* pág 35 (nota a pie de página).

[26] Dice esto explícitamente en una serie de notas en "Société de Marie et les príncipes de sa constitution", EF, I, n 90.

[27] *Ibid,* n 4, EF I, n 93.

[28] EF I, n 93.

[29] Notes pour la direction des religieux vivant dans le monde, note a, EF I, n 92.

[30] Ibíd, n 92.

[31] Ibíd, n 92.

[32] Ibíd, n 92.

[33] VERRIER, Joseph, SM, "Letter to Retreat Masters of 1839: analysis of content and style", *The letter and the Spirit,* ed. por T. Stanley, SM, Dayton, 0H, 1980, p 21.

[34] *Manuel du serviteur de Marie,* Sección inmediatamente posterior al Prefacio. Cf EF III, n 140.

[35] *Escritos marianos,* vol 2, nn 752-753, ed. por ARMBRUSTER, Jean-Baptiste, SM.

[36] RONDET, H., SJ, "The Apostolate and Consecration to Mary", *Marean Library Studies,* Dayton, 1965 (n 115, abril, 1965, pág 7).

[37] Comentario de LEBON, Henri, SM en "The Vow of Stability and Consecration to Mary", págs 28-29.

[38] RONDET, H., SJ, *op cit,* pág 1.

[39] "Notes d'instructions sur la sainte Vierge", págs 16-20 como se citan en EF I, n 122.

[40] EF I, n 127 ss. El autor destaca la conducta del padre Chaminade en relación con las Hijas de María y cómo le gustaba llamar a María "Protectora de nuestra Compañía". Después explica minuciosamente la confianza del Fundador en todas sus fundaciones, especialmente en las dificultades de 1830 y en las delicadas negociaciones con el gobierno, tanto como en los aún más delicados trámites con la Santa Sede en relación con la Compañía.

[41] *Carta a Mlle Belloc,* abril de 1809, citada en EF I, n 127. Retiro de 1822, octava instrucción. M.S. de Burdeos, citado en EF I, n 126.

[42] Retiro de 1822, octava instrucción. M.S. de Burdeos, citado en EF I, n 126.

[43] EF I, n 131.

[44] *Escritos marianos 2, n* 75, ed. por ARMBRUSTER, Jean-Baptiste SM.

[45] *Ibíd,* n 81.

[46] *Société de Marie: principes de sa constitution et ses réglements* (citado en EF, II, n 470).

[47] CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* enfatiza la misma idea (nn 36 y 44). Cf también *Decreto sobre las Misiones,* n 18 *y Gaudium et Spes,* n 14.

[48] LOHKAMP, N., *op cit,* pag 209.

Consagración religiosa

Al Konsekration in Orden • *Fr* Consécration religieuse • *Ing* Religious consecration • *It* Consacrazione religiosa • *Jap* Shudósha no Hôken

1 Análisis

El texto italiano de la *Regla de Vida* emplea seis veces los términos "consagración-consagrado". En una ocasión se trata de un simple enunciado (RV 2,4); en otra, de la cita de un texto del Vaticano II[1], recogido casi literalmente en el Nuevo Código de Derecho Canónico[2].

Los artículos 1 y 14 de la *Regla de Vida* emplean casi las mismas palabras; el artículo 14 dice: "Para consagrarnos a Dios... hacemos profesión pública de los consejos evangélicos... "El artículo 1 especifica más aún: los religiosos marianistas, "... para tender juntos a la perfección de la caridad, se consagran personalmente a Dios por la profesión de los consejos evangélicos y se ponen al servicio de la Iglesia".

Tal como está redactado, este artículo parece que pone al mismo nivel, con vistas a la consecución de la caridad, la consagración a Dios y el estar al servicio de la Iglesia. Puede ser solamente una manera un tanto imprecisa de presentar los dos aspectos de la caridad: el amor a Dios y el amor al prójimo. A no ser que se haya querido expresar la idea del Vaticano II: "Los consejos evangélicos, por medio de la caridad a la cual conducen, unen de manera especial a aquellos que los siguen a la Iglesia y a su misterio"[3]. Esta idea, recogida casi literalmente, está desarrollada casi al pie de la letra en el nuevo Código de Derecho canónico[4].

El art 14 de la *Regla de Vida* dice: "Para consagrarse a Dios con vínculos sólidos y estables hacemos profesión pública de los consejos evangélicos...". Aquí, el fin de la consagración parece estar limitado a la estabilidad en el compromiso. Puede ser que la estabilidad esté referida solamente al hecho de que la profesión es pública.

El art 13 también se expresa de una manera imprecisa: "Los religiosos laicos viven su entrega (=consagración) a Dios y a los valores del Evangelio...". Teniendo en cuenta el contexto, parece

bastante claro que el término "consagración" es usado con dos acepciones diferentes: la primera se refiere a la consagración formal a Dios; la segunda, como se ve poco después, se refiere a la acción de los sacerdotes y de las comunidades marianistas, indicando más bien la "dedicación" a aquellas actividades que testimonian los valores del Evangelio y que a su vez derivan de la verdadera "consagración".

En la *Regla de Vida* se encuentran otras expresiones que pueden estar relacionadas con los elementos de la "consagración religiosa" pero se refieren, más bien, al concepto de "profesión religiosa" de "vocación"... que al de "consagración" propiamente tal. Se pueden mencionar, por ejemplo: seguimiento de Cristo donación total etcétera.

2 Síntesis doctrinal

1) El concepto de "consagración" tal como nos lo ha transmitido el AT, era ya conocido por las religiones paganas, incluso las más primitivas; se puede decir que deriva de la religión natural.

Podía hacer referencia a lugares, objetos, personas, actos, palabras etcétera y comportaba siempre un doble elemento, a menudo ratificado por un rito (el propio del AT era la unción): el primer elemento implica la separación más o menos rigurosa de lo "profano"; el segundo, la dedicación exclusiva al servicio de lo "sagrado". Así la "profanatio" llegaba a ser *sacrilegium,* delito que siempre era considerado, incluso por las leyes civiles.

2) El cristianismo ha aceptado no sólo el concepto sino también los términos que aún hoy siguen usándose.

Para el cristiano, la gran "consagración" es el Bautismo, "unción del Espíritu Santo" (1Jn 2,20 y 27). En un cierto momento fueron los mismos teólogos los que negaban, incluso, que se pudiese hablar de "consagración" fuera de la bautismal. La Iglesia, sin embargo admite que existen legítimamente otras "consagraciones" las cuales derivando de la bautismal, tienen sus propias características. Tal es el caso de la consagración atribuida a la profesión religiosa: "... una consagración del todo especial, que tiene sus raíces más profundas en la consagración bautismal siendo su expresión más plena"[5]. En ella se encuentran en efecto los dos

elementos propios de toda "consagración": "Los religiosos muertos no sólo al pecado sino también al mundo viven sólo para Dios"[6].

3) El padre Chaminade insiste mucho sobre el estado de consagración formal del religioso acompañado de los elementos constitutivos ya mencionados: "La profesión religiosa debe ser considerada como una especie de consagración, por la cual el religioso es destinado únicamente a usos santos y a la gloria del Señor y de su augusta Madre"[7]. Y aun, de una manera más explícita, en las Constituciones de 1839, dice: "Como los cálices destinados al servicio y al culto de Dios no pueden ser empleados en otros usos sin profanación, así el religioso... "[8], y cita implícitamente a Casiano.

Probablemente "el tercer fin de la SM"[9], "preservar del contagio del mundo"[10] a los religiosos, proviene de una interpretación rigurosa del primer elemento de la "consagración", más que de una cierta mentalidad jansenista tal como algunos bastante a la ligera han sostenido.

4) La *Regla de Vida* actual no da una definición, ni enuncia la noción de "consagración" ni siquiera menciona explícitamente sus elementos constitutivos: probablemente presupone estas cuestiones. Sólo el artículo 1, presentando como fin de la consagración "la perfección de la caridad" nos indica muy vagamente, el segundo elemento es decir el estar dedicados exclusivamente al servicio de Dios.

No aparece nunca, en nuestra *Regla de Vida,* el otro elemento esencial de la "consagración": la separación de lo que es "profano" en nuestro caso, la separación del "mundo" según la clara distinción que hace el Señor (Jn 14,17; 15,19; 17,16, etc.) y repite San Juan (Jn 2,15-16, etc.). Es cierto que la *Regla de Vida* dice que "recordamos la advertencia del Señor de permanecer vigilantes, para que los criterios, los ejemplos y las costumbres del mundo no empañen ni debiliten la fuerza de su palabra" (RV, art 11), lo cual, como se deduce del contexto que sigue, se refiere al peligro de debilitar la fuerza del testimonio y de la eficacia apostólica. El artículo 43 trata de las "relaciones de la comunidad con su medio ambiente" como un medio de apostolado, pero aconseja "reservar ciertos espacios" para respetar "la intimidad de los religiosos". Por tanto, en la *Regla de Vida,* la separación del mundo está presentada como una necesidad para la eficacia apostólica y no (o

quizá muy indirectamente) como un constitutivo ontológico de la consagración.

3 Conclusión

Se puede concluir diciendo que nuestra *Regla de Vida* presenta la consagración religiosa con conceptos más bien genéricos sin especificar el grado, el tipo y los elementos particulares de la misma como hacen sin embargo los Documentos del Concilio Vaticano II y aún más, el padre Chaminade siguiendo toda la tradición monástica y teológica precedente.

Probablemente, la *Regla de Vida* presupone estas nociones como bagaje de nuestra espiritualidad... Se puede pensar también que en el momento de la elaboración de la *Regla de Vida* predominaba la tendencia teológica de la que se ha hablado antes, la cual reservaba el término "consagración" exclusivamente al Bautismo...

Todo esto podrá ser aclarado cuando se haga un estudio sobre el origen y la elaboración de los artículos de la *Regla de Vida*.

Luigi Favero SM

Traducción del italiano

Rafael Eguiluz SM

Consagración religiosa (- Bautismo, Consagración marianista, Chaminade, María, Sacramentos)

---

[1] LG n 45

[2] CIC, 574, 1.

[3] LG n 44

[4] CIC, 573, 2.

[5] PC n 5; cf LG n 44.

[6] LG n 44. ED, II, pág 157, n 352

[7] ED, II, pág 157, n 352

[8] Constituciones, 1839, art 330.

[9] Constituciones 1839, art 3.

[10] EF, II, n 1001 SS.

Chaminade

Al Chaminade • *Fr* Chaminade • *Ing* Chaminade • *It* Chaminade •*Jap* Chaminade

No se trata de volver una vez más a no ser por alusión sobre la vida y obras del venerable siervo de Dios Guillermo José Chaminade. Quienes utilicen el DRVM saben dónde hallar los detalles que a este respecto les puedan interesar. Nos limitaremos a subrayar brevemente las ideas clave que han inspirado a nuestro Fundador que explican su actividad y que son como las consignas que nos ha dejado.

1 Necesidad de someter a revisión una pastoral inadecuada

Cuando empieza el siglo XIIX, diez años de violenta revolución algunos de ellos de sistemática descristianización y de persecución sangrienta no solamente han cambiado en Francia la forma de gobierno sino también que han modificado profundamente la sociedad el clima de vida cristiana las condiciones de la evangelización.

1.1 *La antigua cristiandad* Antes como en todos los países de la antigua cristiandad, la Iglesia había mantenido durante siglos la organización y métodos que ella misma se había dado cuando los franceses compartían la misma fe y en conjunto se ayudaban mutuamente en la práctica de su religión y moral.

A pesar de la secuela de las reformas protestantes, de la influencia racionalista de los filósofos enciclopedistas del número de los no creyentes de los malos cristianos oficialmente la nación permanecía fiel a Cristo.

El catolicismo era la religión del Estado. El clero religiosos y religiosas gozaban del aprecio de la gente. En el marco de las muy numerosas parroquias, la pastoral de mantenimiento y de cultura, apoyada por las diversas pequeñas asociaciones de piedad aseguraba de manera tranquila la transmisión de la fe de generación en generación. La vida cristiana se veía facilitada y respaldada por la vida social y política.

No fue éste el caso después del seísmo revolucionario. El edificio social y político levantado por los innovadores en lugar del que han demolido es de inspiración puramente humana sin referencia alguna a Dios ni a ninguna clase de vida futura.

La generación surgida durante la tormenta fuera de la Iglesia, es de mentalidad pagana. Toda familia, profesión, gobierno, estado civil negocios leyes... es laico pagano. El Concordato ha restablecido la jerarquía católica diócesis parroquias, pero diócesis y parroquias no son sino circunscripciones administrativas y marcos jurídicos. Los creyentes son, en las parroquias individuos mezclados con una masa indiferente u hostil. Sin influencia en la vida colectiva alejados de los puestos de mando. Los parroquianos no se conocen. No se sienten solidarios. No se ayudan mutuamente. Sólo ocasionalmente se codean unos con otros.

No forman cuerpo. Se les considera como últimos representantes de una especie a extinguir. La religión parece como un anacronismo y son muchos los que no ven el culto sino un conjunto de ritos supersticiosos cuya desaparición anuncian como algo próximo.

El mal, la causa de los males es el aislamiento. Para vivir la vida cristiana uno solo con perseverancia hace falta haberla vivido ya antes de verdad.

No sin razón el Señor había dicho: "Cuando varios se reúnen en mi nombre para orar. Yo estaré en medio de ellos".

Si en el curso de unos siglos, la fe cristiana conquistó el mundo grecorromano fue porque haciendo abstracción del factor sobrenatural los primeros cristianos formaron comunidades fraternas en las que una cálida atmósfera y la amistad cordial despertaban el fervor de unos sostenían la debilidad de otros y curaban con solicitud todas las heridas y las caídas individuales; porque los cristianos de los primeros siglos constituyeron masas imponentes que atestiguaban el valor del cristianismo con la autoridad de los hechos.

Donde los predicadores del Evangelio no llegaron a formar comunidades vivas las conquistas se han limitado a unos pocos individuos y pocas conversiones han sido duraderas. De la misma suerte, cuando en un grupo de cristianos se han relajado los vínculos comunitarios ha desaparecido el fervor dando paso a una progresiva indiferencia.

1.2 *Recristianizar Francia* Sin duda, hacen falta sacerdotes para recristianizar Francia: nunca habrá de más. Sin duda también hay que formar apóstoles laicos. Muchos. El mayor número posible.

Pero, antes que nada hay que evaluar la pastoral tradicional sustituyéndola por una pastoral de misión a base de verdaderas comunidades cristianas en las que los cristianos se sientan como en casa y unidos comunidades en que los miembros se conozcan, se estimen se ayuden fraternalmente a vivir en este mundo y a preparar su eternidad comunidades subdivididas en grupos en los que pueda desarrollarse una genuina intimidad y que puedan también presentar grupos de católicos, porque el catolicismo que convence no es el practicado por unos pocos sino el que se vive con convicción por la masa más aún comunidades cuyos miembros no precisen ser especialistas en propaganda sino en las que todos han de ser valientemente cristianos y en cuyo interior la ascensión cristiana se lleve a cabo sobre todo por contagio del bien ya que el catolicismo que convierte no es el que exponen los libros ni el que se predica, sino el que se vive eficazmente.

1.3 *Comunidades vivas* Se precisan comunidades vivas que convenzan y abran brecha en una sociedad que ha vuelto a caer en el paganismo. Hacen falta comunidades vivas para sostener a los neófitos; para edificar y santificar. Es algo primordial.

Precisamente nuestro venerable Fundador después de obtener el título de Misionero apostólico ha querido llevar a cabo este programa haciéndose apóstol de las antiguas Congregaciones marianas que renueva.

Las antiguas agrupaban cultivaban lo más distinguido. Las nuevas, además, han de trabajar contra la indiferencia y multiplicar los cristianos. Las antiguas reclutadas entre los buenos cristianos no imponían a sus prosélitos sino la única preparación necesaria para formarse en la vida de la Congregación. Las nuevas proponiéndose aumentar el número de cristianos y abrirse a toda sincera buena voluntad necesitan un catecumenado para despaganizar, progresivamente sin choques ni impaciencias a los neófitos. Las antiguas que eran como una especie de terceras Ordenes seculares trabajaban en pequeños grupos homogéneos y discretos. Las nuevas en misión permanente han de presentar públicamente unidos sin confusión, a cristianos de toda edad de

toda condición. Las antiguas completaban la labor parroquial. Las nuevas preparan ante todo para la labor parroquial.

De hecho, la Congregación de Chaminade es esencialmente una comunidad dinámica y conquistadora, muy humana y muy sobrenatural, exigente para los antiguos miembros indulgente para los nuevos. Una comunidad en la que cada cual se siente a gusto; en la que todos ponen en común sus medios de vida divina en que todos se ayudan mutuamente en la salud y en la enfermedad en la que el culto la instrucción las obras de caridad se adaptan a la edad de cada uno en la que los contactos no se reducen únicamente a los Oficios religiosos sino que se realizan frecuentemente en muy diversas ocasiones: en la capilla, en la biblioteca, en las salas de juego en los caminos que se recorren en grupo en la casa de campo que se apetece por el recogimiento.

Hay una rama masculina y una rama femenina. Cada una se divide en dos: la de la juventud y la de la edad madura. A su vez, las ramas se segmentan en fracciones con el fin de respetar las condiciones sociales y responder así mejor a las costumbres e intereses de cada una. Hay un grupo particular para los niños de doce a dieciséis años. Hay una clase de preparación para iniciar en las costumbres de la comunidad.

Hay un catecumenado, verdadera comunidad de umbral en que las almas se instruyen en las verdades fundamentales del cristianismo e insensiblemente van desprendiéndose de sus costumbres paganas hasta el día en que puedan comulgar. Se hace cargo de la organización un equipo de laicos, una elite. El director es el alma, el padre de todos.

¿Quién podría decir lo que hubiese sido la historia de Francia, en el siglo XIX, si se hubiese escuchado la voz de Chaminade? ¿Si el país se hubiese llenado, como él deseaba, de comunidades cristianas, fervorosas, irradiantes y contagiosas?

2 Un precursor de consagraciones en el mundo

A los catorce años, bajo la dirección de su hermano Juan Bautista, antiguo jesuita, Chaminade había emitido votos privados de pobreza, castidad y obediencia adaptados a su situación de seglar, y observó estos votos toda su vida.

Nada de extraño que dirigiese por el mismo camino a los miembros más generosos de sus Congregaciones.

"Los congregantes de cualquier edad y sexo, leemos en sus notas, pueden ser orientados a la más alta perfección por la práctica de los consejos evangélicos". Y también: "El estado religioso formado en la Congregación no es sino la manera más perfecta de cumplir en toda su extensión la consagración a la Santísima. Virgen. La devoción a la Santísima Virgen lleva a la práctica de los consejos, mientras que el simple congregante sólo tiende a Jesucristo por medio de la Santísima Virgen por la práctica de los preceptos".

"Cada religioso se aplica a su situación temporal cumpliendo sus deberes, pero siempre bajo la obediencia: no porque su situación temporal dependa del superior ni en cuanto a su cambio ni en cuanto a su extensión ni en lo referente a su naturaleza, sino en la manera de cumplirlo. El estado del religioso no es competencia de la obediencia, sino la persona del religioso que lleva a cabo su trabajo. Nadie guardará nada ni usará nada ni aumentará su fortuna sino bajo el control de la obediencia."

La experiencia de varios años demostró que este voto se pudo cumplir sin inquietar las conciencias y con gran provecho espiritual, tanto para las personas que lo hicieron como para quienes fueron objeto de un celo guiado por la obediencia.

En cuanto al voto de castidad, "no se extiende sino a lo que la virtud de la castidad prohíbe. Se peca contra la castidad por pensamientos palabras acciones: lo que comprende los malos deseos las conversaciones licenciosas y obscenas la lectura de novelas y de todo libro peligroso las canciones que pueden enervar el corazón e inspirar el vicio de la impureza, los espectáculos los saraos las reuniones mundanas los bailes, la vida muelle y sensual el consumismo el lujo los adornos rebuscados el deseo de agradar la inmodestia en los trajes la relación demasiado familiar con personas de otro sexo. El voto prohíbe asimismo ocuparse del matrimonio y atender personalmente cualquier propuesta".

A partir de 1812, varias jóvenes emitieron de esta forma votos temporales que renovaban en intervalos señalados por su director. Es lo que él pudo comunicar el 30 de agosto de 1814 a la futura fundadora y primera superiora de las Hijas de María Inmaculada: "Varias jóvenes viven como religiosas, hacen votos, llevan debajo de sus vestidos ordinarios un hábito religioso. La mayoría de los jefes

formaban parte de esta asociación religiosa. Los congregantes desconocen su existencia."

"Dios todopoderoso y eterno decían estos consagrados seglares al comprometerse, hago voto y prometo a vuestra divina majestad y a vos, señor Director y a vos Madre mía que representáis a Dios castidad y obediencia durante el tiempo de tres meses y bajo la dirección de la obediencia que prometo, trabajaré en cuanto de mí dependa en la multiplicación de los cristianos...".

En aquella época sucedía poco más o menos lo mismo entre los jóvenes, pues el padre Chaminade, por una parte, escribió: "Aunque, hasta ahora, me he ocupado habitualmente de todos los grupos de la Congregación, sin embargo he cuidado más el de los jóvenes..." (8 de octubre de 1814). Por otra parte, sabemos por varias fuentes que dos congregantes, Juan Bautista Bidon y Antonio Cantau, hicieron votos varios años antes de entrar, en 1817, en la fundación de la Compañía de María. También sabemos que el día de Pascua, 14 de abril de 1816, quince jóvenes se habían agrupado en estos términos: "Nos imponemos un reglamento de vida, cada uno según sus necesidades, pero con cuatro artículos comunes: 1.° comunión quincenal; 2.° meditación diaria; 3.° examen de previsión, cada mañana; 4. examen de conciencia cada tarde. Tomamos como empeño el formar cada uno a un alumno en el verdadero espíritu del cristianismo. Sometemos nuestro reglamento de vida la dirección de nuestro alumno y las demás obras de celo que podamos emprender a nuestro común director haciendo en sus manos voto de obediencia por unos tres meses en lo referente a todo esto".

Como confirmación, podemos citar aun lo que Marc Arnozan escribía a la Congregación del seminario menor de Auch en 1826, declarándose "consagrado desde hace doce años completos a la congregación".

"Hace muchos años quiso la Reina del Cielo darme a conocer su deseo de que renunciase al mundo para dedicarme por completo al desarrollo de la Congregación que le está consagrada. Su invitación fue para mí como una verdadera orden. Me retiré del todo de mis asuntos abandoné mi negocio para entregarme sin distracción al cuidado de mi salvación y de la salvación de mis hermanos."

Incluso el prudente director concebía para los casados la posibilidad de un estado de perfección... "En el estado de hombres y

mujeres hizo notar no habrá votos propiamente dichos, sino una renovación de las promesas del bautismo ratificadas en el sacramento de la confirmación de las que se hará profesión solemne y auténtica pero secreta a causa de los demás congregantes. Habría inconveniente que pareciese que hacen más. Basta con que hagan mejor".

Estos ensayos de vida religiosa en el mundo no eran institutos seculares en el pleno sentido de la palabra. Eran algo así como esbozos, como el pequeño grano de mostaza que encierra en potencia abundante desarrollo.

3 Fundador de nuevas congregaciones religiosas

3.1 *Papel de la vida religiosa en el mundo* "He creído ante Dios, que había que fundar dos nuevas congregaciones: una de vírgenes otra de jóvenes".

Para apropiarse de los bienes de la Iglesia en Francia, la Revolución suprimió todas las órdenes religiosas y todas las congregaciones llamadas seculares. El Concordato negociado entre la Santa Sede y el Gobierno en 1801, no se ocupó de la vida religiosa.

A los ojos de nuestro venerable Fundador este hecho constituía una situación violenta y anormal. "La vida religiosa, explicó un día es al cristianismo lo que el cristianismo es a la humanidad. No puede perecer en la Iglesia, como la Iglesia no puede perecer en el mundo. Sin los religiosos el Evangelio no tendría en ninguna parte una aplicación completa en la sociedad humana."

El pensamiento es claro. Quien lo expresa no quiere decir que los religiosos son necesarios por la actividad que desarrollan los laicos pueden ejercerlas tan bien como ellos y a menudo con medios más eficaces. Tampoco piensa que no pueda ser vivido el Evangelio en su plenitud fuera de una institución canónica abierta sólo a un grupo escogido. Los laicos canonizados por la Iglesia demuestran lo contrario.

Lo que afirma este hombre que nunca habló a la ligera es que en el seno de la Iglesia cuyos miembros han de hacer todos honor a

su bautismo y están llamados a la santidad viviendo el Evangelio cada uno según su condición y estado es necesario que para sostener el celo y el valor de los cristianos, para demostrar a todos los hombres que el Evangelio no pide imposibles para recordarles constantemente la existencia del más allá haya una institución visible en la que unos voluntarios se obliguen y se apliquen a la vista de todos a vivir de manera estable en la búsqueda intensiva del contacto con Dios y a practicar desde el día de su compromiso hasta el de su muerte incluso lo que parece más duro a la naturaleza humana: la castidad absoluta el sacrificio de toda propiedad personal, la inmolación de la libre disposición de sí. Cuanto más existan en el mundo estos islotes de tendencia radical a la vida evangélica más crédito tendrá la Iglesia y más valor tendrán los cristianos para vivir su cristianismo.

3.2 *El estado religioso en la Iglesia* Concebido y comprendido así, el estado religioso debe durar tanto tiempo como la Iglesia. Si llegase un día en que la sociedad tomase a su cargo todas las obras y actividades en que los religiosos han tenido la iniciativa en el pasado, no por eso éstos habrán perdido su razón de ser. Al contrario, estarán menos expuestos a engañarse a sí mismos y su misión libre de toda ambigüedad se comprenderá mejor porque la razón esencial de su existencia en la Iglesia no consiste en hacer lo que otros pueden hacer sino sencillamente en ser religiosos en tratar de encarnar el Evangelio y por su género de vida distinto de la vida común en confirmar a los creyentes en su fe e interpelar a los no creyentes. Evidentemente esto supone religiosos dignos de su misión.

3.3 *Un verdadero cuerpo religioso* Sobre esta roca se han fundado el Instituto de Hijas de María Inmaculada en 1816 y la Compañía de María en 1817.

"Nunca he comprendido que vos y vuestras queridas compañeras hayáis querido ser religiosas a medias", escribe Chaminade el 1 de junio de 1816 a la venerable M. María de la Concepción, fundadora de las Hijas de María. "Desde las primeras entrevistas leemos en el informe de la fundación de la Compañía de María se estableció como principio que se trataba de un verdadero cuerpo religioso en todo el fervor de los tiempos primitivos."

Religiosos y religiosas marianistas están todos en misión y su deber fundamental consiste en dar un mentís con su vida a cuantos presentan el cristianismo como algo anacrónico.

¡Desgraciados quienes dejen penetrar el relajamiento en sus filas! ¡Desgraciada la comunidad que deje de ser un centro de fervor! ¡Desgraciado el religioso o la religiosa que no tienda a sera encarnación viva del Evangelio!

En las familias religiosas del venerable Chaminade todo profesor es un testigo de Cristo y la mediocridad equivale a una defección en el frente de combate.

Según las circunstancias estas familias pueden dedicarse a las más diversas actividades. Y si éstas son ocasión para ese testimonio ¿importa que se dé el testimonio en diversas situaciones?

A los ojos del Fundador la comunidad marianista constituye un grupo de misioneros dispuestos a emprender las mejores obras "para tomar al hombre desde su más tierna edad y no dejarlo sino en su muerte" para "llevarlo a la práctica sincera y pública de un verdadero cristianismo".

Guiados por la obediencia pueden unos ejercer el ministerio parroquial si son sacerdotes otros dedicarse a la predicación y a la catequesis otros dirigir escuelas otros agrupar a los fieles en asociaciones de piedad o de acción católica organizar otros retiros otros sencillamente dar ejemplo con su vida.

La multiplicidad de obras amplia el campo del apostolado la unidad de mando coordina los esfuerzos de cada uno y de todos.

Religiosos y religiosas interpretan fielmente el pensamiento de su Fundador si en la diversidad de sus empleos se dan cuenta de que para el triunfo del cristianismo importa menos la naturaleza de su ocupación que la manera cómo ellos la atienden.

4 Ardiente protagonista de la educación cristiana

"No exagero si digo que renunciar al apostolado de la educación bajo sus más variadas formas equivale a renunciar a la evangelización del mundo." Esto que ha declarado formalmente el padre Peter-Hans Kolvenbach Prepósito general de la Compañía de Jesús en una entrevista concedida al semanario italiano Familia

cristiana en noviembre de 1987, lo ha dicho y repetido toda la vida de nuestro Fundador.

Si contaba con las congregaciones para mantener a los adultos y demostrar que el catolicismo no es una institución envejecida ponía su esperanza en la educación cristiana de los niños para multiplicar cristianos y rehacer una sociedad cristiana.

Su primera formación en Mussidan fue la de un educador: produjo sus frutos.

4.1 *En Burdeos* La ciudad de Burdeos fue la primera beneficiaria. Cuando regresa de España no hay nada. "Los niños del pueblo -dice un contemporáneo- recorren los barrios en tropas indisciplinadas ultrajan a los ancianos insultan a los transeúntes entregándose en el puerto a su habitual pillaje...".

El 2 de enero de 1801, todavía sin publicar el Concordato, se abre una clase semigratuita. Seis meses más tarde son dos. En 1808 llegan a ocho, frecuentadas por 800 alumnos.

¿Cómo se llegó a este resultado? Desde el 1 de mayo de 1801, dos congregantes Luis Lafargue y Guillermo Darbignac, se ponen a disposición de Chaminade para la instrucción y educación de niños pobres. Abren su escuela y viven religiosamente. En 1805 su guía les pone en relación con el hermano Frumencio, vicario general de los Hermanos de las Escuelas Cristianas que acaba de instalarse en Lyon. Tras esta diligencia, dos religiosos vienen a Burdeos, el año siguiente, para ponerse en relación con Darbignac y Lafargue, que serán los Hermanos Paulino y Eloy.

El 3 de julio de 1806 la municipalidad de Burdeos decide restablecer las escuelas que el Instituto Lasaliano dirigía en cuatro barrios de la ciudad antes de la Revolución. Hacen falta cuatro nuevos maestros. El noviciado de Lyon no puede suministrarlos. No importa. Se abrirá un noviciado en el mismo Burdeos. El Hermano Paulino tras algunas lecciones del Hermano Serafin, su director asumirá la formación de los novicios.

Chaminade se encarga de buscar buenos reclutas y de asegurar la atención espiritual.

El Hermano Frumencio acepta. Se abre el noviciado en 1807. Al año siguiente funcionan las clases previstas mientras que seis novicios, "jóvenes piadosos y fervorosos, parecen se nos dice, más ángeles que hombres".

Aumenta más aún la comunidad, y a principios de 1810, después de buscar en vano en la ciudad una casa un tanto aislada Chaminade acoge el noviciado en su propia casa de campo de Saint-Laurent, a veinte minutos de las escuelas.

Unos años más tarde, cuando el nuevo Superior general lo traslada a Toulouse para instalar una casa regional cuenta con doce novicios y en Burdeos el Hermano Serafín agrupa en torno suyo nueve religiosos maestros y un religioso lego.

4.2 *Por toda Francia* Como en Burdeos ocurre también en otras partes. El ardiente misionero ha dicho hablando de otra ciudad: "¿Qué medios podemos tener para renovar la ciudad si descuidamos la educación de la generación que viene del mayor número de individuos de la ciudad?"

En 1825, la Compañía de María era reconocida por el gobierno como asociación de caridad especialmente dedicada a la primera enseñanza. Por este tiempo las Hijas de María tenían escuelas en Agen en Tonneins y en Condom. Pero ¿cómo atender a todos los niños de Francia con pocos religiosos? Aun cuando estos últimos se multiplicasen nunca bastarían para estar en todas partes. Hay una solución: las escuelas normales. Formando bien a los maestros éstos a su vez formarán bien a las generaciones venideras.

Y nuestro sexagenario teme dejar pasar la ocasión. Se da prisa. Inaugura cursos abre establecimientos especializados estudia programas, negocia con los rectores, los obispos, prefectos, escribe circulares, lanza prospectos. Y hasta apremia al ministro a quien se atreve a presentar un plan de conjunto para toda Francia.

A este propósito dice: "Éste es mi plan. La clase del pueblo es más de las tres cuartas partes de la población de Francia; por tanto el medio que ofrezca a la generación que viene una verdadera educación, cambiaría en su mayor parte el espíritu y las costumbres de Francia".

Añade: "No afirmamos que no haya otros medios de reforma. La Compañía los tiene, pero señala que se trata de uno de los mayores y más rápidos por eso se dedica especialmente a la primera enseñanza".

4.3 *Una Compañía que iba por delante* El historiador G. Goyau lo señaló: "En la colaboración que se vislumbra entre la joven Compañía y el Gobierno de la Restauración la Compañía era la que

iba por delante y la que empleando en la instrucción primaria algunos métodos de progreso obligaba moralmente a las autoridades universitarias a seguirla y a ayudarla".

En 1830, cuando la Revolución de julio paralizó bruscamente el plan, la Compañía de María dirigía dos escuelas normales oficiales: una en Saint-Remy para los departamentos de Haute Saóne y del Doubs, otra en Courtefontaine para el departamento del Jura además estaba en trato para la apertura de semejantes establecimientos en varios puntos de Francia.

Sabemos que en sus primeros pasos, cuando al principio no había tenido presente sino "la educación de la clase media" había sido orientada por la Providencia hacia la enseñanza secundaria. Hombre de fe atento a las señales de los tiempos Chaminade había dado su aval declarando: "La enseñanza no es sino el medio que empleamos para cumplir con nuestra misión es decir para introducir por todas partes el espíritu de fe y de religión y multiplicar cristianos".

5 María es inseparable de Jesús

5.1 *Papel de María en el cristianismo* Para el venerable Guillermo José Chaminade, María no es en el cristianismo un adorno. Por voluntad de Dios ocupa en el mismo un lugar aparte. El mismo decreto divino al decidir la Encarnación del Verbo, predestinándola para la Maternidad divina y para una plenitud de gracia y de gloria proporcionada a dicha dignidad la asoció al mismo tiempo más íntimamente que a nadie a la obra de la redención y santificación de su Hijo.

No es sencillamente la Madre de Jesús. Es el auxiliar semejante a Él para cooperar libremente con el de modo muy subordinado pero real en la regeneración de la humanidad.

Es la mujer prometida que "habría de tener su parte de cooperación en la destrucción del imperio del demonio y en el establecimiento del reino de justicia en la tierra".

Es la Esposa de su Primogénito para ser la nueva Eva con Él nuevo Adán Madre y Mediadora titular de la Humanidad rescatada.

De hecho, habiendo recibido, en la Anunciación, luces especiales "un nuevo estado de gracia" que la situaba en estado de

"penetrar en las operaciones interiores de su Hijo, de imitarlas de experimentar en sí cuanto Jesús experimentaba en Él llegando a ser así su copia fiel" Ella ha vivido, desde entonces todos los misterios de nuestra salvación compañera del Redentor en cuantos actos han desembocado en la formación de la Iglesia Cuerpo místico de Cristo. En la cruz al proclamarla Madre de los hombres Jesús le entregó "el tesoro de bendiciones adquirido por su sangre".

No basta pues decir que María es en el orden sobrenatural Madre de la humanidad regenerada como Eva es en el orden natural la madre de todo el género humano.

La santísima Virgen es Madre en particular de cada predestinado de cada elegido. El bautizado le debe su justificación el penitente su conversión el justo su perseverancia el bienaventurado su santidad. Desde la cuna hasta la tumba todo cristiano depende de María lo mismo que antes de nacer el hijo depende de su madre.

"Jesucristo ha dispuesto todo en la religión de manera que la Santísima Virgen ha participado y cooperado en todo." "Nadie puede ir al Hijo sino por María como nadie puede ir al Padre sino por el Hijo."

María, para nosotros en la Iglesia es tan inseparable de Jesús como en la familia la madre es inseparable del padre.

La devoción a María el recurso a María se impone a quien quiera vivir cristianamente como un medio normal se impone a quien pretenda alcanzar un determinado fin. No es posible ser cristiano separando a Jesús de María o a María de Jesús.

5.2 *La devoción mariana* Ciertamente no se trata de atribuir a María lo que no corresponde sino a Jesús. Si es necesaria para la salvación la mediación de María, no lo es ni en el mismo grado ni del mismo modo que la de Jesús. Sólo Él puede salvarnos. Y efectivamente nos salva. El sólo tiene palabras de vida eterna. Sólo de Él proviene cuanto necesitamos.

Pero "habiendo provisto abundantemente como padre a cuanto necesitamos para la vida de nuestras almas..., no quiere ejercer los derechos que derivan de la maternidad. María administradora de la gran familia distribuye todas las cosas según las necesidades las circunstancias y la fidelidad". Así lo ha querido la Divina Providencia.

La devoción mariana no se yuxtapone pues a las prácticas del cristianismo: las penetra. No constituye un elemento de piedad uno más entre otros necesarios o facultativos. Informa toda la vida cristiana se confunde con ella en todas sus manifestaciones es un atractivo uno de los más fuertes resortes psicológicos que nunca se altera sin dejar nunca de apoyarse en ella como sobre la única base sólida: *Ubique vitam christianam agimus ubique vitam agimus Mariae filiorum*.

Si "todos los elegidos son concebidos según el espíritu por la fe y el bautismo en las entrañas de la tierna caridad de María"; si María "con un amor inconcebible nos lleva siempre e coreo hijos pequeños en sus castas entrañas hasta que habiendo formado en nosotros los primeros rasgos de su Hijo nos da a luz como a Él" cada cristiano es hijo suyo en la medida en que tiene conciencia de la misión de María para con él y se comporta consecuentemente con Ella. De ahí el valor y el sentido de la consagración mariana.

5.3 *La consagración mariana* En la familia del venerable Chaminade, consagrarse a María es reconocer su lugar y su papel, su misión en la economía de la Redención y de la santificación de la Humanidad su dignidad trascendente de Madre de Dios, su supereminente santidad con todos los privilegios singulares que derivan de ello es creer que esta misión esta dignidad y esta santidad merecen un culto especial que no se sobrepasa sino por el que debemos a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo ponerse filialmente bajo su protección y su dirección para desarrollar en sí todos los gérmenes de vida divina procedentes de su fíat; obligarse a invocarla a honrarla a imitar sus virtudes a contribuir a la expansión de su culto en conformidad con los usos y costumbres de la congregación establecer alianza con Ella para ser ayudado por Ella y ayudarla en el establecimiento del Reino de Dios en la tierra.

Esta profesión de fe y este compromiso los renovaban dos veces al año los congregantes formados por el padre Chaminade pública y solemnemente precediendo la renovación de las promesas del Bautismo.

Más efectivamente y de manera más total aún esta consagración en el Instituto de Hijas de María Inmaculada y en la Compañía de María no es sino la misma profesión religiosa. Y en ellos, tal como el Fundador los ha concebido y fundado tal como han sido aprobados por la Iglesia el estado religioso es radicalmente un estado mariano. Ha sido declarado "propiedad de María" en el

momento de su fundación. Es fruto de la devoción a María. Ha sido formado en nombre suyo y "para su gloria". Nada en él se hace sino "bajo sus auspicios". Los superiores que reciben los votos son sus representantes cualificados como lo son de Dios. La donación implícita contenida en toda profesión religiosa se refiere así a Dios y a María a la vez.

Canónicamente, por la profesión el religioso se constituye en el estado de siervo de María como lo es de siervo de Dios. Su regla de vida expresión de la voluntad de Dios sobre él es también expresión de la voluntad de María. Y así el marianista y la hija de María Inmaculada son en todo el rigor del término "misioneros de María". Con su voto de obediencia se comprometen bajo pena de pecado, a ejecutar las órdenes que consideren, a justo título como expresión de las voluntades divinas y voluntades marianas. Al hacer voto de castidad se prohíben bajo pena de pecado toda falta de impureza contra la virtud de la religión porque están convencidos de que la profesión religiosa es una donación a Dios y a María.

Cuando hacen voto de pobreza, renuncian a cuanto puedan poseer y a toda esperanza de adquirir nada para ellos, entregando de antemano todo el fruto de su actividad humana a su Congregación porque ésta es la familia de María.

Y cuando, explicitando intencionalmente el compromiso inherente a toda profesión religiosa de perseverar en su estado de vida, pronuncian el voto de estabilidad hacen que su estado de vida y su consagración a María sean también tan "permanentes e irrevocables" como pueden hacerlo. ¿Puede haber una consagración mariana más total, más solemne mejor planteada? Hagan lo que hagan si se ajustan a su regla de vida honran a María y trabajan por Ella.

Nuestro venerable padre ha podido escribir: "Éste es el carácter distintivo y el aire de familia de nuestras dos congregaciones. Somos de manera especial auxiliares e instrumentos de la Santísima Virgen en la gran obra de la reforma de las costumbres, del mantenimiento y acrecentamiento de la fe".

Cuando al término de su larga vida el venerable Guillermo José Chaminade se durmió en el Señor no había llevado a cabo todos sus proyectos y no había tenido apenas éxitos. Sobre todo había abierto caminos y lanzado simientes. Dejaba dos sociedades

religiosas para que caminasen por sus huellas y continuasen su obra.

De hecho generaciones de religiosos y religiosas se han transmitido su mensaje hasta nuestros días. Esta herencia está en nuestras manos y la *Regla de Vida* puesta al día en 1983 nos da su inventario. Parece que encontramos en ella el eco de las preocupaciones de nuestro Fundador y las directrices que deben permitirnos serle fieles. Quiera Dios que de siglo en siglo, muchos y santos religiosos muchas y santas religiosas mantengan la proa en buena dirección *María duce.*

Puntos de referencia biográfica

1761 *(8 de abril)*	Chaminade nace en Perigueux en la calle Froide. Es bautizado el mismo día con el nombre de Guillermo, en la iglesia parroquial Saint-Silain
1771	Entre el seminario menor de Mussidan donde hace su primera comunión, es confirmado con el nombre de Guillermo José. Lo inicia en la meditación su hermano Juan Bautista, jesuita secularizado
1773	Viste la sotana
1775	Hace votos privados de pobreza, castidad y obediencia
1776	Terminados los estudios secundarios, es recibido como miembro agregado en la Congregación de San Carlos, encargada del seminario menor
1782 *(7 de abril)*	Sus padres instituyen ante notario para él y para su hermano Luis un título clerical
1783	Con motivo de una breve permanencia en París, se inscribe en el *Musée* de Paris como profesor de matemáticas en el Colegio seminario de Mussidan
1785	Es probablemente el año de su ordenación sacerdotal. ¿Dónde? No lo sabemos. Con sus hermanos Juan Bautista y Luis recibe del obispo de Perigueux el encargo de examinar los escritos de Suzette Labrousse
1788	Desde esta fecha lleva el título de Doctor en Teología
1789 (marzo)	Toma parte con su hermano Luis en la elección de diputados del clero para los Estados Generales que se reunirán en Versailles en mayo
1790 (mayo)	Adquiere un domicilio legal en Burdeos, en el n 8 de la calle Abadie
1791 *(10 de diciembre)*	Rehúsa prestar el juramento previsto en la Constitución civil del clero Adquiere la finca de Saint-Laurent, en Burdeos
1792 (5 de enero)	Se establece en Saint-Laurent. Se reúnen con él sus padres. Su hermano Luis emigra a España, embarcándose en Burdeos
1793	Ejerce clandestinamente su ministerio bajo la Convención
1795 *(31 de octubre)*	Tras la caída de Robespierre (17 de julio de 1794) se establece en la calle Sainte-Eulalie, n 14, y abre que oratorio en el que recibe la retractación de una cincuentena de sacerdotes constitucionales Presta sumisión al Gobierno
1797 *(11 de octubre)*	Como consecuencia del golpe de Estado del 18 Fructidor del año V (4 de septiembre), por considerársele un emigrado que ha regresado a Francia sin autorización, tiene que expatriarse. Se refugia en España Llega a Zaragoza con el padre Bouet. Se reúne con él su hermano Luis
1800 *(8 de diciembre)*	Borrado de la lista de emigrados, regresa a Burdeos con el título de administrador de la diócesis de Bazas. Encuentra un apartamento en la calle Arnaud-Miqueu, donde abre un oratorio Reúne a los primeros miembros de la congregación mariana, que será la base de su apostolado
1801 *(22 de marzo).*	Principio de la Misericorde. Aparece la *Colección de oraciones y prácticas para el culto de la purísima María,* prototipo del futuro *Manual del siervo de María* Obtiene el título de *Misionero apostólico*
1802 *(2 de enero)*	Dos congregantes, Lafargue y Darbignac, abren una escuela semigratuita
1803 *(2 de junio)*	El cardenal Caprara transfiere a la Congregación mariana las

	indulgencias concedidas antes de la Revolución, a la Congregación de Artesanos de Burdeos
(27 de junio)	Es nombrado canónigo honorario de la catedral
1804	Traslada la sede de su Congregación a la Capilla de la Magdalena
(12 de noviembre)	Es nombrado capellán de la Capilla de la Magdalena. Aparece la primera edición del *Manual del Siervo de María*
1806	Es nombrado superior eclesiástico de los Hermanos de las Escuelas Cristianas establecidos de nuevo en Burdeos para los que el año siguiente transforma Saint-Laurent en un noviciado que funcionará hasta su traslado a Toulouse en 1811
1808	Por intermedio de Lafon, entra en contacto con Adela de Trenquelléon
1809 *(17 de noviembre)*	Tras ser arrestado Lafon, es registrado su piso y se apoderan de sus papeles
(24 de noviembre)	Se suprime la Congregación mariana por orden de Fouché
1815 *(23 de junio)*	Es encarcelado en el Fuerte de Hâ
(25 de junio)	Como partidario de los Borbones, se le envía como medida administrativa a Châteauroux. Pero en vista de los acontecimientos, probablemente se detiene en Perigueux con su hermano Francisco
(Mediados de agosto)	Regresa a Burdeos. Mientras tanto, ha aparecido una nueva edición del *Manual del Siervo de María*
1816 *(13 de mayo)*	Compra el 11 de la calle de Lalande
(25 de mayo)	Adela de Batz de Trenquelléon y sus compañeras fundadoras del Instituto de Hijas de María Inmaculada se instalan en Agen, en el antiguo Refugio donde la señorita de Lamourous y luego el padre Chaminade las inician en la vida religiosa
1817 *(abril-mayo)*	El futuro padre Lalanne confía a Chaminade la decisión de abrazar un estado de vida semejante al suyo.
(25 de julio)	Chaminade recibe en Agen los votos de las Fundadoras de las Hijas de María Inmaculada
(2 de octubre)	En Burdeos cinco jóvenes congregantes se ponen a disposición del padre Chaminade para fundar una nueva congregación religiosa
1818 *(23 de junio)*	Chaminade compra el n 106 de la calle Croix de Seguey
(5 de septiembre)	Tras un retiro en Saint-Laurent, recibe los votos de los Fundadores de la Compañía de María
(24 de septiembre)	La Compañía de María se instala en Impasse de Segur, número 14
(9 de diciembre)	A nombre de Auguste Brougnon-Perriére, Chaminade compra el n 46 de la calle de Menuts: la Compañía se traslada allí
1819 *(5 de mayo)*	Chaminade compra el n 2, hoy n 4 de la calle de Lalande. En el transcurso del mes participa en la organización de una congregación mariana en Libourne
(25 de mayo)	Roma concede a la SM y las FMI algunos favores espirituales que Chaminade solicitara el 18 de enero precedente
(4 de julio)	La Congregación de la Magdalena se afilia oficialmente a la Prima Primaria del Colegio Romano
(29 de octubre)	El señor Estebenet cede a la SM su establecimiento contiguo al n 46 de la calle de Menuts. Enseguida el señor Auguste Perriére Brougnon abre el primer colegio marianista
(27 de diciembre)	Las FMI compran en Agen una parte del antiguo convento de los Agustinos para trasladarse allí
1820 *(11 de marzo)*	Las FMI compran en Agen otra parte del antiguo convento de los agustinos
(5 de junio)	Las FMI adquieren una casa en Tonneins para instalarse
(23 de agosto)	Chaminade se transforma en propietario de la iglesia de la Magdalena con sus sacristías
(6 de septiembre)	Las FMI se trasladan en Agen al antiguo convento de los agustinos

(7 de septiembre)	Bajo la dirección de M. Teresa Yannasch una comunidad va a tomar posesión de la casa de Tonneins
(27 de septiembre)	Chaminade adquiere el actual n 7 de la calle Canihac, en Burdeos así como el antiguo coro de las Madelonnettes
(18 de noviembre)	Chaminade compra una porción de terreno contiguo al número 106 de la calle de Seguey
(20 de noviembre)	Laugeay Armenaud y Mémein salen del noviciado de Saint-Laurent para ir a Agen a abrir la primera escuela primaria dirigida por la SM
1821 *(5 de enero)*	Chaminade compra la biblioteca del padre Cosne. En el transcurso del año aparece una nueva edición del *Manual del Siervo de María*
1822	Acepta la dirección del colegio de Villenueve-sur-Lot que confa al padre Collineau, ordenado sacerdote en 1819
(5 de diciembre)	Chaminade compra el n 3 de la calle Lalande, contiguo a la capilla de la Magdalena y desaparecido al abrirse el Cours Pasteur
1823 *(6 de febrero)*	Las FMI compran otra parte del convento de los agustinos de Agen
(16 de junio)	Por medio de David Monier, Chaminade compra al padre Bardenet el castillo y dominio de Saint-Remy (Haute-Saóne) a donde envía religiosos que irán abriendo poco a poco una escuela primaria un colegio de segunda enseñanza una escuela normal para maestros del Doubs y una escuela práctica de agricultura. En el transcurso del año se encarga de la escuela primaria comunal y de una escuela primaria privada en Villenueve-sur-Lot
1824	La SM se encarga de las escuelas comunales de colmar
(12 de junio)	Chaminade compra en Burdeos el hotel de Razac, en la calle de Mirail y traslada allí el pensionado de la calle Menuts
(16 de julio)	Chaminade instala a las FMI en Condom
(17 de julio)	Dejando en Agen únicamente el noviciado de hermanas conversas Chaminade establece el de las Madres en Burdeos en la calle Mazarin n 1
(20 de agosto)	Monseñor Jacoupy aprueba explícitamente las FMI
1825 *(2 de febrero)*	La Congregación mariana celebra su 25 aniversario. En el transcurso del año, la salud de la M. María de la Concepción (= Adela de Trenquelléon) inspira inquietud. Chaminade le impone descanso
(16 de noviembre)	Una orden real reconoce a la SM como asociación de caridad
1826 *(20 de junio a mediados de agosto)*	Chaminade visita los conventos de Agen, de Condom y de Tonneins. En el transcurso del año acepta encargarse de una escuela primaria y de un pensionado en Moissac, de una escuela primaria comunal en Ammerschwihr, de una escuela de artes y oficios en Besancon de una explotación agrícola en Marast, de un pensionado en Saint Hippolyte, la dirección del colegio comunal de Gray, donde coloca al padre Lalanne, y la fundación de un convento de FMI en Arbois
1827	Habiéndose agravado seriamente el estado de salud de la M. María de la Concepción, Chaminade ordena oraciones por el restablecimiento de su salud. Durante el año, la SM se encarga de una escuela comunal en Ribeauvillé y en Sainte-Marie-aux-Mines
(marzo-agosto)	Chaminade visita las comunidades SM en el Mediodía de Francia
(16 de agosto)	
(27 de octubre)	Chaminade visita las comunidades SM del este de Francia
(27 de octubre)	La madre María de la Concepción redacta su testamento
(22 de noviembre)	La madre María de la Concepción escribe la última carta que conservamos de ella

1828 *(10 de enero)*	La madre María de la Concepción muere en olor de santidad. Es enterrada a los dos días en el cementerio del convento de Agen. En el transcurso del año aparece una nueva edición del *Manual del siervo de María.*
1829 *(marzo-octubre)*	Chaminade visita las comunidades SM del este luego trabaja con el padre Lalanne en la redacción de las Constituciones SM y de las FMI. Acepta atender la parroquia de Courtefontaine, con una escuela primaria y un pensionado. Abre allí un noviciado
1830 *(octubre)*	Después de la revolución de julio, Chaminade cierra el noviciado de las FMI Los hermanos enviados a Belfort para abrir una escuela se retiran a Saint-Remy
1831 *(marzo)*	Después de un registro llevado a cabo en su domicilio el 18 de febrero Chaminade cierra los noviciados de Saint-Laurent y de la Magdalena luego discretamente abandona Burdeos y se retira a Agen, junto a los hermanos
1832	Chaminade tiene que hacer frente a la defección del padre Collineau y del señor Auguste Brougnon-Perriére, a las extravagancias del padre Lalanne y a algunas dificultades que le crea la superiora de las FMI
1833 *(18 de noviembre)* *(12 de noviembre)*	La SM abre una casa de formación en Ebersmunster así como una escuela comunal y un pensionado en Salins Chaminade llega a un arreglo amistoso con Auguste Brougnon-Perriére para regular su salida de la Compañía Chaminade promulga los estatutos civiles de la SM y prescribe los compromisos previstos
1834 *(4 de enero)* *(15 de marzo)* *(9 de mayo)* *(8 de septiembre)* *(2 de octubre)* *(Invierno)*	Circular sobre el traje religioso Reglamento sobre la teneduría de los libros Circular sobre las dificultades financieras de la SM Deja Agen para visitar los establecimientos del este Circular para acompañar el envío del primer libro de las Constituciones Lo pasa en Saint-Remy
1835	Chaminade establece dos noviciados en el este de Francia: uno en Ebersmunster y otro en Saint-Remy y da directrices escribiendo su *Carta a un maestro de novicios.* La SM se encarga de una escuela primaria y de una de segunda enseñanza con internado en Sainte-Claude, así como de una escuela comunal en Soultz. El padre Lalanne traslada el pensionado Sainte-Marie de Burdeos a Layrac, y contrae grandes gastos sin alcanzar del gobierno el pleno ejercicio
1836 *(22 de mayo)* *(14 de septiembre)*	Chaminade vuelve a Agen Funda en Auch la Tercera Orden regular de FMI y visita los conventos del Mediodía Lalanne se encarga de las deudas de Layrac Regresa a Burdeos cuando acaba de morir en olor de santidad la señorita de Lamourous, a cuyos funerales asiste. La SM abre una escuela comunal en Kaysersberg, así como una escuela y un internado en Marast
1837	La SM se encarga de una escuela primaria en Clairac
1838 *(30 de agosto)* *(16 de septiembre)*	La SM se establece en Saint-Dié, donde dirige una escuela primaria con un internado y en Selliéres, donde se encarga de la escuela comunal. Abre un internado primario y secundario en Besançon Por medio de una circular Chaminade pide oraciones para obtener de Roma la aprobación de sus dos congregaciones religiosas Chaminade redacta su petición a Gregorio XVI. Luego confía el expediente al padre Chevalier, que va a ir a Roma
1839 *(27 de abril)*	La SM y el Instituto de FMI son objeto por parte de Roma de un

	decreto laudatorio que Chaminade recibe en julio y comunica en seguida a sus religiosos y religiosas
(22 de julio)	Circular sobre el decreto laudatorio
(21 de agosto)	Gregorio XVI responde con una carta personal al agradecimiento de Chaminade
(24 de agosto)	Chaminade dirige una larga carta a los predicadores de retiros invitándoles a señalar a los religiosos y religiosas el valor del estado religioso marianista
(5 de septiembre)	Se envían a todas las comunidades de la SM y del Instituto las Constituciones autografiadas
	Durante el año la SM abre una escuela primaria comunal en Wattwiller otra en Castelsarrasin y una escuela primaria privada en Friburgo, en Suiza
1840 *(18 de febrero)*	Chaminade promulga un reglamento sobre la contabilidad
(20 de marzo)	Circular sobre la pobreza
(12 de mayo)	Circular sobre la obediencia
(8 de junio)	Circular sobre la castidad
	La SM se encarga de una escuela comunal en Arinthod y orfanato en Ecole
1841 *(7-8 de enero)*	Al impugnar su consejo la validez del arreglo establecido con Brougnon-Perriére, Chaminade dimite el 18 de noviembre de 1833 para evitar tener que comparecer personalmente ante el tribunal de Burdeos ante el que ha sido citado Se comunica discretamente a la SM y al Instituto la situación sin que se pronuncie la palabra dimisión en una circular firmada por Chaminade el 7 de enero y por otra de su Consejo (12 de enero)
(21 de marzo)	Respondiendo a las felicitaciones que le han dirigido con ocasión de su santo, Chaminade sólo asume el título de Fundador
(31 de julio)	Las partes en litigio se ponen de acuerdo para someter sus diferencias al arbitraje del señor Ravez. Durante el año la SM se encarga de la escuela comunal de Barsac y de la de Bergheim. Se vuelve a abrir el noviciado de Saint-Laurent
1842	Llaman a la SM a Obernai, para llevar la escuela comunal; y a Brusque, para encargarse de una escuela y de un internado
1843	Se traslada el noviciado a Santa Ana, calle de Saint-Genés. La SM abre un postulantado una escuela comunal y un internado en Réalmont, una escuela comunal en Salles y una escuela privada en Lausana (Suiza)
1844 *(10 de febrero)*	El señor Ravez declara "acto de prudencia y de cordura" el arreglo del 18 de noviembre de 1833 entre Chaminade y Brougnon-Perriére
(31 de octubre)	Al interpretar Chaminade y su Consejo de manera diferente la dimisión del 8 de enero de 1841, el arzobispo de Burdeos somete el asunto a Roma. Durante el año llaman a la SM a Cordes para una escuela y un internado a la vez primario y secundario así como a Estrasburgo para una escuela con internado
1845	La SM se encarga de una escuela primaria libre en Gensac, de una comunal en Barthenheim y en Puylaroque de una escuela secundaria en Sion (Suiza) y de una escuela privada en Tavel (Suiza)
(30 de julio)	El cardenal Ostini comunica al arzobispo de Burdeos un decreto del 10 de julio por el cual la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares ha declarado vacante el generalato de la SM
(15 de septiembre)	El padre Caillet convoca el Capítulo general de la SM en Saint-Remy
(5-9 de octubre)	Se celebra el Capítulo general y queda elegido el padre Caillet
1846 *(26 de octubre)*	El padre Narcise Roussel abandona la SM
	Durante el año, la SM abre una escuela primaria en Altdorf (Suiza)

1848 *(24 de junio)*	Chaminade revoca, ante notario, todo testamento que hubiera hecho anteriormente
1849 *(12 de marzo)* *(8 de agosto)*	El canónigo Dulorié da su sentencia de arbitraje en la separación de bienes entre la SM y su Fundador Ante el señor Alcide Gautier notario en Burdeos, Chaminade hace su último testamento en favor de los hospicios de Burdeos
1850 *(6 de enero)* *(23 de enero)*	Chaminade sufre un ataque de apoplejía Muere Chaminade. Después de un funeral en la capilla de la Magdalena y de otro en la catedral de San Andrés el ataúd se deposita en el panteón del clero diocesano en el cementerio de la Chartreuse el 24 de enero

6 Etapas de la causa

7.1 A nivel diocesano 1) Procesos ordinarios diocesanos

a) 25 de octubre 1909-18 de julio 1912: en Burdeos

b) 19 de julio 1909-28 de junio 1912: en Vitoria (España)

2) Comisiones rogatorias

a) 25 de junio 1910: en Auch y en París

b) 22 de abril-23 de diciembre 1910: en Malinas (Bélgica)

3) Procesos sobre los escritos: 1911-1914

4) Proceso sobre ausencia de culto público: 1911-1912

7.2 *En Roma*

13 de diciembre de 1916	Decreto reconociendo la ortodoxia de los escritos del Siervo de Dios
8 de mayo de 1918	Decreto introduciendo la Causa en Roma
7 de junio de 1919	Decreto sobre la ausencia de culto público
22 de junio de 1926	Decreto declarando la validez de los procesos diocesanos
21 de julio de 1931	La Sagrada Congregación examina las virtudes del Siervo de Dios y decide tener una nueva sesión
24 de noviembre de 1936	En la segunda sesión, la Sagrada Congregación dispone se envíe a la Sección histórica para el estudio de algunos puntos particulares

1968

A petición e impulsada por el padre Vasey, postulador de la Causa, la Sección histórica emprende el estudio que 9e le pidió. Se terminó el 14 de julio de 1970

6 de febrero de 1971	Los teólogos consultores de la Sagrada Congregación, reunidos en sesión particular, se declaran favorables a la declaración de la heroicidad de las virtudes
5 de junio de 1973	La reunión de cardenales y obispos fue del mismo parecer
18 de octubre de 1973	Ratificado el juicio por el Papa se hizo conocer al mundo por un decreto que "con toda evidencia el Siervo de Dios Guillermo José Chaminade ha practicado en grado heroico las virtudes teologales de fe esperanza y caridad para con Dios y con el prójimo así como las virtudes cardinales de prudencia de justicia de fortaleza y de templanza".

Joseph Verrier SM

Traducción del francés

Antonio Farrás SM

Chaminade (- Acción apostólica, Caridad, Comunidad marianista, Consagración marianista, Consagración religiosa, Educación, Espíritu de familia, Estabilidad marianista, Eucaristía, Jesucristo, María, Meditación, Oración)

Diaconía

Al Diakonia • *Fr* Diaconie • *Ing* Diaconia • *It* Diaconia • *Jap* Josaishoku

1 Diaconía = servicio

Diaconía significa servicio. Como misión respecto a una comunidad, se puede confiar este servicio a un grupo particular de personas. En este caso se habla de ministerio.

En el marco del apostolado marianista, con los términos "servicio" o "servir" se considera aquí la realización del amor como lazo de la fraternidad según los textos bíblicos: "Vuestro amor no ha de ser una farsa... Sed cariñosos unos con otros, rivalizando en la estima mutua" (Rom 12,9 ss). El servir revela en qué medida no queremos ser los amos de la fe sino los servidores de la alegría, según 2Cor 1,24: "No queremos ser los amos de vuestra fe, sino estar al servicio de vuestra alegría". Nuestro servicio va más allá de estar dispuestos a servir a nuestra "comunidad doméstica". Es mediante el servicio al mundo como la Iglesia extiende más sus brazos hacia el interior de la sociedad humana. Esto está totalmente de acuerdo con el ejemplo de Jesús, que consideró toda su vida como un servicio: "Pues también el Hijo del Hombre no ha venido para ser servido, sino para servir y dar su vida como rescate por muchos" (Me 10,45).

Nuestra *Regla de Vida* se refiere de diversas maneras a los diferentes servicios dentro de la familia religiosa, y de toda la familia religiosa a la familia humana.

1.1 *Servicio en el Antiguo Testamento* En el Antiguo Testamento el término servicio se emplea sobre todo para designar los deberes del esclavo para con su amo. Se refleja así un orden social de amos y esclavos que excluye la igualdad de todos los hombres (cf Gn 12,5). Pueblos enteros estaban esclavizados y tenían que servir a amos extranjeros (cf Ex 1,8 ss). El Dios de Israel se mostró como el Dios de la liberación. El éxodo fue la experiencia fundante de Israel y así se convirtió en norma del pueblo que ninguno debía ser esclavo toda su vida (cf Ex 21,2-11). Servir ante Dios es para cada miembro de la alianza un deber y un

honor. Hay que hacerlo con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas (cf Dt 6,4 ss; especialmente 6,13).

Servir ante Dios en el templo comporta para el sacerdote dos obligaciones: el servicio litúrgico ante Dios y la ayuda a los fieles que quieren presentar a Dios sus oraciones y ofrendas (cf Nm 18,1; Lv 1,5; 2,2 etc.).

Si el servicio no se realiza adecuadamente, el sacerdote atrae sobre sí la cólera divina (cf lSm 2,25); el servicio bien hecho atrae la bendición de Dios (cf lSm 2,26).

La crítica de los profetas exhorta a servir con amor en vez de con ofrendas puramente externas (cf Os 6,6).

1.2 *Servicio en el Nuevo Testamento* En el Nuevo Testamento el servicio o servir nunca tienen nada que ver con la servicialidad del esclavo o del subordinado. La idea que Jesús tenía de la vida era "servir y dar su vida como rescate por muchos" (cf Mc 10,45). El significado exacto de esta palabra es "servir a la mesa", pues la hospitalidad en la antigüedad exigía que el huésped se sintiera a gusto, bien cuidado y cariñosamente servido. El contenido de la vida de Jesús es hacer la voluntad de su Padre (cf Jn 14,30) y quiere que tengamos vida en abundancia (cf Jn 10,10).

Jesús une de manera especial el servicio a Dios y el servicio al hombre (cf Lc 10,25-37) y exige el servicio de amor como condición para entrar en el Reino de Dios (cf Mt 25,31-46). Esta es la regla de vida en el mundo de Dios; el servicio es lo que caracteriza al verdadero cristiano.

Jesús da ejemplo para que también nosotros hagamos como Él hizo. Aunque era el Señor en la última cena lava los pies a los discípulos (cf Jn 13,1-20).

La comunidad primitiva sigue el ejemplo del Señor. La diversidad de servicios se manifiesta sobre todo en tres campos:

a) *El servicio de la mesa* Éste comprende servir a la mesa asegurar el suministro, ocuparse de los pobres y en sentido más amplio, el cuidado de las necesidades materiales de la vida. Una caja común permitía ayudar a los pobres (Hch 4,32-37). En las reuniones se tenía una comida *(agapé:* comida de amor fraterno) que era a su vez servicio divino y alimento (cf Hch 6, 1-7). Los hombres que servían a la mesa desempeñaban sin duda también otras tareas, como la oración y la predicación (cf Hch 6,8-15).

b) El término "diaconía" designa también *el servicio apostólico misionero de la predicación.* Los doce recibieron ese encargo de Jesús (cf Mt 28,16-20) y lo realizan fielmente (cf Hch 2,14-36). Buscan otros predicadores y colaboradores (cf Hch 11,19-26). Pablo de tal manera se considera literalmente obligado a realizar la misión del Señor Jesús entre los gentiles que nunca se toma tiempo para el servicio sacramental (cf 1Cor 1,17; 9,16).

c) El término "diaconíá" indica también *los diversos servicios prestados a la comunidad.* De esos servicios se habla de manera resumida en 1Cor 12,5-14,33. Pronto se instituyó el diaconado como un ministerio de la comunidad. Los diáconos son los encargados de los pobres de la comunidad. También hubo mujeres que recibieron ese nombre (cf 1Tim 3,11; Rm 16,1). El diaconado como ministerio independiente no duró mucho tiempo en la Iglesia primitiva.

Los obstáculos que se oponen al servicio son la obstinación, la ambición, la hipocresía y la pereza (cf Mt 20,20-28; Mt 19,16-30; Rom 12,9ss).

El discípulo del Señor dispone, en lo referente al servicio de una medida nueva totalmente insospechada. La joven Iglesia la examinó a fondo con toda claridad en la carta a los Filipenses: "Tened los mismos sentimientos que Cristo Jesús. Cristo a pesar de su condición divina no hizo alarde de su categoría de Dios; al contrario se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo" (Flp 2,5-11).

2 Documentos del Vaticano II

El Concilio reconoce que la Iglesia tiene que realizar una serie de servicios al mundo. El término "diaconía" como ministerio aparece sobre todo en relación con la restauración del diaconado permanente.

1) *Constitución* Lumen gentium *número 28: el ministerio de los obispos, sacerdotes y diáconos* "Cristo a quien el Padre santificó y envió al mundo (cf Jn 10,36), ha hecho partícipes de su consagración y de su misión por medio de sus Apóstoles a los sucesores de éstos, es decir a los obispos los cuales han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio en distinto grado a diversos sujetos en la Iglesia. Así el ministerio eclesiástico de institución divina es ejercido en diversos órdenes por aquellos

que ya desde antiguo vienen llamándose obispos presbíteros y diáconos".

Nota: un cargo eclesiástico sólo tiene sentido como ministerio (=servicio).

2) *Constitución* Lumen gentium *número 31: la misión de los religiosos dedicados al ministerio* "Los miembros del orden sagrado aun cuando alguna vez pueden ocuparse de los asuntos seculares incluso ejerciendo una profesión secular están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio por razón de su particular vocación. En tanto que los religiosos en virtud de su estado proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas."

3) *Constitución* Lumen gentium *número 32: la misión de los laic*os "Por designo divino la santa Iglesia está organizada y se gobierna sobre la base de una admirable variedad. Pues a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función así nosotros siendo muchos somos un solo cuerpo en Cristo pero cada miembro está al servicio de los otros miembros" (Rom 12,4-5).

4) *Constitución* Gaudium et spes *sobre la Iglesia en el mundo actual número 1* "Los gozos y las esperanzas las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo sobre todo de los pobres y de cuantos sufren son a la vez gozos y esperanzas tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón".

5) *Constitución* Gaudium et spes *número 40* "Nacida del amor del Padre Eterno fundada en el tiempo por Cristo Redentor reunida en el Espíritu Santo la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente. Está presente ya aquí en la tierra formada por hombres es decir por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios, que ha de ir aumentando sin cesar hasta la venida del Señor... De esta forma, la Iglesia... avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios."

3 Diaconía en los campos conflictivos actuales

El servicio la diaconía es una dimensión de la Iglesia querida por Cristo. Un hombre o una institución que debe hacer visible lo que hay de cristiano en la cristiandad necesita aceptar incondicionalmente la Iglesia. El servicio es el lugar donde el evangelio ha de encarnarse, donde el evangelio penetra más profundamente en el mundo. El servicio de la Iglesia no es sólo servicio litúrgico sino también creador de comunidad, con un perfil espiritual y al mismo tiempo evangélico. Un servicio sin fundamento bíblico es como un hierro sin formar y degenera en pragmatismo. Un servicio entendido casi exclusivamente como un principio espiritual es como querer trabajar con barro sin mancharse las manos. El servicio a la vida que Dios ha dado a los hombres en Cristo necesita espiritualidad y práctica. Todo servicio está orientado siempre hacia el hombre y su situación en el mundo. La vida en un mundo de cambios tan rápidos necesita disponibilidad y apertura a las tareas cada día nuevas de la actualidad.

Pero como cada parte de la Iglesia sólo tiene unas posibilidades limitadas, es necesario definir las cuestiones principales. Estas cuestiones pueden precisarse en cada región según los problemas concretos reinantes.

3.1 *Lista de tareas de la Iglesia en situaciones de crisis* Al servicio del mundo del trabajo: paro y servicios eclesiales; la Iglesia y el tiempo libre. La Iglesia y los hombres de viaje (pastoral para los turistas). Los extranjeros en nuestro país (pastoral para emigrantes). Al servicio de los hombres de las ciudades grandes (soledad). Matrimonio y familia, misión de la Iglesia (servicio de reconciliación). El hombre y la crisis del sentido de la vida (teléfono de la esperanza). Sufrimiento y enfermedad como campo de misión (pastoral sanitaria, cuidados a domicilio). Ayudas a las víctimas de las catástrofes (Caritas).

Droga, neurosis y psicosis, víctimas de la civilización.

Estos ejemplos muestran cómo las necesidades están a nuestro lado. La comunidad con su ayuda y servicio ha de hacer visible la ayuda de Dios y ser un testigo del amor en las situaciones tan cambiantes del hombre que pasa necesidad.

Los servicios de la Iglesia no deben entenderse, sin embargo, como calles de dirección única. Los servicios prestados no han de perpetuar la dependencia de los hombres que los reciben. No debemos jugar a "bomberos", sino ayudar a construir un nuevo orden social en el Reino de Dios. La teología del servicio tiene que ver con el conocimiento de Dios y del hombre. Sin Dios, yo no sé qué es el hombre y sus necesidades profundas. El substrato de la "diaconía" se encuentra sobre todo en el programa central de Jesús en el sermón de la montaña. Por eso el servicio eclesial no puede limitarse a vendar las heridas "del que cayó en manos de los ladrones" (Lc 10, 25 ss) sino que tiene que colaborar a que desaparezca la serie de problemas de nuestro mundo. Tenemos que desear el nuevo orden en el Reino de Dios con la intensidad que surge del conocimiento de que ese Reino está ya en medio de nosotros (Mt 12,28), pero también con la paciencia que brota de la realización escatológica del Reino de Dios en el poder de Jesús. Esto significa concretamente comprometerse a favor de nuevas estructuras en la sociedad a favor de la democracia el respeto de los derechos humanos la justicia en el mundo contra el hambre y sus causas, a favor de la paz y el reconocimiento de la dignidad de la mujer. Es necesario una apertura fundamental a los graves problemas que surgen actualmente.

La Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes* expresa en su n.° 1 la solidaridad existencial de la Iglesia con todos los hombres en el mundo. No se dirige sólo a los católicos sino que busca el diálogo con toda la familia humana para que todos sean una comunidad de hermanos. Este documento del Concilio puede leerse todo él en la perspectiva de la "diaconía".

4 Diaconía-servicio a la luz de la RV

La Compañía de María se considera una parte de la Iglesia. La *Regla de Vida* invita a los religiosos a tender como una familia a la perfección de la caridad y a ponerse al servicio de la Iglesia (RV 1; 75). A lo largo de los artículos del Capítulo I se concretan la manera de realizarlo y los medios empleados: la fe, consagración a María vida de comunidad composición mixta entrega fiel en el voto de estabilidad. Puesta en común y compartir son ideas que se repiten varias veces (RV 3; 5; 11; 12; 15). Inspirados por la fe y María, apoyándonos en el n.° 1 de la Constitución sobre la Iglesia

en el mundo actual *Gaudium et spes,* debemos solidarizarnos con todos los hombres y estar al servicio de la nueva libertad en el Reino de Dios (RV 11). Este artículo expresa la intención del Capítulo general en relación a la renovación de la *Regla de Vida,* de que los religiosos sean mucho más sensibles a las necesidades sociales de nuestro tiempo. La composición mixta de nuestra congregación refleja la situación de la Iglesia primitiva con su variedad de dones y ministerios (RV 12). Los motivos del servicio en el amor derivan de nuestra consagración a María que se puso irrevocablemente al servicio de su Hijo (RV 15). Ella es para nosotros el modelo de la entrega y al mismo tiempo en ella contemplamos nuestra misión: poner nuestras fuerzas al servicio de María para hacerla conocer y servir (RV art 15).

El segundo capítulo de la *Regla de Vida* considera la vida de los consejos evangélicos bajo el aspecto del seguimiento de Cristo que vino a servir (Mt 20,26-28). El artículo 2.2 muestra la total dedicación del hombre consagrado a Dios al servicio del pueblo de Dios. El celibato por el Reino de los cielos no sólo nos deja más tiempo y libertad para el servicio sino que es una invitación a servir a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas (cf Dt 6,4). Una comunidad religiosa no trabaja para incrementar el patrimonio (RV 2,16) sino para poder servir mejor a los pobres y necesitados (RV 2.11; 2.18). La pobreza religiosa tiene así un papel decisivo a la hora de realizar un servicio a los socialmente desfavorecidos, lo cual llevó en la Iglesia primitiva a la institución del diaconado.

Toda autoridad en la Compañía de María es a ejemplo de Jesús, un servicio. Los superiores deben considerarse los servidores de sus hermanos (RV 44; 45 7.1). Los superiores deben también ser capaces de ejercer el servicio de ayudar a sus hermanos a santificarse (RV 44). En la segunda parte más práctica de la Regla se describen con más detalle las relaciones de los hermanos entre sí. El servicio en el sentido de "servicio de la mesa" como en la Iglesia primitiva puede ser un signo de fraternidad (RV 3.1). El cuidado de los ancianos (RV 3.5) y de los enfermos (RV 3.6), la escucha comunitaria de la palabra de Dios (RV 3.8), el servicio de la corrección fraterna (RV 3.10) y el servicio de la reconciliación (RV 3.11) crean un clima de amor y de alegría indispensable para el testimonio de la búsqueda de la perfección cristiana. Ese amor se manifiesta también en las relaciones con el exterior. Al marianista se

le anima a asistir con su ayuda a sus parientes necesitados (RV 3.14). Aunque en el Capítulo IV de la *Regla de Vida* falta la mención explícita del servicio litúrgico sin embargo, se expresa la convicción de que nos apoyamos en el servicio de la fe y de la oración individual y comunitaria para manifestar la presencia de Dios y avanzar en la búsqueda de la unión con Dios (RV 59; 60). El Capítulo V de nuestra *Regla de Vida* sobre el apostolado marianista indica claramente desde el principio que nuestro servicio al hombre debe realizarse comunitariamente. Los diferentes servicios aparecen clasificados según los tradicionales estados de vida:

a) El servicio sacerdotal de la predicación y de la oración (RV 69; 5.8; 5.9).

b) El servicio de la formación y de la educación (RV 69; 5.10-5.15).

c) El servicio en el mundo del trabajo según el ejemplo de San José (RV 69).

Nuestra misión no consiste únicamente en ser nosotros mismos los servidores sino en animar a muchos a un nuevo estilo de vida caracterizado por el servicio (RV 5.13). De nuevo se insiste en ser sensibles a los problemas del hombre actual (RV 72; 5.15-5.20). Un discípulo del padre Chaminade cultiva las mismas actitudes que él, del que se dijo que estaba en el origen de muchas obras sociales de Burdeos. Así queda claro que el establecimiento de la justicia es muchas veces la condición previa para la caridad (RV 5.16; 5.20).

Para terminar se indican en este capítulo algunas actividades misioneras al servicio de la Iglesia (RV 5.215.24).

Jesús formó primero en la fe a sus discípulos para que realizaran la misión apostólica. De la misma manera los marianistas no pueden cumplir su misión de fe sin estar preparados para ello. Lograr una formación humana integral moral y religiosa así como una formación especializada es una exigencia del servicio a la misión de la Compañía de María y constituye una obligación de los religiosos responsables (RV 83; 84; 6.10).

Aloïs Leitner SM

Traducción del alemán

Lorenzo Amigo SM

BIBLIOGRAFÍA

KITTEL, *Lexikon fur Neues Testament*; LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología bíblica*, Barcelona (Herder) 1976; K. RAHNER, *Kleines Konzilskom-pendium*, Herder; H. H. ULRICH, *Diakonie in den Spannungfeldern der Gegenwar, Stuttgart* (Quell Verlag); J. STEFANELLI SM, *Marianist Heritage in the Rule of Life*, Cupertino, California 1985.

Diaconía (- Acción apostólica, Composición mixta, Jesucristo, Justicia y paz, Reino de Dios)

Diálogo

Al Gespr ch • *Fr* Dialogue • *Ing* Dialogue • *It* Dialogo • *Jap* Taiwa

Definición

En oposición al monólogo, el diálogo consiste en una conversación entre dos o más personas. La Regla de Vida de los marianistas manifiesta en muchas ocasiones un talante dialogal. Se busca la conversación. La comunicación pasa a primer plano.

"Nuestra época estima las expresiones personales las relaciones interpersonales la independencia la autorrealización, la propia responsabilidad y la actividad creadora" (J.M. SALAVERRI, Circular 7 n 2).

La estructura dialogal de la Regla de Vida se sitúa en tres planos: 1) La escucha de Dios y nuestra respuesta en la fe (oración meditación los votos); 2) Diálogo de unos con otros (la relación de los hermanos entre sí las modalidades de la dirección), 3) Diálogo con el mundo (diversos modos de apostolado: escuela educación misión solicitud por la paz y la justicia).

1 La escucha de Dios y nuestra respuesta en la fe

A ejemplo de María, se nos orienta a estar abiertos en todo tiempo a Dios (RV art 57) y a meditar su palabra en nuestros corazones. Así, nuestra vida se irá centrando cada vez más en Dios (RV art 62).

Nuestras comunidades intentan permanecer siempre atentas a la Palabra de Dios. Cristo, como plenitud de toda la Escritura, nos habla en los textos sagrados. Acogemos con fe esta palabra y nos complacemos en meditarla y compartirla (RV art 54).

1.1 *Carácter dialogal de nuestra vocación* Dios, al llamarnos a ser marianistas, nos invita a seguir de una manera especial a Jesucristo, Hijo de Dios hecho Hijo de María para la salvación de los hombres. Nuestro fin es, llegar a la conformidad con Él y trabajar por la venida de su Reino (RV art 2).

Nuestra vocación religiosa es una llamada a vivir de la fe que hunde sus raíces en el bautismo por el que comenzamos a vivir en Jesucristo. Nos reunimos para formar comunidades de fe y nos proponemos comunicar esa misma fe a nuestros hermanos los hombres (RV art 3).

María nos muestra el camino de la auténtica vida cristiana. Siguiendo su ejemplo de fe de pobreza evangélica y de disponibilidad al Señor esperamos reflejar en torno nuestro la cordialidad con que María acogió a Dios y a los hombres (RV art 8).

1.2 *Los votos: nuestra respuesta efectiva a la Palabra de Dios*
Por nuestra profesión religiosa seguimos a Jesús, que nos llama personal y comunitariamente a vivir las bienaventuranzas y a tomar parte en su sacrificio redentor. Por el don de nosotros mismos a Dios, participamos en el misterio pascual del Señor y damos testimonio de nuestra esperanza (RV art 17).

Nos hemos reunido en comunidad más por la llamada de Dios que por nuestra elección personal. Por eso manifestamos nuestro amor al Señor concediendo un lugar preferente al amor a nuestros hermanos (RV art 21).

Las verdaderas amistades son un factor importante de desarrollo humano y contribuyen a la paz interior y a la madurez afectiva. Para vivir nuestro compromiso de celibato consagrado en la plenitud de su sentido nuestro trato debe estar siempre lleno de rectitud sencillez y libertad interior. El celibato religioso es redentor. Por eso nuestra amistad con los demás debe ser un reflejo concreto del amor que Dios les tiene (RV art 2.4).

La obediencia religiosa nos lleva a aceptar la autoridad de nuestros superiores y a permanecer abiertos a las sugerencias de nuestros hermanos y a los signos de los tiempos. Esta obediencia exige seguir al Señor por caminos que tal vez no hubiéramos elegido personalmente (RV art 31).

En un ambiente de diálogo y de comprensión intentamos compartir comunitariamente las responsabilidades y lograr la unión de todos en el servicio de Dios (RV art 32).

Con el fin de llegar a una decisión que sirva verdaderamente al bien de la persona, de la Compañía y de la Iglesia, los superiores dialogan con los interesados sobre un posible cambio de destino, antes de tomar la última determinación (RV art 2.24).

2 Diálogo de unos con otros: nuestra vida comunitaria

El diálogo fraterno tiene su lugar en la vida común. La igualdad de derechos de unos hermanos para con otros es expresión del carácter dialogal de nuestra *Regla de Vida.*

Vivimos en comunidades animadas por la fe que intentan tener un solo corazón y una sola alma a ejemplo de la primera comunidad de Jerusalén. Esperamos dar así testimonio de la presencia de Cristo y mostrar que también hoy se puede vivir el evangelio con todo el rigor de su letra y de su espíritu (RV art 9).

Como Cristo Palabra encarnada queremos vivir con los hombres de nuestro tiempo y compartir sus alegrías y esperanzas sus angustias y sufrimientos (RV art 11).

La vocación marianista es única pero la Compañía de María acoge entre sus miembros a hombres de diferentes procedencias y formación. Todos tenemos como religiosos los mismos derechos y deberes. El mismo Espíritu se manifiesta en una variedad de dones y ministerios complementarios (RV art 12).

Nos alegramos del enriquecimiento mutuo que aporta esta composición mixta a nuestra vida y misión comunitarias (RV art 13).

Un espíritu de diálogo y de mutua comprensión que no excluye a nadie y anima a todos a colaborar al bien de los demás crea un clima fraterno de alegría y de esperanza. La comunidad marianista se convierte así en centro de amistad humana y evangélica (RV art 3.7; cf RV art 3.11).

Para poder evangelizar nuestras comunidades tienen que ser evangelizadas. Esto exige crear un ambiente favorable a la escucha personal y colectiva de la Palabra de Dios que nos llega a través de la Escritura y de la acción del Espíritu Santo en los acontecimientos de cada día. Nuestras comunidades deben promover y facilitar diversas formas de compartir nuestra fe adaptadas a la gracia formación y aptitudes de cada uno. También debemos reunirnos para estudiar y reflexionar juntos sobre la vida de la Iglesia y la dinámica de la evangelización en el mundo de hoy (RV art 3.8).

2.1 *Autoridad y dirección* Queremos que el espíritu de familia sea el sello distintivo de nuestras comunidades haciendo crecer en ellas los rasgos característicos de María, en especial su fe su humildad su sencillez y su hospitalidad (RV art 35).

Las orientaciones importantes de la vida comunitaria se determinan por medio de la oración y del diálogo bajo la dirección de los superiores después de un esfuerzo sincero por discernir la voluntad de Dios entre todos. Este proceso de discernimiento a veces penoso logra su objetivo en la medida en que los religiosos muestran su madurez y permanecen abiertos al Señor cuando nos habla a través de los hermanos (RV art 42).

Todas nuestras comunidades pueden recibir ayuda y enriquecimiento del medio ambiente en que se encuentran. Nos alegramos de acoger a los que viven cerca de nosotros para compartir con ellos la fe la amistad y la hospitalidad (RV art 43).

La apertura y la responsabilidad caracterizan el ejercicio de la autoridad (cf RV art 7.6).

Todo religioso debe emplear activamente los cauces que faciliten el ejercicio de la autoridad, tales como reuniones de comunidad, discusiones y oración. Rehusar estas responsabilidades no es simplemente una ausencia de participación sino ejercer de hecho una influencia negativa (RV art 7.8).

2.2 *La formación permanente de los hermanos* En el nivel local las conferencias... pueden adoptar también la forma de una reunión en que los miembros de la comunidad comparten sus preocupaciones personales o comunes para discernir la voluntad de Dios y determinar los objetivos comunitarios los medios y los programas de acción (RV art 6.18).

El Superior tiene un cometido especial en el progreso continuo de cada uno de los religiosos y de toda la comunidad. Cada marianista se entrevista periódicamente con el superior de su comunidad para tratar de su participación en la vida y en la misión comunitarias. Estas entrevistas son parte del servicio personal que el Superior debe a sus hermanos y una de sus obligaciones más serias. Por su parte, cada religioso considera esta entrevista como un elemento importante de la vida de comunidad (RV art 6.19).

3 Diálogo con el mundo: nuestro apostolado

En unión con María y en su nombre, damos testimonio de la Palabra de Dios. En nuestro trabajo apostólico nos esforzamos por crecer en sus virtudes: la fe que asume riesgos, la docilidad al Espíritu y la delicadeza humana abierta a toda necesidad (RV art 65).

3.1 *Apostolado en general* Nuestra misión exige personas capaces de adaptarse y colaborar con todos los que trabajan en la Iglesia. Intensificando nuestra disponibilidad para el servicio queremos revivir la audacia apostólica de los primeros tiempos, (RV art 75).

Nuestro trabajo apostólico a su vez es ocasión para crecer en la virtud medio de purificación y estímulo para la oración (RV art 56).

Nuestra misión es una exigencia del encuentro con las necesidades de nuestra época.

Puesto que la Compañía de María participa en la misión de la Iglesia los marianistas debemos integrarnos en su vida y en sus planes pastorales. Por esto debemos examinar regularmente nuestra integración en la Iglesia local a la luz de las orientaciones de los obispos y de la fidelidad a nuestro carisma (RV art 5.3).

3.2 *Apostolado en la escuela y en la educación* Toda escuela dirigida por la Compañía de María se propone llegar a ser una auténtica comunidad. Profesores, padres y alumnos trabajan juntos, se enriquecen mutuamente y se ayudan unos a otros a progresar como cristianos. Formar colaboradores seglares en el espíritu marianista es fundamental para el desarrollo de nuestras comunidades educativas (RV art 5.11).

3.3 *Justicia y paz* Todos nuestros esfuerzos apostólicos están encaminados a formar a las personas y a las comunidades en una fe que lleve a crear una sociedad justa y fraterna. El evangelio nos hace sensibles al pecado personal y colectivo a las situaciones en las que la libertad y la dignidad humanas están conculcadas por estructuras injustas de violencia y de opresión. El Evangelio nos exige además tomar parte en las tareas de liberación reconciliación y desarrollo humano (RV art 5.16).

Siguiendo las enseñanzas de la Iglesia colaboramos con movimientos que trabajan por la justicia y la paz y estamos dispuestos a responder a las necesidades humanas que surgen alrededor nuestro y en otras regiones del mundo víctimas del sufrimiento (RV art 5.19).

4 Recapitulación

La actitud de diálogo, de disposición para la comunicación, viene exigida por la Regla de Vida de 1983 como una de sus características generales.

El espíritu de diálogo se expresa en el plano espiritual, tanto como en el comunitario y en el apostólico.

Queremos llegar a ser hombres de fe que consideran todo a la luz de la revelación. Por la fe descubrimos cómo actúa Dios en la historia de los hombres y en los acontecimientos de nuestra vida diaria (RV art 4).

5 Resumen

El diálogo como comunicación viene exigido en muchos puntos de la Regla de Vida de los marianistas. Se puede incluso hablar de una actitud dialogal o de una disposición al intercambio y coloquio como una de las características de la Regla de Vida de 1983.

Habrá que distinguir tres dimensiones en las cuales debe avanzar el diálogo y la actitud de intercambio: 1) Plano espiritual Escuchar a Dios y responderle en la fe (vocación, oración profesión); 2) Plano comunitario Diálogo de unos con otros (relaciones de los hermanos entre sí vida en comunidad); 3) Plano apostólico Diálogo con el mundo (escuela, misión, paz, justicia)

Eugen Mensdorff-Poully SM

Traducción del alemán

Emilio Cárdenas SM

Diálogo (- Acción apostólica Amistad Comunidad marianista, Espíritu de fe, Formación, Justicia y paz, Palabra de Dios, Oración Profesión religiosa, Vocación)

Dirección

Al Leitung • *Fr* Direction • *Ing* Direction • *It* Direzione • *Jap* Shidô

1 Introducción

Todo proyecto requiere dirección para alcanzarlo. Si deseamos realizar un proyecto, nuestras energías y esfuerzos deben orientarse hacia él. Si tenemos un objetivo definido en la cabeza como ir al aeropuerto en tanto no tengamos bien claras las formas de lograrlo, nunca llegaremos. Un fin no orienta de por sí nuestras energías y esfuerzos. La dirección, sí.

Cuanto más claros y definidos sean los proyectos y objetivos más específica ha de ser la dirección de nuestras energías y acciones. Cuanto más genéricos sean nuestros objetivos, más vaga puede ser la dirección que necesitamos.

La Compañía de María tiene metas específicas, y sus miembros, al incorporarse a la institución, las asumen como propias. Al fundar la SM, el padre Chaminade tenía ideas claras respecto al objetivo fundacional y por ninguna razón hubiera consentido que quedasen frustradas ni alteradas.

El fin de la SM le había sido dado por Dios[1]. En consecuencia, tenía también ideas claras sobre la dirección que se necesitaba.

La *Regla de Vida* define así nuestro fin: "Nuestro fin es llegar a la conformidad con Cristo y trabajar por la venida de su Reino" (art 2).

La consecuencia directa que se sigue de tener tal fin es la necesidad de una dirección específica de nuestra vida y de nuestras acciones para lograrlo[2].

2 Definición

La dirección es, por tanto, un medio que se nos da para conseguir nuestro fin en cuanto marianistas. Es una guía de nuestro ser y de nuestras acciones hacia nuestro fin.

Al estar asociada siempre la dirección con una persona que dirige podemos pensar que ésta se identifica básicamente con el

consejo y los juicios del director algo por ello, en cierto modo personal e incluso subjetivo.

Si bien es cierto que el padre Chaminade insistió sobre el papel del director, no es menos cierto que aún insistió más sobre la necesidad de que quien lo haga se empape de los principios y métodos que conducen a nuestro fin. Así pues, la dirección puede ser entendida como un cuerpo de principios y métodos que nos guían a la consecución del fin de la Compañía. La práctica de la dirección es el arte de servirse de estos principios y métodos como guía de nuestras vidas y de nuestro trabajo.

Desde el principio de nuestra fundación existe un cuerpo objetivo de principios o verdades direccionales. Desde el principio también el padre Chaminade tuvo la preocupación de escribir en un *Manual de Dirección* los principios por los que deben regularse nuestras vidas. "Esta preocupación hay que decirlo bien claro, nunca le abandonó. Pero nunca pudo ver completamente realizado su sueño"[3].

Aunque nuestro Fundador no llevó a término el deseado *Manual de Dirección,* sí formó a los miembros de la Compañía de María en los principios y métodos pertenecientes a tan anhelado *Manual.* Tenemos muchos de ellos a nuestra disposición en las antologías del padre Armbruster[4] y del padre Halter[5]. Queda aún trabajo por hacer con miras a disponer y quizá a reformular los principios y métodos de estos trabajos en un manual práctico de dirección.

3 Uniformidad

Debemos insistir desde el principio en que la uniformidad en la dirección tiene mucho que ver con principios y métodos. La dirección no restringe la personalidad ni coarta la iniciativa, antes bien favorece el desarrollo personal y estimula la creatividad. A veces hemos sacrificado nuestra propia apertura a la orientación por considerarla demasiado externa y limitadora.

Los principios y métodos guían nuestras energías desde su fuente, desde su interior, y por consiguiente permiten mucha más creatividad y una gran variedad en su manifestación externa. Si viviéramos el mandamiento del Señor de amarnos los unos a los otros, la práctica de ese principio nos daría unos determinados

rasgos comunes y una expresión de corporatividad, pero no nos daría de seguro a todos la misma personalidad ni coartaría la expresión de nuestro servicio a los demás.

El padre Chaminade insistió sobre una forma de dirección que siendo uniforme no restringiera ni estorbara sino que por el contrario, empujara hacia la madurez de la persona y como medio de multiplicar la influencia de nuestra unidad. El padre Chaminade daba dos razones para insistir en que todos los miembros de la SM debieran usar los mismos principios y métodos: 1) A fin de que en nuestra estrecha conformidad con Cristo adquiriéramos también un tinte de espíritu de familia en la relación de unos con otros. 2) Para que pudiéramos ser capaces de presentar al mundo la gracia social necesaria para oponernos al poderoso pecado social de nuestros días[6].

Incumbe a la Compañía de María una gran responsabilidad en dotar a todos sus miembros de una dirección uniforme. Dotar de ella es "la ayuda más grande y el medio más poderoso que la Compañía puede prometer a quienes se entregan a Dios bajo su tutela. La dirección, de hecho, no es otra cosa que la educación del religioso". Educación, claro está, en los principios y métodos que nos conducen a nuestro fin en la SM[7].

4 Dirección personal

Por dirección personal entendemos la guía de personas hacia un fin por medio de otras personas. La dirección personal asume tres formas:

1) La primera consiste en una dirección de la conciencia (asunto propio del confesor), o en una dirección espiritual (que es competencia del director espiritual). La competencia en la dirección espiritual requiere conocimiento de la teología espiritual es decir de los principios que guían la conducta moral ascética y mística y la experiencia así como la habilidad para discernir lo que, en tales asuntos viene de Dios y lo que no viene de Él[8].

2) La segunda forma de dirección personal es la religiosa, es decir la orientación en aquellas virtudes propias de nuestras vidas en cuanto miembros religiosos de la Compañía. Está claro que este terreno pertenece al director espiritual: Y puesto que implica dirección interior hacia nuestro fin en cuanto marianistas, el

religioso debería elegir "de preferencia a un sacerdote de la Compañía" (art 4.14). Pero en la SM tal dirección es también un derecho y un deber del director de la comunidad.

Nuestra *Regla* establece que "el superior tiene un cometido especial en el progreso continuo de cada uno de los religiosos y de toda la comunidad" (art 6.19). Este "progreso continuo" está relacionado directamente con la vida íntima de las virtudes y obras de Jesús. De ahí que las Constituciones de 1839 establecen: "Los superiores encargados en la dirección ya sea principal o secundario (es decir, jefes de los tres Oficios), deberían estar formados, dentro de lo posible antes de asumir sus cargos de acuerdo con los principios y métodos propuestos para los maestros de novicios y el Asistente general de Celo"[9].

Parece claro que el padre Chaminade quería que la vida interior de todos sus religiosos fuera guiada durante toda su vida por los principios básicos y por un método común para todos.

Así como el director espiritual debería estar bien formado en teología espiritual, el director religioso (que podría ser la misma persona) debería estar también muy bien formado en los principios y en el método de dirección marianista. El artículo 99 de las Constituciones de 1839, citado anteriormente, sugiere que los directores deberían estar preparados para su tarea, estando bien formados en las virtudes y ejercicios de nuestro método de dirección.

3) La tercera forma de dirección es la externa es decir la orientación de la conducta externa del religioso de sus relaciones en comunidad de la forma de realizar la misión de la SM. La entrevista periódica con el director es una forma esencial de ejercer esta dirección[10], por más que la entrevista puede entrar también en el área de la dirección religiosa: "El superior es el primer responsable de la vida religiosa y de la misión de la comunidad" (RV art 105).

La dirección externa no es solamente individual. También es comunitaria. Ambas la persona y la comunidad, dan y reciben orientación.

Aunque el director oriente el proceso, los religiosos se ayudan unos a otros en el asunto de la dirección. "Las orientaciones importantes de la vida comunitaria se determinan por medio de la oración y del diálogo bajo la dirección de los superiores después de

un esfuerzo sincero por discernir la voluntad de Dios entre todos" (RV art 42).

Tradicionalmente, el capítulo de culpas era un medio importante de dirección comunitaria. "El padre Chaminade puso gran esfuerzo en el buen funcionamiento del capítulo de culpas y lo introdujo en todas las variadas formas de vida religiosa que él fundó por el mundo"[11].

Si el Fundador consideró este ejercicio tan importante para sus congregaciones, con mayor razón recalcó su importancia para sus institutos religiosos[12]. Lo vio como uno de los principales medios para asegurar la fiel observancia de la Regla. Pero esta forma de dirección ha desaparecido de nuestra vida religiosa marianista y ya no se menciona en nuestra *Regla de Vida.* Desapareció probablemente porque ya no se practicaba en la forma que el padre Chevaux describe en el *Reglamento del Noviciado:* "El capítulo de culpas, realizado con cuidado y no rutinariamente, mantiene la observancia en una casa religiosa. ¿Cómo puede infiltrarse la relajación si cada semana se instaura en honor la *Regla* si las faltas son reconocidas y corregidas, si se humilla al culpable si se anima al débil y si el fervoroso es fortalecido en sus buenos propósitos?"[13].

Para resolver esta necesidad de dirección hoy tenemos que depender de la práctica del discernimiento de comunidad mencionado en el artículo 42 de la *Regla de Vida* y del proyecto de comunidad del artículo 3.9.

Además del director, también el Provincial y el Superior general tienen una responsabilidad directa en la dirección del religioso (cf RV arts 7.49 y 7.27). Parece también evidente que su papel tendría que ajustarse a los principios y método de dirección marianista.

5 Principios y métodos de la dirección en la SM

Me he referido en varias ocasiones a "los principios y método" de la dirección personal del marianista. ¿Qué son concretamente? Excelentes puntos de vista sobre este tema pueden encontrarse en el capítulo sobre *Virtudes marianistas* del padre Serge Hospital, y en el de la *Oración,* del padre Marcel Coulin, en esta misma obra. Yo añadiría aquí únicamente un breve informe para demostrar que

existe un auténtico ramillete de principios y un método de dirección marianista.

5.1 *Principios* Hay normas básicas generales de vida y de acción espiritual que es necesario respetar para llegar a la madurez. Éstas no son impuestas desde fuera, sino más bien son principios extraídos de lo que es la naturaleza íntima de la vida espiritual.

He aquí los seis principales principios de dirección marianista:

1) Cuando nos ponemos a imitar las virtudes y las acciones de Jesús, se produce en nosotros *una presencia transformante.* El efecto mayor de lo que somos y de lo que hacemos viene de la calidad de nuestra presencia (RV art 67; también arts 37 y 59).

2) El cambio fundamental que pide nuestra vocación marianista ha de ser por lo general *gradual y progresivo.* No es repentino ni violento[14]. Es el modo de formarnos de María. Sin embargo esta característica requiere perseverante fidelidad en la práctica del examen, oración y dirección.

3) La transformación de nuestra vida y de nuestras acciones viene de dentro. "Lo esencial es lo interior." Son también aquí los modos de María: formarnos a través de la vida, desde dentro[15].

4) Amar las virtudes y hacer las obras de Jesús es siempre una *colaboración* entre Dios y nosotros. Toda gracia efectiva es una colaboración. Ambos Dios y nosotros damos el ciento por ciento al mismo tiempo[16].

5) La conformidad con Jesús comprende siempre *una doble acción*: morir y un renacer a nueva vida y eliminar un vicio desarrollar una virtud; y negar al hombre viejo desarrollar el hombre nuevo y sepultar algo en la muerte poner algo nuevo en la vida. Ambas acciones deben ser ejercitadas juntas para que haya un equilibrio en la vida espiritual[17].

6) Ninguna virtud es perfecta mientras no sea expresada en un servicio. De ahí nuestra afirmación de que hemos de asumir las virtudes y las obras de Jesús: virtud expresada en servicio[18].

5.2 *Método* La dirección marianista implica un triple dinamismo al asumir las virtudes y acciones de Jesús. Nuestra santidad (vivir las virtudes de Jesús y realizar sus obras) es siempre un esfuerzo de cooperación entre Dios y nosotros, como se dice más arriba. La acción de Dios se hace realidad en nosotros

a través del Espíritu Santo unido a María como Madre. Nuestra acción se lleva a cabo con tres ejercicios interrelacionados: instrucción oración mental y examen. Los tres son necesarios, como patas de un banco para dar estabilidad a nuestra vida espiritual[19].

5.3 *Formación o instrucción* Queremos *conocer* a Jesús, a quien deseamos imitar y seguir. Por consiguiente, buscamos la instrucción que nos proporcione ideas correctas e imágenes que nos impulsen a la acción. Las teorías abstracciones e ideas generales no bastan. Buscamos ideas, principios e imágenes que nos lleven a la unión y a la acción. A través de la formación, abrazamos con nuestra mente la realidad de Jesús en forma tal que podamos imitarle[20].

5.4 *La oración, "método ordinario"* La inteligencia sola no nos mueve al cambio. Es el corazón el que urge nuestra conformidad con Cristo. Por eso lo que entendemos con la mente debe ser abrazado con el corazón. Es la fe del corazón, ejercitada en la oración la que nos mueve a la conversión[21].

Nuestra atención primordial es asumir las virtudes y acciones de Jesús. El "método ordinario" del padre Chaminade está perfectamente adaptado a este fin. Nos lleva a practicar la virtud, a vivir el misterio, a realizar las obras que contemplamos. Tal oración es asunto principal del corazón. Por consiguiente el elemento principal en tal asunto es la orientación o dirección de nuestros movimientos interiores. ¿A dónde nos lleva nuestro corazón?

Al crecer más y más en la unión con Jesús estos movimientos nos acercan al Espíritu Santo, pues provienen de Él. Podemos hasta sentirlos. Al notarlos, los realizamos hasta llegar a ser parte de nosotros[22].

La oración mental es ejercicio fundamental de conformidad con Cristo. Durante este ejercicio se realiza en nosotros la más importante transformación de vida interior. Nuestra vida de oración es, por consiguiente, la parte más importante de nuestra dirección.

5.5 *Examen* Este ejercicio, de práctica diaria, consiste en un breve tiempo de recogimiento para hacernos conocedores de cómo obra la gracia en nosotros. Revisamos lo que aprendimos en la instrucción y cómo hemos sido movidos en la oración. Este breve pero intenso ejercicio, hecho en la presencia de Dios, refuerza las gracias recibidas y les permite enraizarse en nosotros. Las lleva a producir sus frutos. El examen aumenta nuestro conocimiento de

cómo actúa Dios en nuestra vida y nos abre a que escuchemos la llamada de Dios que está presente (RV arts 60 y 4.12).

6 Dirección institucional

Hay también una dirección que guía a las personas hacia su fin a través de las estructuras. "El gobierno y las estructuras de la Compañía tienen como fin ayudar a los religiosos en su crecimiento espiritual y en el cumplimiento de su misión" (RV art 44).

Una estructura característica de la Compañía, y establecida precisamente en vista a este fin, es la de los tres Oficios: Celo, Educación y Trabajo. Estos tres oficios ejercen una influencia directa porque encarnan los anhelos principales de Jesucristo. Cuando se ejercen convenientemente, ayudan a los marianistas en el logro de la conformación con Cristo y en el trabajo por la llegada del Reino. Nos ayudan no sólo a reproducir las acciones de Cristo, sino también en la imitación de sus virtudes.

"Los tres oficios representan tres centros de interés que abarcan la totalidad de la vida interna y de la misión apostólica tanto de la Compañía como de cada uno de sus miembros" (RV art 7.9). Constituyen una estructura que nos orienta en nuestro trabajo y en la virtud.

Por esta razón, nuestra *Regla* establece: "Los tres oficios son un medio de favorecer la renovación personal y comunitaria, la adaptación continua de nuestra misión apostólica y la participación de todos en las responsabilidades comunes" (art 106).

El padre Chaminade no dudó jamás en señalar la importancia de los mismos. Se expresaba de esta forma en carta al papa Pío VII: "Un rasgo peculiar de estos institutos es la importancia capital que se da a los tres oficios: celo, instrucción y trabajo"[23].

Esto implica, una vez más, la necesidad de estar imbuidos de los principios y método de dirección marianista para lograr ejercer bien las responsabilidades de jefes de cada uno de los oficios.

7 La Regla de Vida: compendio de dirección

"El objetivo final de la *Regla de Vida* es capacitarnos para vivir nuestra vocación marianista" (art 114). Nuestra *Regla* es

mucho más que una colección de prescripciones o mandatos. Forma gradualmente nuestra mentalidad e implanta en nosotros una dirección con decisiones específicas.

De esa manera entendía la *Regla* nuestro Fundador: "Importa recalcar aquí lo que a menudo dije anteriormente: cuanto más estudiemos la *Regla,* más plenamente nos llenaremos de ella e igualmente estaremos menos perplejos y dudosos en las acciones de toda clase que se nos presenten".

8 Conclusión

En síntesis, la dirección es el arte de guiar a los miembros en la realización del fin de la. Compañía, que es nuestra propia perfección personal.

Hemos visto que:

- La Compañía de María tiene un objetivo bien definido.

- Nuestras energías y esfuerzos como miembros de la misma necesitan dirección para el logro de tal objetivo.

- Hay un cuerpo de principios y un método de dirección que nos orientan, y éstos deberían ser comunes para todos los miembros.

- La dirección se sitúa a diferentes niveles y en diversas áreas de nuestra vida y campos de trabajo.

- Aunque existen verdades objetivas y un método de dirección, el hecho de estar guiados y formados por ellas se realiza bajo la tutela de otra persona: un director. Este provee a la adaptación de los principios y métodos generales al individuo.

Me gustaría desarrollar esta última afirmación a modo de conclusión de este tema.

Es voz común que dirigir es un arte. Ahora bien un arte es más que una ciencia pues significa aplicación de los principios y de los métodos dados por la ciencia. Por ejemplo: si enseñamos a los novicios el método ordinario de oración eso es una ciencia. Pero si los orientamos a la práctica del método común eso ya es un arte. A veces les enseñamos el método de las virtudes pero no los orientamos a practicarlas en sus vidas. Las conocen pero carecen

de orientación espiritual para practicarlas. En este caso somos maestros pero no directores.

Un director es aquel que, conociendo los principios y métodos ayuda a los demás a ponerlos en práctica en sus vidas. Un director no necesita enseñar los principios al dirigido aun siendo muy útil que lo haga, sino ayudarle a aplicar estos principios en su vida discerniendo con él si lo hace de buena forma.

En la hora presente de la SM contamos con muchos maestros pero la proporción de directores es mucho más reducida. Sin embargo la imagen original del Fundador sobre el "hombre que no muere" era la de un *director* que "nunca muere".

El trabajo con las fraternidades o con las comunidades marianistas de fe es en primer lugar una obra de dirección, porque quienes las integran orientan su vida y sus obras con una misma espiritualidad que los religiosos marianistas aun viviendo su propio estado de vida.

La imagen del "director que nunca muere" tiene un profundo significado dentro de la Compañía de María. Significa que todos sus miembros luchan por empaparse de los mismos métodos y de los mismos principios de dirección marianista para alcanzar el fin de la SM en sus vidas y para ser a través de ellas directores para los demás.

Quentin Hakenewerth SM

Traducción del inglés

Jesús Ayuso SM

Dirección (- Capítulos marianistas, Comunidad marianista, Diálogo, Jesucristo, Misión, Oficios marianistas, Perfección religiosa, Oración, Regla de Vida, Resurrección, Vigilancia)

---

[1] EF I, 3-9.

[2] EF IV, págs 86-87.

[3] EF II, pág 859

[4] ARMBRUSTER: *Marianist Direction* 1, 2, 3, 4; EM 1, 2.

[5] HALTER: *Escritos sobre oración mental* (un volumen).

[6] D 1, pág 146; D 3, 303 (inglés).

[7] Const 1839, art 97

[8] EF, IV, cap 4, # 13, pág 286.

[9] Const 1839, art 99.

[10] RV art 6.19

[11] EF II 842.

[12] EF II 843.

[13] D 1, pág 645.

[14] D 3 pág 516; RV art 55.

[15] D 1, pág 671

[16] D 1, 660; D 3, pág 413.

[17] EM, 75-76, 81.

[18] D 1, pág 671.

[19] D 3, pág 416.

[20] D 2, pág 1055-1057.

[21] D 2 (inglés), pág 1057.

[22] EF I, pág 12.

[23] Carta al padre Charles Rothéa (13 de mayo de 1826).

Discernimiento

Al Unterscheidung • *Fr* Discernement • *Ing* Discernment *It* Discernimento • *Jap* Shikibetsu

1 Bases del discernimiento en el pensamiento del padre Chaminade

Como ocurre con muchos otros aspectos del pensamiento del padre Chaminade su concepción sobre el discernimiento no resulta siempre evidente y se encuentra en documentos dispersos en aplicaciones a un cierto número de casos. Su doctrina sin embargo se refiere a los principales elementos del discernimiento y en algunos aspectos parece creativa y original.

Existen dos aspectos y usos generales del discernimiento en la literatura religiosa. La literatura clásica emplea el término al referirse a la distinción de los movimientos interiores de la gracia (el Espíritu Santo, la virtud, etc.), opuestos a los impulsos del pecado (el demonio, la oscuridad, el mal, etc.)[1]. Es importante ser capaces de distinguir los movimientos, de forma que podamos fomentar lo que conduce al bien e impedir lo que lleva hacia el mal. En los escritos religiosos más cercanos en el tiempo, se ha vinculado el discernimiento al concepto de toma de decisiones y al de formulación de estrategias, cuando de algún modo están en conformidad con la voluntad de Dios. El presupuesto que subyace en este desarrollo consiste en que el cristiano no puede conocer bien su vida y dirigirla si no establece una distinción entre las diferentes cosas que suceden en su mundo interior.

Existen igualmente dos formas de discernir: una es más personal y tiene en cuenta la vida del individuo; la otra es comunitaria y se refiere a la vida y a la actividad del grupo. Aquí encontramos el presupuesto de que cada comunidad tiene un carisma compartido y también una modalidad compartida de descubrir un camino según los designios de Dios; seguirlo es el modo más adecuado de vivir los valores comunitarios[2].

En este tema es básica la creencia de que, de alguna forma, existe un proceso según el cual Dios revela su voluntad a su creatura. "El discernimiento espiritual es un proceso continuado que examina los diferentes movimientos interiores procurando descubrir los caminos mediante los cuales Dios es activo en nuestras vidas"[3].

Antes de entrar en la discusión de los diferentes elementos en el proceso del discernimiento según el pensamiento del padre Chaminade y en las formas en que aparecen en la *Regla de Vida* de 1983, hay que comenzar examinando el foco central de todo su sistema espiritual. De hecho el discernimiento no puede comprenderse fuera del contexto del sistema espiritual del cual fluye de modo natural. Se puede decir además que separado del programa del crecimiento espiritual que enseña el padre Chaminade, al discernimiento, según su pensamiento, le faltaría coherencia. Siguiendo su forma característica de proceder el padre Chaminade ha creado una experiencia de fe teológicamente sólida y un conjunto de estructuras sociales que proporcionan y protegen el contexto del discernimiento en la vida marianista.

1.1 *El contexto espiritual del discernimiento* A tenor de lo que se puede leer en otros artículos de este mismo diccionario, vemos que el padre Chaminade pretendía nada menos que la transformación total en Cristo de sus discípulos.

Esta transformación es resumida por el padre Chaminade en referencia al texto de San Pablo según el cual hay que abandonar el hombre viejo para transformarse en el hombre nuevo (Ef 4,22-24). La transformación comienza en el Bautismo, hacia el cual el Fundador tenía una gran devoción. En el Bautismo renacemos en Cristo, por analogía nos hermanamos con Cristo, somos coherederos con Él. Nuestra nueva vida es la vida verdadera de Cristo. Renacemos en el Espíritu y en María y somos formados en su seno como lo fue Jesús. Como consecuencia la maternidad espiritual de María es un elemento fundamental en toda formación cristiana.

Debido a que María está asociada a todos los misterios de Jesús, hay un espíritu de filiación que proporciona el contexto para todo discernimiento. No es un modo de discernimiento mariano: consiste sencillamente en que el marianista que busca la actividad y la dirección de Dios en su vida lo hace como hijo de María incapaz de funcionar en otro contexto: es una parte de la identidad espiritual del marianista. Aquí tenemos la condición esencial del discernimiento marianista: la nueva persona renacida en el

Bautismo nace formada por María. Esta instancia de fe es la posición desde la que se practica el discernimiento. Debido a que supone un compromiso radical con Cristo, el cual hace nueva a la persona (que será gobernada desde ese momento por la gracia), parece que se necesita poco para describir cualquier técnica de discernimiento. La nueva persona opera en un ambiente de fe, reaviva constantemente esa fe con una oración de fe, y renueva siempre el sentido de la presencia de Dios y de María.

El cristiano transformado sigue siendo vulnerable, por ello esa novedad de vida es un preludio para entrar en el combate espiritual. Aquí presenta el padre Chaminade un texto básico. Parece haberlo enseñado frecuentemente como punto de partida de su sistema: "Por esta misma razón poned el mayor empeño en añadir a vuestra fe la virtud a la virtud el discernimiento al discernimiento la templanza a la templanza la paciencia en el sufrimiento a la paciencia en el sufrimiento la piedad a la piedad el amor fraterno al amor fraterno la caridad" (2Pe 1,5-7).

El padre Chaminade desarrolla su sistema de virtudes o ejercicios espirituales partiendo de este texto[4].

Nuevamente nos encontramos más ante un contexto del cual nace el discernimiento que ante un método. Se pretendió que el sistema de virtudes fuera un programa para la dirección espiritual y para la formación, y esa tradición se ha mantenido en las referencias al discernimiento que aparecen en la *Regla de Vida.* El artículo 61 se refiere a la dirección espiritual como un medio de discernimiento se cita el noviciado como un tiempo para el discernimiento de la vocación (art 68); el examen (una disciplina central en el sistema de virtudes) es un medio que dispone para el discernimiento (art 4.12). Y en el artículo 10, figura la cita de la llamada de María a los cristianos: "Haced lo que él os diga" (Jn 2,5), un mandato que requiere un proceso de discernimiento. De hecho el contexto del crecimiento espiritual del marianista su teología espiritual de la conversión es lo que caracteriza al padre Chaminade debido a su profundo aspecto mariano. María no es, en forma alguna, un objeto de devoción reducido a algo decorativo: es el agente activo en el proceso de transformación en Cristo. Como ha dicho el padre Vasey: "Es inconcebible ser transformado con Cristo sin haber nacido de María"[5].

Además cuando nos adentramos en el estudio del sistema de virtudes resulta evidente que esta aproximación al crecimiento espiritual la progresiva eliminación del antiguo sí mismo (del hombre viejo) y la constitución del nuevo está íntimamente ligada al discernimiento. El padre Chaminade no parece considerar el discernimiento como un proceso desvinculado del crecimiento espiritual. Ciertamente no habría sido característico de su tiempo el hacerlo pero sin embargo parece que el mismo sistema incluye una dimensión de discernimiento. Tal vez sería más adecuado decir que para el padre Chaminade el punto de arranque del discernimiento radica en el estado de crecimiento hacia una conformidad más profunda con Cristo, hijo de María para la salvación de todos los hombres. Es una persona de fe discerniendo a partir de una posición desde la cual se ven con mayor claridad los designios de la Providencia. El aspecto más importante del discernimiento según el padre Chaminade parece consistir en el punto de vista utilizado por el cristiano que desea ponerlo en práctica. Un acto de discernimiento en sí mismo es, ante todo, otra aplicación de la propia experiencia de fe del sujeto ante un conjunto concreto de circunstancias. Uno decide bajo esa perspectiva. Cualquier cosa que se diga sobre la aproximación al tema del discernimiento o sobre los medios del discernimiento debe comenzar con el presupuesto básico del padre Chaminade según el cual quien desea discernir debe aceptar ser conformado en Cristo de forma nueva y radical, de modo que vea el mundo con los ojos de un hijo de María.

1.2 *Las estructuras sociales del discernimiento* El otro aspecto del contexto del discernimiento consiste en el haz de estructuras sociales de que el padre Chaminade dotaba a todas sus fundaciones, especialmente un fuerte sentido (y realidad) de vida comunitaria, los tres Oficios y la composición mixta. Hay que destacar que *mutatis mutandis,* dichas estructuras sociales se encuentran en las campañas religiosas en el Estado y en las congregaciones marianas (*Sodalities).* En resumen, son características de la Familia de María en todas sus ramas. (Se remite al lector a los artículos de este *Diccionario* sobre esos temas. Allí encontrará mayores desarrollos.)

Así como varios elementos indicativos del sistema de virtudes y del desarrollo del crecimiento espiritual personal se reflejan en la Regla de Vida, también el tema del discernimiento aparece allí en

referencia a las estructuras sociales especialmente al referirse a la vida comunitaria en la forma característica que adquiere en una congregación religiosa. En el artículo 42 figura la declaración más extensa, al indicar que Dios habla a través de la comunidad que practica el discernimiento. El artículo 6.18 especifica que en las reuniones comunitarias se procura discernir la voluntad de Dios al determinar los objetivos comunitarios, los medios y los programas de acción. Y el artículo 7.4 establece una conexión entre la participación y el discernimiento en la comunidad.

El contexto social de la Familia de María es en sí mismo una manifestación de la postura de fe; no es únicamente una manifestación estructural. Sin embargo, los medios de discernimiento proporcionados por las estructuras sociales son ingeniosos. Mediante la composición mixta la Familia de María es capaz de mantener el contacto con el pensamiento con las características y con la realidad viva de todos los niveles y condiciones de la sociedad. Éste es un factor importante a la hora de discernir la voluntad de Dios en el apostolado. En las Compañías religiosas marianistas la combinación bastante peculiar de categorías posibilita aportar al discernimiento una amplia variedad de experiencias de preparación de formación y de sabiduría. La competencia teológica y pastoral pueden ser comunes en las comunidades religiosas de la Iglesia pero el diálogo de esa competencia teniendo en cuenta la formación intelectual y profesional de la segunda categoría (los "laicos ilustrados", según el padre Chaminade) con las muy diversificadas perspectivas de los artesanos, de los agricultores y de los trabajadores especializados, es tal vez único. De ahí la importancia de mantener la igualdad social dentro de la comunidad entre las categorías para que el diálogo se mantenga totalmente abierto. La comprensión común de la comunidad marianista nace de compartir las perspectivas incluyendo las de los hombres formados en disciplinas seculares y capaces de aportar a la empresa común lo mejor del pensamiento contemporáneo. De forma similar, y con una mínima cantidad de formalismo religioso la Compañía de María debe ser capaz de penetrar cualquier nivel de la sociedad no únicamente en función del apostolado, también para aportar a la experiencia común una gran variedad de perspectivas. La comunidad puede por tanto utilizar en el discernimiento, compartido en un contexto de fe la experiencia de vida más amplia posible que un grupo pequeño puede reunir. La Regla de Vida reconoce esto en el artículo 12,

sobre la composición mixta al declarar: "La vocación marianista es única pero la Compañía de María acoge entre sus miembros a hombres de diferentes procedencias y formación. Todos tenemos como religiosos, los mismos derechos y deberes. El mismo Espíritu se manifiesta en una variedad de dones y ministerios complementarios".

De forma similar la Regla de Vida dice que los "oficios de vida religiosa, Educación y Asuntos temporales, representan tres centros de interés que abarcan la totalidad de la vida interna y de la misión apostólica" (art 7.9). Como la Regla continúa diciendo en el siguiente artículo, de forma incluso más explícita: "Ningún Oficio aislado de los demás puede llegar a una visión global y completa de un asunto. Por la acción concertada de los tres Oficios se mantienen siempre atendidos los intereses más importantes de la Compañía".

Como consecuencia y en el orden práctico cada comunidad y cada obra tiene tres caminos para llegar a las decisiones comunes. Si se mantienen tanto su autonomía como su carácter complementario, los tres Oficios proporcionan una amplitud de medios para el discernimiento del grupo, lo cual sería imposible en el caso de que no se respete la contribución integral de cada uno. Si la instancia de la fe fuera informada únicamente por la formación religioso/teológica, podría caer en los errores del fanatismo o del clericalismo pero la referencia, como contraste, a los aspectos seculares de la creación corrigen y eliminan esos peligros. Las interacciones de los tres oficios y de las categorías de personas son vitales para un discernimiento sano entre los marianistas. Ambas construcciones sociales, actuando juntas, proporcionan un contexto en el que opera la instancia de la fe como elemento central del discernimiento en la SM.

2 Elementos específicos en el proceso del discernimiento

Muchos de los escritos que nos han llegado del Fundador se refieren a situaciones prácticas concretas, tales como cartas de dirección espiritual instrucciones prácticas y conferencias de retiros cartas de tipo administrativo a diferentes directores y responsables de obras. Por tanto no es difícil encontrar un número de casos en los cuales el padre Chaminade revela sus modos de discernimiento. No debe sorprendernos que no constituyan un conjunto técnico o un

tratado lógico sobre el discernimiento pero como se refieren a los principales elementos del discernimiento es posible describir el modo del discernimiento del padre Chaminade sin distorsionarlos[6]. Para comprender bien esos elementos debemos examinarlos siempre tanto en el contexto de una progresiva conformidad con Cristo como en relación con la influencia de las estructuras sociales ya mencionadas.

2.1 *El primero de los elementos fundamentales del discernimiento es la purificación* Acompaña a todo verdadero discernimiento. Su descripción clásica se encuentra en el documento de los jesuitas, la *deliberatio primorum patrum*, donde se explica el discernimiento desarrollado por Ignacio y por sus primeros compañeros con ocasión de la fundación de la Compañía de Jesús. Se procura integrar las diferencias que proceden del status social, de la nacionalidad y de las culturas[7]. La purificación es, de hecho, tanto una condición previa para el discernimiento como uno de sus elementos. El padre Chaminade utiliza a veces la expresión "pureza de corazón" como realidad equivalente. Supone una supresión del interés personal al centrarse en el bien común buscando la voluntad de Dios, y separándose de toda interpretación de tipo partidista. Sus aspectos ascéticos consisten en la abnegación progresiva del ego y en la docilidad creciente a la acción del Espíritu Santo. Como ya hemos visto, el padre Chaminade sitúa este aspecto en el proceso de la conversión, experimentado con claridad en "el trabajo de purificación" del método de las virtudes. Por esta razón no necesita desarrollar los detalles del discernimiento e incluso parece dejar de lado los aspectos técnicos. La persona que se ha adentrado en el estado de filiación, implícito en la transformación cristiana se ha colocado por decirlo de alguna forma en un proceso en el que ve con un corazón cada vez más purificado, la voluntad de Dios. Aspectos que resultaban oscuros en su condición anterior se vuelven gradualmente claros. Solamente el corazón purificado de la persona transformada puede llegar a las decisiones iluminado por la fe. El corazón purificado tiene una capacidad especial para "ver" la voluntad de Dios (Mt 5,8).

2.2 Sin embargo, en circunstancias específicas, los "designios de la Providencia" no resultan necesariamente evidentes. Una purificación ulterior y más completa de la experiencia marianista consiste en la espera. Está conexionada con el papel de los cinco silencios en los ejercicios espirituales, porque el hecho de esperar

no es sólo una cuestión de tiempo; consiste también en estar atento para que puedan aparecer los designios de la Providencia. Es un elemento akirótico significando que cada discernimiento implica una "plenitud de tiempo" una madurez y en ese instante resulta claro mediante los ojos de la fe el camino a seguir. Por lo tanto no hay que forzar las decisiones; hay que continuar el proceso en una espera vigilante.

2.3 Tal como se ha expuesto anteriormente el contexto del discernimiento significa la entrada en la conversión y en la transformación en Cristo de forma amplia y teniendo en cuenta todos los elementos. Sin embargo la *oración* es, en casos concretos, un elemento específico en el proceso del discernimiento. La oración eleva el contexto general (el hombre de fe actuando según la fe) a una intencionalidad específica. Le coloca ante Dios cara a cara el tema sobre el que hay que discernir. En las Constituciones de 1839, artículo 35 el Fundador declara que el superior no toma decisiones sin consultar a Dios en la oración. Este tema figura también en las Constituciones de 1891/1922, en el artículo 101. Allí se extiende a todos los religiosos, especialmente al director. Las Constituciones de 1967 dicen, en el artículo 92: "Por tanto, procuran encontrar a la luz de la fe la solución más adecuada según el espíritu de Cristo". La *Regla de Vida* explicita este punto, pero lo coloca en el contexto de la comunidad: "Las orientaciones importantes de la vida comunitaria se determinan por medio de la oración y del diálogo, bajo la dirección de los superiores, después de un esfuerzo sincero por discernir la voluntad de Dios entre todos" (artículo 42)[8].

2.4 La oración orienta hacia otro elemento, hacia la *búsqueda activa,* elevando el nivel de la intencionalidad tanto en el plano humano como en el de la fe. En el discernimiento se busca algún objeto específico: la solución de un problema una decisión una nueva orientación. Existe un sentido real según el cual se importuna a Dios y la historia de la vida religiosa (y de la Compañía de María) está llena de ejemplos de formas simbólicas mediante las cuales los individuos consiguen sus objetivos. Nos referimos por ejemplo a la utilización por el padre Léon Meyer, aquel cercano discípulo del Fundador de una medalla de San José como garantía en el caso de la propiedad de Nazareth. Sin embargo existen pocos aspectos específicos que puedan encontrarse mediante indicaciones Dios se revela como quiere y los sentimientos e instintos personales pueden

ser los únicos guías prácticos. Así, el padre Chaminade escribe a Mlle de Lamourous, cuando marcha al exilio en España y ella está buscando un director espiritual: ¿Qué debería hacer usted? Rezar con confianza y, sencillamente, dirigirse hacia quien se encuentre usted, atraída por el espíritu de fe[9].

2.5 Un quinto elemento del discernimiento consiste en que la interpretación adecuada se produce frecuentemente en el medio ordinario y mediante medios normales. El cristiano no niega la posibilidad de la intervención milagrosa ni la exagera. Lo primero sería secularismo y lo segundo presunción. Por tanto, para el religioso el medio normal y común del discernimiento se encuentra en la obediencia. Como ya se expuso, las estructuras sociales utilizadas por el padre Chaminade como soportes de una deliberación prudente constituyen medios ordinarios de discernimiento en las comunidades religiosas marianistas (de todo tipo).

¿Cuál es entonces el lugar de la irrupción carismática del Espíritu en las vidas de las personas o de la Compañía? Tales momentos existen[10]. Una de esas ocasiones fue la inspiración al pie de la estatua de Nuestra Señora del Pilar. Otra sería la decisión carismática del padre Lalanne de ponerse totalmente a disposición de la obra del Fundador. Tal decisión era un resultado evidente de la gran misión de 1817 predicada por el padre Rauzan[11], miembro de la Congregación mariana. Pero éstas son gracias extraordinarias concedidas por el Espíritu. El marianista debe mostrarse siempre abierto y receptivo, pero no considera estas gracias esenciales para el discernimiento.

3 Dos características del discernimiento en la experiencia del padre Chaminade

Aparecen dos características cuando examinamos las instancias del discernimiento en la vida del padre Chaminade y en la historia ulterior de la Compañía: la presencia de una persona providencial y lo que únicamente puede llamarse un principio de contradicción.

3.1 Los signos providenciales pueden indicar una dirección y una disponibilidad en el discernimiento. Las intervenciones decisivas de Dios se muestran frecuentemente mediante la aparición de una

persona providencial en una situación crítica. Entonces se interpreta que esa persona constituye un signo. Esto parece confirmarse en el papel desempeñado por Mlle de Lamourous y por Adela de Trenquelléon. El Fundador las reconoce claramente, como personas providenciales, y las acepta como signos para continuar su obra. Lalanne es alguien determinante en la fundación de la Compañía de María y también mucho después quien toma la dirección del colegio *Stanislas.* Habría que desarrollar esta característica para incluir también las circunstancias providenciales en el proceso del discernimiento. Son indicaciones de Dios, que se producen en determinados momentos, y que animan a continuar caminando.

3.2 El principio de contradicción es más difícil de explicar, pero resulta evidente.

Existen situaciones en las que quien actúa parece hacerlo por motivos que aparentemente, tienen poco que ver con la fe por pequeñeces impetuosidad miedo. Además de todos los signos que podían indicar la conveniencia de fundar en los Estados Unidos y de la espera parece que la decisión de enviar al padre Léon Meyer a Ohio tienen mucho que ver con el deseo de tener a un defensor del padre Chaminade lejos de la escena conflictiva que rodeó los últimos días del Fundador. De modo similar la adquisición de Saint-Remy, que significó un desarrollo importante de la Compañía estuvo acompañada por todo tipo de signos indicadores de que tal decisión parecía muy imprudente[12] Sin embargo, D. David Monier se encarga de Saint-Remy de forma opuesta a las condiciones establecidas por el padre Chaminade y sin embargo, el Fundador reacciona con entusiasmo: "Alabamos y damos gracias al Señor y estamos dispuestos a secundar vuestros esfuerzos y los caminos de la Providencia"[13] ¿Por qué se produce esta aparente contradicción? Parece que la Providencia puede trabajar mediante el fracaso la imprudencia e incluso la infidelidad. Los signos de la Providencia son a veces signos de contradicción y lo que parece oponerse a nosotros puede resultar diferente desde la perspectiva de Dios. Decidir cuándo ocurre esto radica en uno de esos destellos de la visión de fe que desafían la explicación.

4 Resumen

El discernimiento no es uno de los temas desarrollados en el pensamiento del padre Chaminade. Frecuentemente en su comprensión de la vida espiritual está más implícito que desarrollado. El sistema de virtudes puede verse con frecuencia por ejemplo como una exploración externa del discernimiento como un proceso a través de etapas del crecimiento espiritual. Sin embargo todos los elementos del discernimiento se encuentran explícitamente en el pensamiento del padre Chaminade aunque el mayor enfoque del padre Chaminade consiste en la transformación radical en Cristo, realizada en el cristiano convertido. Su contribución original parece consistir en que el cristiano puede discernir únicamente en el estado de filiación como hijo de María. Las fundaciones marianistas comparten estructuras sociales que condicionan el discernimiento y proporcionan medios para conseguirlo especialmente en el nivel comunitario. Al examinar instancias en la vida del padre Chaminade aparecen dos características del discernimiento marianista: el papel de personas providenciales como signos de los "designios de la Providencia", y el principio de contradicción.

Norbert Brockman SM

Traducción del inglés

José Ramón S. de Erice SM

Discernimiento (- Familia marianista, Oficios marianistas, Oración, Participación, Testimonio, Virtudes, Vigilancia)

---

[1] Para un desarrollo histórico completo, puede consultarse "Discernements des esprits", en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 3. Cols 1222-1291. Paris, Beacuchesne, 1957.

[2] Norbert BROCLHAN SM, "Christian Discernment: Does God have a Process?", *Journal of Religion and the Applied Behavioral Sciences,* vol 2, n.° 1 (1980), 2.

[3] Thomas REESE SJ, Paul ROY SJ, "Discernment as Muddling Through", 38 *The Jurist* 84 (1978).

[4] Jean-Baptiste ARMBRUSTER SM (ed.), *Marianist Direction* III, n.°635. La palabra "discernimiento" figura en la traducción inglesa y está tomada de "The New American Bible". Es algo original en esa traducción.

[5] Vincent VASEY SM, "Marianist Spirituality", *The Vasey Collectimi I,* Monografia MRC 28 (1982),

[6] Mucho de lo aquí indicado figura en mi artículo "Historical Aspects of Discernment in the Marianist Tradition", en *Proceedings on the Symposium on Discernment in the Marianist Tradition,* Monografia MRC 27 (1982).

[7] Jules TONER SJ, "The Deliberation that Stated the Jesuits", *4 Studies in the Spirituality of Jesuits* 185 (1974).

[8] Para una discusión a fondo de este elemento, cf Charles HEALEY SJ, "Prayer: The Context of Discernment", 33 *Review for Religious* 265 (1974),

[9] 15 de septiembre de 1797, in *Writings on Mental Prayer,* pár 18.

[10] Para estudiar las cinco instancias de los diferentes discernimientos, cf mi artículo en *Proceedings,* loc cit, párs 30-45.

[11] Herbert KRAMER SM, *Chaminade Lore,* Dayton, MRC, 1983, 265 ss.

[12] Pierre ZIND FMS, *Les nouvelles congrégations de fréres enseignants en France de 1800 á 1830,* Lyon, l'Université de Lyon, 1969, 299. Hay una detallada lista de problemas.

[13] Este caso está subrayado en mi artículo, en *Proceedings,* párs 37-40.

Educación

• *Al* Erziehung • *Fr* Éducation • *Ing* Education • *It* Educazione • *Jap* Kyôiku

Resumen

La historia de la Iglesia es un testimonio constante de que la educación en general y la instrucción escolar son un medio privilegiado para la transmisión del Evangelio.

El Concilio Vaticano II acoge este tema tan importante como suyo y hace de él una de sus grandes preocupaciones.

Desde su origen la Compañía de María adoptó como suya la labor apostólica de la educación cristiana mediante la instrucción escolar. Su regla primitiva al igual que la revisada en 1983 recalcan lo mismo.

Hoy, las relaciones recíprocas entre la escuela y la Iglesia, como tal Iglesia, en relación con la sociedad y la cultura, han sufrido cambios profundos, rivalidades y competencias que deben tenerse en cuenta: crisis en la sociedad, crisis en la familia y el resurgir de una nueva cultura.

Una escuela no podrá ser reconocida por la Iglesia como medio de evangelización más que en la medida en que contribuya a propagar la justicia, a educar en la libertad, con apertura a la vida, de modo que favorezca las relaciones y permita dar sentido a la vida.

La Compañía de María, fiel a las exigencias de la Iglesia, quiere aportar su contribución propia, manifestada en el espíritu de familia, en el interés por desarrollar la propia personalidad del educando, por el empeño puesto en el desenvolvimiento de los diversos grupos de jóvenes en los que ellos mismos ocupen cargos y, en fin, por el propósito firme de la fe con la mira puesta en el respeto a las personas y a su libertad.

1 La Iglesia y la institución escolar

1.1 *A través de la historia* El período de recelo de la Iglesia frente a la institución escolar fue corto. Tan pronto como la Iglesia se sintió suficientemente fuerte, no dudó en acoger y en recoger la tradición de las letras latinas y griegas abriéndose al pensamiento pagano. Incluso descubrió ciertos atisbos de la Revelación bajo formas de acercamiento y de espera de acontecimientos. Y fue la Iglesia la que durante los "siglos de hierro" y de invasiones recogió y protegió los manuscritos: los recopiló y los multiplicó.

En el Renacimiento, el tema de la cultura será uno de los primeros en emanciparse. Como toda emancipación no se llevará a cabo sin plantear problemas a la Iglesia. Pero al fin entre alternativas de tensiones y de anexiones la Iglesia y la nueva cultura encuentran un *modus vivendi.*

En los países cristianos, la Iglesia dirige casi todo el conjunto de los medios de transmisión de la cultura, a saber: las escuelas, los colegios y las universidades.

La Revolución francesa le quitará este monopolio y en ocasiones la posibilidad de dirigir instituciones escolares y universitarias. Es un paso más hacia la secularización. Pero la Iglesia reivindica el derecho a participar en la función educativa y docente con muchos conflictos en los diversos países.

El padre Chaminade se sitúa en este contexto por una doble razón:

1) Porque la evangelización y la cultura están estrictamente enlazadas y adoptan un enfoque recíproco.

2) Porque la cultura, relacionada con la educación individual y colectiva, es un servicio al hombre, y la Iglesia está al servicio del hombre.

Las fronteras del mundo se ensanchan para la Iglesia. Y es que la institución escolar ha sido considerada por ella como medio privilegiado para expandir el Evangelio a todos los pueblos asegurando su promoción.

El último Concilio y gran parte de los documentos aparecidos a continuación muestran que para la Iglesia la función escolar es siempre un factor clave para su apostolado y reivindica en todas

partes el derecho a no ser excluida por ser un servicio al Evangelio y a la Humanidad.

1.2 *Lugar de la educación en el Vaticano II* El Concilio Vaticano II consideró que el problema de la educación cristiana formaba parte de los "signos de los tiempos" y consagró toda una "declaración" a este asunto.

Levantando acta del hecho de que muchas familias cristianas por razones diversas no podían llevar a sus hijos a colegios explícitamente católicos trató el problema con gran despliegue de posibilidades sobre la educación cristiana, en todas las circunstancias. La declaración no carece de insistentes llamadas relativas a la escuela cristiana propiamente dicha.

Pero la aportación del Concilio no se limita a este texto. En la segunda parte de la *Gaudium et spes,* consagra a algunos problemas más urgentes todo el capítulo segundo sobre "el desarrollo de la cultura" y toca las relaciones de la "fe y de la cultura". Por eso mismo destaca las razones privilegiadas de estas relaciones en nombre de las cuales la escuela ocupa un lugar preferente.

En el decreto sobre La tarea pastoral de los Obispos, el Concilio recuerda el deber de la solicitud del obispo para con los sacerdotes y los religiosos encargados del apostolado en las escuelas. El decreto sobre *La actividad misionera de la Iglesia* pide a los cristianos "que se entreguen con una atención especial a la educación de los niños y jóvenes, a través de la enseñanza de cualquier clase que sea como un medio privilegiado para formar y educar a una juventud cristiana y al mismo tiempo como un servicio de inmenso valor al hombre" (n 29). En fin el decreto sobre *El Apostolado de los laicos* insiste en el apostolado con los jóvenes (n 12).

1.3 *Algunas alegaciones del Vaticano II sobre la Educación cristiana* Cada día cobra más auge la importancia de la educación cristiana y de la cultura. Lo demuestra el desarrollo considerable de los medios puestos a su servicio en todos los países.

Sin embargo, las dificultades son también hoy mayores que nunca. En todos los estamentos asistimos a una vuelta a empezar en relación con los valores de los jóvenes aspirantes a tomar parte activa en la vida social. Por otro lado los estados aspiran a tener vara alta en el asunto de la educación y en numerosos países,

impone una ideología atea excluyendo cualquier otra compañía que no sean ellos mismos sin dejar de tener en cuenta las opresiones económicas.

La educación es un derecho para todo ser humano derecho inalienable que no debe sufrir ninguna discriminación.

La educación se propone formar al hombre integralmente: un hombre libre, capaz de iniciativa. Un hombre apto para dominar los recursos de su personalidad como también los recursos técnicos modernos. Un hombre consciente de pertenecer a un cuerpo social y político. Un hombre que no se vea truncado en su dimensión trascendente y espiritual. Resumiendo: formar un hombre "generador de paz".

Los responsables de la educación son en primer lugar los padres y la familia. La elección del tipo de educación debe serles reconocida sin impedimento político o económico alguno.

La sociedad civil debe garantizar el derecho a la educación en el pluralismo y en el respeto a la elección de los padres.

La Iglesia reivindica el derecho a estar presente en el sector educativo-escolar con la misma atención a los bautizados que a los que no lo están.

El Concilio subraya el derecho de todo bautizado a ser educado para llegar a ser hombre nuevo, apóstol de sus hermanos.

1.4 *Textos importantes después del Concilio*

Padre HOFFER, SM: *Papel pastoral del Colegio católico* (circular a los religiosos marianistas y edición para el público en general); SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA: *La escuela católica*, Roma 1977; (Cardenal Garrone) *El laico católico testigo de la fe en la escuela,* Roma 1982; (Cardenal Baum) Código de Derecho canónico: libro III título III cán 793-821.

2 La Compañía de María y la escuela

2.1 *A lo largo de su historia* El padre Chaminade fundó la Compañía de María porque a través de ella veía un medio para rehabilitar la Iglesia de Francia, reducida a ruinas por la Revolución francesa. A pesar de lo cual, la enseñanza en las escuelas y colegios constituyó enseguida uno de sus principales campos de apostolado. Basta con recordar los orígenes de la primera y diminuta escuela de

rue des Menuts. Después tras la insistente petición de monseñor Jacoupy obispo de Agen la escuela fue confiada a las Hermanas marianistas. A renglón seguido la escuela de *rue du Mirail* y las tentativas y fracasos así como en los aciertos realmente prestigiosos del padre Lalanne.

Escuela primaria o colegio. El padre Chaminade renuncia a cerrarse en banda, en un molde único. Para él todo hombre debe formarse en la fe "desde la cuna a la tumba". Escuela, tradición e innovación forman un maridaje feliz. En Agen el padre Chaminade acepta tomar el relevo de los hermanos de las Escuelas Cristianas cuyo hábito provocaba un nuevo brote de anticlericalismo. "Los Hermanos de María no tendrán hábito propio". Con ello el padre Chaminade ve un signo el mejor para incardinarse en una sociedad totalmente laica y esa norma será constante en la Compañía de María.

Alsacia y el Franco-Condado abren sus puertas a la Compañía de María y se disputan a los Hermanos, tan grande era su reputación como enseñantes.

Y estamos en Saint-Remy. Colegio de segunda enseñanza. Escuela profesional y agrícola. Escuela normal para la formación de maestros. Son innovaciones revolucionarias para la época. Quizá no compensaron los primeros resultados pero sí los esfuerzos para conseguirlos: los alumnos podían expresarse libremente en las reuniones de *l'Academie* la natación la equitación la geología la botánica, la astronomía eran parte importante del programa escolar. El "latín" pierde su monopolio para asegurar las "humanidades" en beneficio del francés.

Desde su origen y por voluntad expresa del padre Chaminade, la Compañía de María renuncia a competir con la enseñanza pública. Se considera como asociada a ella, como compañera en el oficio. Acepta los programas oficiales y los exámenes oficiales. Sostiene entrevistas y relaciones abiertas con los colegas de la enseñanza pública así como con las autoridades tutelares a quienes visita regularmente. Este rasgo ha sido y es norma característica y digna de resaltar en todos nuestros centros del mundo entero.

Cuando en su expansión la Compañía de María sobrepase las fronteras de su cuna su norma será la fundación de una escuela o colegio en Alemania Austria, Suiza, Estados Unidos, España, Japón,

Italia América del Sur Corea... sin contar las fundaciones abortadas o efímeras, como en China o en el Líbano.

Hoy, la Compañía de María está presente en el sistema educativo por todas sus provincias en más de veinte países, a todos los niveles: primaria segunda enseñanza universidad enseñanza técnica, profesional o agrícola. El apostolado de la educación representa para ella un campo privilegiado de acción dada la gran diversidad de actividades puestas de manifiesto en las últimas décadas.

2.2 *En su doctrina y en sus directrices* En las Constituciones de 1839, el artículo 8 precisa: "Los medios por los que la Compañía de María alcanza su doble objeto son la profesión religiosa y la educación cristiana". El título II del libro I, artículos 251-268 está consagrado a la "educación cristiana". En el libro II al hablar de las diferentes categorías de profesos los artículos 361-367 concernientes a los laicos profesores licenciados o doctores, y los artículos 427-432, referentes al segundo asistente o jefe de instrucción se refieren a lo mismo.

La revisión de 1891 dio todavía más importancia a la escuela en las Constituciones.

Las diversas modificaciones posteriores al Concilio han terminado por presentar nuestro apostolado en la *Regla de Vida* de 1983 en más amplitud y más centrado en lo esencial de la educación: la formación del hombre de fe, la promoción del hombre integral.

El artículo 74 de la *Regla de Vida* sitúa a las instituciones educativas en el centro de la "misión", y el libro II desarrolla este artículo en la sección 5.10-5.15.

El Capítulo de Ariccia dedica al apostolado de la educación escolar un documento importante: I.D, n 29-37.

3 Nuevos datos de la institución escolar y de la Iglesia

3.1 *En la sociedad moderna, la Iglesia y la escuela se sitúan de distinto modo*

a) La Iglesia ya no tiene el "monopolio" de la enseñanza en ningún país.

b) En numerosos países, la Iglesia tiene "prohibida" la educación bien por razones ideológicas o bien por razones económicas. La Iglesia no puede estar de acuerdo con esta situación.

c) Los estados adoptan actitudes muy diversas frente a la instrucción escolar, pero todos juzgan este sector como muy decisivo para su desarrollo. Para ello invierten cuantiosos recursos económicos. Pocos estados tienen el valor de no utilizar la escuela, de forma directa o indirecta como un instrumento de poder. En este asunto, los gobiernos son muy celosos de sus prerrogativas: exámenes oficiales; programas de capacitación elección del profesorado o su prohibición de hecho selección del profesorado con el pretexto de titulación o nacionalidad...

En algunos países la escuela es una máquina de guerra al servicio de un franco ateísmo. Para otros con frecuencia la escuela termina por "fabricar" alumnos escépticos relativistas científicos... truncados en su dimensión espiritual y trascendente.

d) La institución escolar ha perdido una gran parte de su autarquía: los países se han hecho "porosos" los unos con los otros: se interpenetran y se interinfluencian. La escuela aparece enfrentada con los medios modernos de comunicación y de información: cine, televisión, informática. La galaxia Gutenberg ha dado paso a la galaxia MacLuhan... ¿Cómo integrar esta nueva cultura, estos nuevos medios? Por otra parte estos medios tienen con frecuencia como característica el no ser medios individuales sino sustituirse por un equipo colectivo anónimo y detentado por los que poseen el poder político o el poder financiero... a menudo con el sentimiento de verse paralizado ante estos medios omnipotentes y sin rostro visible.

e) Ya no existe un "modelo" preexistente para el hombre y en consecuencia, para su educación. Las últimas décadas han cuestionado los modelos pasados. Se buscan nuevos caminos con los tanteos y errores inevitables.

f) La vuelta a la tradición cristiana por el cauce de las familias tradicionales en los medios culturalmente bien dotados ya no funciona. Los jóvenes colocados en colegios elegidos por sus padres reivindican la libertad que ellos buscan. Los colegios deben llegar a ser muy pronto no sólo educadores de la libertad lo que hubieran

debido ser siempre sino llegar a saber ofrecer un camino concreto de elección precoz incluso en el campo moral y religioso.

La fe se "propone", se establecen "contratos" no ya con los padres sino con los mismos jóvenes. Se sigue de ella el pluralismo escolar: a) las escuelas católicas ya no están constituidas necesariamente por padres interesados en asegurar una educación específicamente cristiana para sus hijos. b) Los alumnos algunos alumnos no están obligatoriamente bautizados o no son practicantes. c) El cuerpo profesoral y educativo a veces representa un pluralismo igualmente amplio.

g) La ambigüedad del sistema escolar se ha manifestado en ocasiones de un modo brutal. "Abrid una escuela y cerraréis una cárcel", decía Víctor Hugo. ¿Lo afirmaría hoy?

Los religiosos han podido creer sin cuestionarse otras cosas que al trabajar en la educación trabajan en la promoción del hombre en la liberación de los pueblos... Pero han descubierto que con frecuencia contribuían a asentar la injusticia al formar a aquellos que ya tienen medios económicos y que contribuían a "congelar" o quizá a agravar la desigualdad social, tanto más cuanto que la escuela el colegio reclama inversiones importantes en material y en recursos humanos y financieros. Las buenas intenciones personales pueden estar en contradicción con los "sistemas" colectivos a los que se destinan. El discernimiento que el artículo 11 de la Regla de Vida reclama es más imperioso en este caso que en otros muchos.

h) La situación del religioso frente a la institución escolar es hoy muy diferente a la que era hace veinte o treinta años.

Ya no cabe la institución "aislada". Los sistemas son más complejos y ninguna institución puede asegurar por sí sola el conjunto de formaciones propuestas. De ahí la necesidad de renunciar a ser "globalizantes" y hay que aceptar ser colaboradores con otras instituciones tanto de la Iglesia como de la sociedad civil.

El hecho de ser colegios mixtos o admitir la conducción se ha generalizado en casi todos los países. Los religiosos educan lo mismo a chicos que a chicas. Paralelamente los cuerpos educativos y los ambientes se han hecho mixtos. Un nuevo tipo de relaciones hombres/mujeres se ha impuesto incluso en las congregaciones religiosas.

La disminución de los religiosos ha impuesto la necesidad de confiar no sólo las tareas del servicio sino también las de la educación la enseñanza y otras responsabilidades a los laicos. Para algunos religiosos esta situación ha podido inducir a cierto sentimiento de parálisis frente a instituciones demasiado pesadas y a otras de gerencia... La animación y la formación de laicos es una tarea primordial para asegurar una continuidad educativa en la coherencia y en la fidelidad a la misión evangelizadora de la Iglesia y de la Compañía de María.

3.2 *Tres desafíos concretos a los que hacer frente hoy* Se dice que hay "desafío" cuando una fuerza limitada y consciente se encuentra enfrentada a otra fuerza enorme amenazante altanera y con rostro indistinto.

Hoy son tres los desafíos a destacar. Puede parecer que seamos débiles y hasta pequeños frente a estas fuerzas a las cuales se diría que nada se resiste. La esperanza de la Iglesia la audacia del padre Chaminade y el valor de todos y cada uno de nosotros, no pueden quebrantarse ante esta desproporción.

1) *El desafío de la crisis de la sociedad* En todas partes casi en el mundo entero, se nota una crisis de educación en la escuela reflejo a la vez de la crisis de una sociedad que no sabe qué hacer con su juventud.

Hoy se tiende a considerar jóvenes a los chicos/chicas desde los diez a los quince años. Esta juventud, despojada de toda responsabilidad real e impotente se cree ya capacitada para influir en su propio destino. Por otra parte la sociedad actual, en todo el mundo, dota a esta juventud de un poder importante de consumo, que la hace a menudo rehén de las potencias comerciales y de las corrientes de la moda. Esta juventud participa de las mismas informaciones que los otros compañeros de la sociedad.

En la actualidad la juventud "sabe", y este "saber" sin "poder" puede llegar a convertirla en instrumento de todas las violencias, en especial en los países donde la juventud es mayoritaria; o de todas las dejaciones de "buena fe", sobre todo en los países más antiguos en los que esta juventud cada día es minoritaria.

La juventud está "liberada" de toda moral o coacción, lo que la reduce a ser el juguete inconsciente de poderes informales ocultos: mass-media modas corrientes ideológicas o culturales.

Los religiosos educadores en unión con la Iglesia, estamos al lado de esta juventud para "liberarla", en primer lugar. Luego, para ayudarle a discernir esta opresión larvada y todopoderosa de aquello que los jóvenes no tienen conocimiento así como para trabajar con ellos en la adquisición de un discernimiento crítico proporcionándole normas de conducta y de comportamiento que les permitan acercarse a los valores seguros dignos del hombre.

2) *El desafío de la crisis en la familia* Hace cincuenta años, los padres podían mirar a su hijo de quince años y creer con razón que lo esencial de sus ideas, de los valores y de los modelos que bullían en la cabeza y en el corazón de su hijo, eran los mismos que los suyos en coherencia con el entorno familiar.

Hoy desde muy niño, el joven se enfrenta con toda clase de imágenes que le exponen a deseos y observa comportamientos y valores provenientes de los mass-media. Así, cada joven tiene multitud de "padres y madres", cuyos rostros permanecen generalmente ocultos, por lo que a la vez que la familia se reduce a la "unión familiar" con sus hijos con frecuencia "explota": los adultos se refugian en su mundo con frecuencia antagónico y los jóvenes se aíslan en sí mismos, viven en "autarquía", huyen de trabas educativas. Muchos matrimonios a consecuencia de los avatares de sus historias personales se consideran descalificados para la transmisión de valores morales y religiosos a los que ellos mismos tienen la impresión de no haber sido suficientemente fieles, con un sentimiento difuso de culpabilidad.

Como religiosos educadores tenemos el deber de la esperanza y de la curación no sólo para los jóvenes, sino también para sus familias; para decirles que si un hombre aunque con salud insegura, piensa poder dar la vida del mismo modo un pecador tanto en relación con la moral como en relación con la fe, puede a pesar de todo dar testimonio de los valores morales y evangélicos.

3) *El desafío de una nueva cultura* A cada nuevo descubrimiento geográfico técnico o científico importante ha correspondido una crisis de civilización y de cultura. Y la fe ha debido responder a esta crisis sufriéndola.

Salta a la vista hoy una nueva cultura derivada de los descubrimientos científicos bajo el dominio de la física y de la biología principalmente con su aplicación acelerada a nuestra vida diaria por la tecnología. Esta nueva cultura se atribuye un poder

potentísimo. Considerando posible toda realización técnica se cree también con poder para erigirse en guía de los valores que dan sentido a la vida.

Como religiosos educadores, estamos en medio de este hervidero en el que dialogan la fe y la cultura. Si queremos que la Iglesia evangelice también a este nuevo planeta que nace a nuestra vista y que será el planeta de nuestros sucesores tenemos que vivir alerta para estar presentes y participar en este diálogo merced a una información continua y a un serio interés estando al tanto de las grandes corrientes del pensamiento y de la técnica. Se precisa estar cerca de los pensadores que entablen este diálogo. También es necesario que la Iglesia y nosotros mismos en el seno de esta Iglesia sepamos dedicar a tal fin a los hombres de valer y los recursos necesarios, para que algunos de entre nosotros alcancen el nivel de cultura humana teológica, filosófica, moral y científica, que este diálogo exige para participar en él con provecho.

4 La escuela marianista, hoy

4.1 *El colegio marianista hoy debe ser un colegio en el que la Iglesia reconozca fidelidad al mensaje evangélico* No es que la Compañía de María se atribuya a sí misma la etiqueta de católica. El reconocimiento de nuestra Congregación mediante la aprobación de una Regla de Vida no puede dispensarnos en el asunto de los colegios como en cualquier otro terreno de ser fieles no sólo a la letra sino al espíritu y a las exigencias más radicales del Evangelio.

No se excluye que un colegio pueda reclamar para sí la etiqueta de católico en la medida en que sea fiel a las exigencias derivadas ideal siempre a alcanzar y por supuesto nunca conseguido permaneciendo muy alerta en el discernimiento diario:

1) Puede llamarse católico aquel centro que contribuya a propagar una mayor justicia. Todos los escritos marianistas sobre "justicia y paz" a partir del Capítulo de San Antonio son un apoyo a esta afirmación. El campo es muy vasto y la enumeración siguiente no puede ser exhaustiva: desigualdad social, situaciones individuales, niños minusválidos, selección desigual competición salvaje. Esto en *plan negativo.* En *plan positivo:* promoción colectiva atención a las minorías coherencia interdependencia reparto de

recursos, manifestaciones de solidaridad, reflexión crítica de la realidad.

2) Podrá llamarse católico el colegio que permita la expresión y la educación de la libertad. La tradición marianista en su totalidad es un ejemplo histórico de esta exigencia, sin la cual el centro escolar es un lugar de "amaestramiento" y no de educación.

Hoy a causa de los retos expuestos anteriormente esta exigencia es más urgente que nunca y también más difícil de realizar. Aquí, también su enumeración no puede ser exhaustiva sino sólo indicativa: campo abierto a las diversas opiniones; pedagogía y didáctica selectas participación en las prospectivas en las decisiones, en las orientaciones en el desarrollo del espíritu crítico con preparación para los enfrentamientos y las responsabilidades toma de conciencia en los problemas específicos de la coeducación y en la propuesta de la fe, dentro de un clima de libertad.

3) Podrá titularse católico un colegio abierto a la vida. A nosotros nos bastará con tener presente el ejemplo del padre Lalanne y de Saint-Remy para encontrarnos en un terreno familiar. Hoy esta apertura a la vida es multiforme: integración de los *mass-media,* ideas claras para actuar en el tiempo presente eliminar barreras y ceder a la interdisciplina, apertura del colegio y de sus instalaciones a otros usuarios dando cabida a los no usuarios libertad pedagógica cultura popular reconocimiento del medio ambiente y de su entorno colaboración con los colegios afines, así como en los problemas que pesan sobre ello acogida al diálogo en toda su amplitud...

4) Podrá llamarse católico un colegio cuando favorezca las relaciones mutuas. Un colegio no preparará para un mundo nuevo sino en la medida en que haga que el hombre nuevo sea capaz de relaciones enriquecedoras y diversificadas. Para esto el colegio debe saber dar lugar a la alegría a la distensión y estar en contra de toda dramatización excesiva. Debe preparar al trabajo en común favorecer la iniciativa de los alumnos en la propuesta y realización de proyectos debe estar prevenido contra las sugerencias simplistas reimplantar tiempos para la distensión no encerrar la "disponibilidad" de los educadores en el carcaj de horarios agotadores; reducir las incomprensiones entre individuos y grupos...

5) Podrá llamarse católico un colegio que permita a los jóvenes dar sentido a sus vidas. Algunos profesores desearían hacer del colegio un objeto de "consumo" entre otros objeto de consumo es decir de logro profesional y social.

Nosotros, religiosos educadores debemos velar al contrario, para que el colegio pueda seguir siendo un centro de distanciamiento en relación con lo anteriormente vivido para dar entrada al discernimiento. Debemos asegurar a los alumnos y a los estudiantes posibilidades concretas de entrar en acción la posibilidad de hacer surgir cuestiones vitales, la jerarquización de lo que corrientemente se llama "triunfo"; el valor de arriesgarse la ocasión de sacrificar su tiempo en actividades gratuitas la audacia de no ceder al "conformismo".

Con la Iglesia, en el colegio debemos ser "vigías", que impidan que nuestra sociedad pierda los valores que casi sin notarse se difuminan dar sentido a lo sagrado a la oración al recogimiento al amor gratuito y desinteresado a la tolerancia a la aceptación de obligaciones que hacen crecer.

En resumen: un colegio católico debe ser el lugar de encuentro personal y comunitario para cada colegial joven o adulto y donde si es posible, Jesús esté presente.

4.2 *En el seno de la Iglesia, el Colegio marianista aporta la riqueza propia de sus características* Ciento setenta años de historia en el campo de la educación vividos por un grupo reestructurado de hombres animados de un ideal humano y religioso común no podía por menos de hacerse notar profundamente en las obras escolares de la Compañía de María.

Sin duda, el "método común" al que el padre Chaminade estaba tan aferrado, ya no está en vigor. Pero, sinceramente hay que destacar que alumnos, estudiantes padres y antiguos alumnos reconocen en nuestros colegios rasgos que nos distinguen y que cuando nos confían a sus "nuevas generaciones" desean encontrar.

4.3 *El espíritu de familia* Es la característica más común. Para el padre Chaminade no se trata simplemente de cualidades humanas y de relaciones fáciles y cómodas. Para él la Compañía de María es la Familia de María, y la Madre siempre está allí como discreta ama de casa con sus cualidades de acogida amable de disponibilidad de fe en Dios y en el hombre de misericordia y de esperanza.

La *Lumen gentium,* al recordarnos que Jesús es para María su "primogénito entre muchos hermanos... a quienes ella aporta la cooperación de su amor maternal" (n 63), no hace sino asegurarnos en la visión del padre Chaminade que invitó a sus discípulos a ponerse al servicio de la misión maternal de María.

Esta convicción de fe es la justificación y la explicación de nuestro comportamiento educativo al mismo tiempo que un llamamiento a sus exigencias.

Las manifestaciones concretas de este espíritu de familia no tendrán valor sino en la medida en que sean la traducción de esta fe y el compromiso de nuestra profesión religiosa en la Compañía de María.

El espíritu de familia toma formas diversas según los lugares y las circunstancias. No siempre se puede definir con precisión pero de entrada este matiz es reconocido tanto por los religiosos que tienen ocasión de pasar por nuestras comunidades como por los cristianos del mundo entero que se benefician de ello. Citemos a título de información como cualidad cierta espontaneidad en la acogida para todos y el no prestar excesiva atención a las "jerarquías", teniendo en cuenta su función o rango social sino que a todos se brinda la misma acogida calurosa sin discriminación y con la sencillez de lo ordinario.

4.4 *La atuación pedagógica* fundamentada en la autonomía y en la responsabilidad de la persona es la norma general en nuestras obras escolares.

Toda obra educativa debe poder responder a esta exigencia, pero en la Compañía de María, *el espíritu de familia* facilita grandemente su realización y le proporciona un colorido particular.

4.5 *La Compañía de María, generalmente y desde sus orígenes, ha sabido conjugar ciertas exigencias* El colegio es un colegio: la institución escolar debe ser respetada en sus objetivos intrínsecos y no puede ser pretexto para otra cosa aunque sea el apostolado. Es una cuestión de honradez y un respeto a la autonomía de las realidades temporales de nuestro mundo. Esta característica nos atrajo a los padres de todos los países y nos ha valido con frecuencia el respeto de los poderes públicos y de las autoridades vinculadas al igual que nosotros a la tarea educativa.

Pero alrededor de este colegio nacen, por todas partes "minisociedades" con fines culturales, deportivos, artísticos, caritativos donde los alumnos pueden iniciarse en el aprendizaje de la iniciativa de la responsabilidad de la verdad no sólo ficticiamente o a título de ensayo.

Ningún colegio marianista del mundo se aparta de esta tradición que se remonta a sus orígenes y que tiene su fuente en la confianza primero del Fundador y a renglón seguido de los grandes educadores marianistas, tales como: Lalanne, Lagarde, Kieffer, Domingo Lázaro, Luis Heintz y tantos otros, que siempre supieron ponerse a la altura de los jóvenes confiados a sus cuidados.

4.6 *El Colegio marianista siempre ha hecho alarde y puesto su mira en el punto máximo de claridad y respeto cara a aquellos que han recurrido a sus servicios* El colegio marianista sería infiel a su misión si sus educadores se consideraran meros "industriales" de la enseñanza, según la famosa fórmula del padre Chaminade.

Sin proselitismo invadente pero sin respetos humanos vergonzantes la Compañía de María presenta sus obras educativas como una consecuencia de su compromiso al servicio del Evangelio. Y esto tanto en los países de raíz cristiana como en las naciones en las que el sistema cultural y religioso es extraño a nuestra fe.

Esta claridad de miras atrajo siempre y en todas partes el respeto y la estima de las autoridades en los países en los que la obra de la Compañía de María y en su contexto más y más pluralista que es el de las sociedades actuales la Compañía de María representa una baza positiva para la propagación del Evangelio que no puede proponerse sino a personas libres. Y cuando en un país pagano nuestras obras son las preferidas por los padres que no creen para sus hijos yendo en contra de su fe y hasta de su propia cultura es todavía un testimonio favorable al Evangelio y un respeto al hombre y a su libertad en esa respuesta dada a Dios sea cual sea su rostro.

Bernard Vial SM

Traducción del francés

Andrés Pérez Asenjo SM

Educación (- Caridad, Diaconía, Diálogo, Espíritu de familia, Formación, Palabra de Dios)

Espíritu de familia

Al Familiengeist • *Fr* Esprit de famille • *Ing* Family spirit • *It* Spirito di famiglia • *Jap* Katei no Sheishin

1 Los marianistas: una familia ante todo

Los marianistas, "religiosos laicos y religiosos sacerdotes, forman una sola *familia..."* (RV art 1).

"Formamos una *nueva familia,* fundada en el Evangelio del Señor. Queremos que el *espíritu de familia* sea el sello distintivo de nuestras Comunidades" (RV 35).

Estos artículos de nuestra *Regla de Vida* son claros y terminantes. Repiten hoy lo que siempre proclaman nuestras Constituciones, desde su primera redacción en 1839. (Cf arts 17, 205, 207, 303 y 304 de las Constituciones definitivamente aprobadas en 1891.)

Que una congregación religiosa tenga un aire de familia que la distinga de otras congregaciones es apenas algo lógico y necesario. Pero que lo distintivo de los marianistas sea precisamente el *espíritu de familia,* obliga a detenernos ante hecho tan significativo formulado de manera tan constante a lo largo de nuestra tradición. Cuando se habla de lo distintivo no se quiere decir que sea lo más o lo únicamente específico. En realidad el EF debe ser comprendido entre los datos esenciales de ser cristiano, llamado a vivir en familia su hechura a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26), familia ejemplar.

El espíritu de familia debe ser entendido como uno de los rasgos determinantes de nuestro carisma no exclusivo ni prioritario. Las dimensiones marianas el espíritu de fe y las características apostólicas de nuestra razón de ser lo atraviesan necesariamente. Y se dejan atravesar por ese espíritu de familia necesario e ineludible desde nuestros orígenes que hoy cobra nuevas exigencias ante los nuevos desafíos del mundo.

Al acercarnos históricamente a lo que el padre Chaminade pensó iremos descubriendo la hondura y las raíces de este espíritu de familia distintivo de la gran familia de María. Al recorrer los

grandes trazos de nuestra tradición iremos amontonando elementos para una mejor comprensión sistemática de lo que el espíritu de familia supone y exige hoy, de cara al futuro. Tales serán los pasos de este artículo.

2 Acercamiento histórico

2.1 *El padre Chaminade, apasionado por el espíritu de familia* Recorrer los escritos de Guillermo José Chaminade por lo que al espíritu de familia se refiere, y oír a sus discípulos hablar de ello permite percibir inmediatamente la importancia del tema para él. De entrada puede decirse que la temática es simple, casi monocorde pero tratada con una profunda carga efectiva.

Apenas fundada la Compañía de María al término de los retiros de 1820, Chaminade daba a los primeros marianistas esta consigna que habrá de repetir a lo largo de su vida: *Cor unum et anima una.*

Y en 1822, al inaugurar los retiros de Saint-Laurent, decía: "Yo desearía que la unión entre los miembros del Instituto fuera una de las características propias del Instituto".

La primera circular oficial del padre Chaminade data del 4 de enero de 1834. En ella, con un calor inusitado, con un estilo propio de su tiempo y de su personalidad nos dirá: "No quiero vivir, queridos hijos sino por vosotros quiero conduciros a Jesucristo y a su augusta Madre. Os he consagrado y os consagro de nuevo al comenzar el año, todos mis trabajos y todos los momentos de mi vida. Deseo que haya entre nuestros corazones una entera correspondencia que no formemos todos más que una sola familia, íntimamente unida por sentimientos recíprocos de amistad y de religión".

Correlativo del espíritu de familia es el tema de la paternidad. El padre Chaminade subraya continuamente su afecto de Padre hacia todos y cada uno de los miembros de la familia marianista con una ternura muy especial:

> "Todo el Instituto de María es una gran familia que yo he engendrado por la gracia", escribía el 6 de noviembre de 1823 a M. Bardenet, recomendándole los religiosos que le enviaba a Saint-Remy. Ese mismo día escribía a M. David Monier, también en Saint-Remy, que abrazaba a todos los religiosos

uno a uno, pero primero a él, "mi querido hijo, como mi primogénito".

No es de extrañar en este contexto el título de *buen padre* que le dan los primeros marianistas a su Fundador. "Todos me llaman su Padre, que soy en efecto en el orden sobrenatural al nombre de padre añaden ordinariamente el de *buen,* aunque sepan que a veces soy muy severo con algunos: lo que saben bien es que el amor y la ternura, incluso natural que tengo por ellos me viene de lo alto, de la paternidad espiritual con que Dios me ha revestido" (a M. Caillet, 10 de septiembre de 1844).

Por eso, el mismo día del fallecimiento del padre Chaminade, escribía el padre Caillet, entonces Superior general: "No es sólo un hermano lo que hemos perdido: es un Padre que nos ha engendrado a todos en Jesucristo, que ha abierto ante nosotros los hermosos caminos que con felicidad seguimos que ha hecho de nosotros la familia especial y privilegiada de María" (Burdeos 22 de enero de 1850, circular n 20).

Como puntos de referencia que enmarcan el espíritu de familia, el padre Chaminade repite con piadosa obsesión dos frases unidas: *Cor unum et anima una, y La unión hace la fuerza* (6 de junio de 1824; 17 de febrero de 1833; 31 de julio de 1833).

La fuente de inspiración de esta consigna tan frecuentemente proclamada es el ejemplo de la Iglesia primitiva. Así lo expresaba en una de las páginas más cálidas que escribió nuestro Fundador sobre el espíritu de familia: "Miembros de una misma familia debemos todos amarnos como hermanos, no teniendo más que un corazón y un alma. La unión hace la fuerza: esta verdad comprendida por los antiguos no encuentra su completa realización más que en el seno del cristianismo, porque sólo en Jesucristo está nuestra fuerza y nuestra vida. Sí mis queridos hijos, en Jesús por su santa Madre la unión hace la fuerza: ¡por tanto permanezcamos unidos en ellos!" (20 de febrero de 1840).

Esta insistencia quedó profundamente grabada en nuestros mayores. Las últimas palabras del *buen padre* Sorret antes de su muerte, el 19 de diciembre de 1933, lo atestiguan: "Conservad el espíritu de familia es una de nuestras características hay otras pero nuestro venerado Fundador subrayaba particularmente ésa: ¡la unión hace la fuerza! Permaneced unidos, los jóvenes con los mayores para conservar las tradiciones de la Compañía y trasmitirlas

luego a otros: ¡la unión hace la fuerza! Que la unión fraternal en Jesús María y José reine siempre en la Compañía para conservar en ella el espíritu del buen padre Chaminade ¡son mis últimas palabras!" (Circular 1, del padre JUNG, Vicario general de la SM, el 21 de diciembre de 1933).

La Iglesia primitiva como inspiración, la unión de corazones como exigencia radical y la fuerza comunitaria como resultado son los tres ejes en torno a los cuales se articula la doctrina chaminadiana sobre el espíritu de familia. Algo sólido y sencillo. Exigente espiritual y pastoralmente hablando.

2.2 Antes del padre Chaminade La Regla de San Benito es, sin duda, una de las fuentes en las que el padre Chaminade bebió la doctrina y el modelo del espíritu de familia. Sin hablar explícitamente del espíritu de familia en la Regla benedictina, nuestro Fundador hace frecuentes alusiones a ella (cf Esprit de notre Fondation, 1 n 28; carta del 18 de marzo de 1824 al arzobispo de Auch). El padre Kieffer distinguirá más tarde la "vida común" de la "vida en comunidad", y dirá que esta última adquiere completa realización en la Regla de San Benito, a la que el padre Chaminade religa nuestras Constituciones (Circular 18 del 25 de marzo de 1938, pág 387).

En la Regla de San Benito, redactada en 535, se encuentran elementos que de alguna manera influencian directivas importantes del espíritu de familia en nuestra Compañía: el respeto y el amor por el abad, el padre, vicario de Cristo y maestro de la "escuela del servicio divino" (cap 2, 1-3; 2, 11-15; 64-15). Y por otro lado, la comunidad de hermanos en la que unidos por el Espíritu Santo (cap 72d), los monjes viven en igualdad sin privilegios que puedan venir de su origen (cap 2,10), de su ciencia ni del sacerdocio (cap 7; cap 61,12; cap 62-5), aun cuando exista un orden de antigüedad (cap 63).

Los hermanos deberán soportarse (cap 4, 22-24), buscar la utilidad del prójimo (cap 72, 5-7), procurar atenciones mutuas (cap 63, 17; 72,4) en toda corrección o urbanidad (cap 22,8; 31,16; 63,10).

De esta manera correrán juntos en alegría *dilatato corde* (prólogo 9; cap 34, 3-7), sin melancolía (cap 31,19), con magnanimidad (cap 7,42).

Con razón diría el mismo padre Kieffer, antes citado, que "el régimen de la vida de comunidad es el régimen fuerte por excelencia" (ibíd).

Más cercana al padre Chaminade es, históricamente hablando, la influencia de la escuela francesa de espiritualidad. Cuando estudió en París, en el colegio Lisieux, entró en contacto con la comunidad de San Sulpicio, de cuya espiritualidad se nutrió abundantemente, sobre todo en los escritos de M. Olier, como él mismo lo confirma: "Yo adopto la doctrina de M. Olier" *(Lettres, III,* pág 317). El padre Jean Jacques Olier, fundador de la "Compagnie des prétres de Saint-Sulpice" (1608-1657) insiste en puntos de espiritualidad que enmarcan el espíritu de familia y que reencontramos en nuestro Fundador: la fe, la oración mental, María, la comunión con los santos y los hombres... *(cf Dictionnaire de Spiritualité),* TXI, 737-751).

El siglo XIX, por otra parte, contempla un florecimiento un tanto anárquico de la devoción a la Sagrada Familia. Tras la Revolución francesa, muchas congregaciones toman el modelo de la vida de Nazaret como idea: por lo menos quince congregaciones femeninas nacen en Francia entre 1804 y 1857, consagradas a la Sagrada Familia.

En el mismo Burdeos, en 1820, el padre Pierre Bienvenu Noailles (1793-1861) fundaría tres "pías uniones" federadas bajo el nombre de *Asociación de la Sagrada Familia,* que se extendieron rápidamente. También el padre Noailles fue educado en el seminario de San Sulpicio, y también él está animado por la idea de una profunda renovación entre pastores y fieles a partir de las virtudes que vivió la familia de Nazaret *(cf Dict. de Spir.* t v, 9-91).

Por lo demás acercándonos a los orígenes mismos de nuestra vida marianista, el espíritu de familia aparece como rasgo distintivo de las Congregaciones marianas animadas por el padre Chaminade. En el prólogo del *Manual del Servidor de María,* de 1804 se puede leer que la generación de congregantes "... se llama la familia de la purísima María... son todos hermanos engendrados en el seno maternal de María" (EF, vol II, 657-658, para datos más abundantes con relación al tema tanto por lo que a la Congregación y al Estado se refiere como al Instituto de Hijas de María Inmaculada).

Ya desde esta literatura chaminadiana, de comienzos de siglo, se perfilan los rasgos fundamentales antes señalados del espíritu de familia (modelo eclesial primitivo, fuente de inspiración de la unión y la fuerza). En estas primeras precisiones de su doctrina espiritual Chaminade insiste también en el carácter marial que da origen al espíritu de familia: la relación de fraternidad está íntimamente ligada a la filiación mariana.

Los temas son constantes, así como su articulación pero con énfasis diversos en el correr de su vida: como si al principio el acento estuviera en el ideal originante del espíritu de familia y al correr de los tiempos cuando la Compañía de María comienza a experimentar serias sacudidas Chaminade insistiera en las exigencias y consecuencias de formar una verdadera familia.

En todo caso puede decirse que lo esencial del espíritu de familia en la Compañía de María queda ya formulado en vida del Fundador. Los Superiores generales que le siguen no harán sino insistir en él como si fueran variaciones sobre un mismo tema.

2.3 *Variaciones sobre el tema del espíritu de familia* Se trata de recorrer ahora la enseñanza de nuestros Superiores generales por lo que toca el espíritu de familia. No puede hablarse de un cuerpo de doctrina muy elaborado pero sí de una tradición que atraviesa todo el desarrollo de la espiritualidad marianista en el correr de los tiempos.

Veamos pues, algunos de los acentos puestos por nuestros Superiores de acuerdo con los tiempos y de acuerdo también con su propia personalidad.

El padre Hiss señalará que el espíritu de familia es una "línea neta y luminosa ininterrumpida desde la tradición primitiva" *(Circular* 36, del 6 de enero de 1918, pág 7).

El *buen padre* Caillet, inmediato sucesor del Fundador, hace frecuentes comentarios bíblicos sobre la unión que hace la fuerza la expresión tan chaminadiana, a partir del Evangelio y de San Pablo, sobre todo sus circulares 17 y 40 son lugares privilegiados para la explicitación de su pensamiento.

No es mucho lo que del *buen padre* Chevaux, su sucesor, nos queda en sus escritos respecto al espíritu de familia. Pero en su Nota *biográfica* (pág 18) se hace notar cómo en su lecho de muerte dirigía a los religiosos que le rodeaban la recomendación de la

unión mutua y del espíritu de familia como su última voluntad y su legado supremo a la Compañía de María.

El *buen padre* Simler juega un papel especial en el desarrollo de la Compañía de María. En su famosa "Instrucción sobre los rasgos característicos de la Compañía de María con ocasión del primer centenario de su origen", en 1894 establece como lo típico de la Compañía: la insigne piedad filial hacia María; el celo eminentemente maternal el vivo espíritu de fe. No hay una alusión directa al espíritu de familia. Pero en el conjunto de su doctrina ese espíritu como tal está presente. Y a veces se explicita como en su instrucción que tiene como título "Hombres de Dios" (págs 19 y 20). Allí la línea de pensamiento seguida es una de las primeras que desarrolló el padre Chaminade que cobra su fuerza en la filiación mariana. "He ahí los hijos de María ved cómo tienen el espíritu de familia", será lo que de nosotros se diga si vivimos auténticamente nuestro carisma comenta en esa circular.

No son muchas las veces que el *buen padre* Hiss habla del espíritu de familia, pero es mucho lo que dice de él en su *Circular n 36,* del 6 de enero de 1918. Son diecisiete páginas densas, en las que arranca de un llamado a la oración, basado en el espíritu de familia, a fin de acelerar el proceso de beatificación del padre Chaminade. Tras recorrer nuestra tradición al respecto, el padre Hiss se detiene a considerar la manera de poner en práctica en nosotros y en torno a nosotros este espíritu recibido de nuestros antepasados. Tras detenerse en la dimensión sobrenatural del espíritu de familia, originada en la vivencia del Cuerpo Místico de Cristo y su relación entre la cabeza y los miembros, el padre Hiss se refiere a la estima que ese espíritu debe animar con relación a la Compañía de María, amada "tal cual es y en su integridad". Ese amor debe reflejarse en la vida y en las obras particularmente las educativas.

Es importante ubicar esta circular del padre Hiss en su contexto histórico. Por un lado los dolores de la situación europea azotada por la guerra. Por otro el primer centenario de la fundación de la Compañía de María que acaba de terminar. En la encrucijada de estos sucesos, el espíritu de familia como centro de inspiración y de renovación.

El padre Jung, Vicario general al morir el buen padre Sorret (19 de diciembre de 1933) nos trasmitía también sus últimas

palabras anteriormente citadas, eco de las que frecuentemente repitió el padre Chaminade.

Eran indicio de lo que profundamente llevaba en su corazón.

El padre Francisco José Kieffer se refiere al espíritu de familia fundamentalmente en dos ocasiones. La primera en su *Circular n 3,* del 22 de enero de 1935, sobre las *Disposiciones que favorecen la obediencia.* Entre esas disposiciones está la del espíritu de familia, en cuanto nos inspira un sentimiento de amor y pertenencia a la compañía nuestra Madre. La segunda gran oportunidad para referirse al espíritu de familia se la ofrece su Circular n 18, del 25 de marzo de 1938, que trata de la "franqueza de las relaciones en la vida de comunidad". El espíritu de familia viene iluminado por el modelo que la familia natural significa para nuestra familia religiosa marianista.

En ocasiones el sentido y el alcance del espíritu de familia vienen expresados no con palabras sino con hechos como cuando el mismo padre Kieffer se refiere a las dificultades económicas por las que atraviesa la Compañía de María, y las exigencias de ahorrar y no gastar para resolver la crisis económica (Circular n 3, del 22 de enero de 1934, en la que se recogen las Actas del Capítulo general de 1933 pág 42).

En el mismo sentido encontramos expresiones del padre Juergens, su sucesor cuando alude a la ayuda mutua entre las provincias marianistas como expresión del espíritu de familia (Circular n 5, del 30 de junio de 1947, en la que pide ayudar a la provincia de Austria, y a la del Japón según la Circular n 6, del 6 de enero de 1948, ambas afectadas por la Segunda Guerra Mundial).

El padre Hoffer hace frecuentes referencias al espíritu de familia en sus densas circulares doctrinales sobre la madurez (1958), el respeto (1965), o el bien común (1971). Y también se refiere a ese espíritu de familia en cuanto manifestado en el interés por la Compañía de María, por el padre Chaminade y hasta en el cuidado por las cosas pequeñas. Así lo hace en su Circular n 3, del 6 de enero de 1959, titulada *Ut omnes unum sint!* En ella subraya, una vez más, que el espíritu de familia es una virtud característica de la Compañía (Jn 32-45).

Como lo haría su sucesor, el padre Stephen Tutas, cuando en su Circular n 5, del 15 de agosto de 1975, señala entre las pistas de renovación para nuestra Congregación la de la vida comunitaria.

Insiste en el valor de la comunidad en sí y en la evangelización centrada en la misma comunidad.

El padre José María Salaverri, Superior general de la Compañía de María en el momento en que se escriben estas líneas, pone en evidencia el valor del espíritu de familia desde su primera Circular del 1 de noviembre de 1981. Al hablar de las características de las Constituciones recién aprobadas en el Capítulo general de 1981 indica ser "una Regla que, fiel al Fundador valora mucho la vida común. Una comunidad marianista es una comunidad de fe donde reina el espíritu de familia" (n 7, d). Y poco después, en su tercera *Circular,* del 19 de marzo de 1982, sobre "Lo nuevo y lo viejo en nuestra *Regla de Vida",* insistirá en que la *Regla,* haciendo una excelente síntesis de nuestro carisma, señala como un rasgo importante el del espíritu comunitario y dice en concreto que "el espíritu de familia impregna toda la vida y todas las actividades del marianista" (RV, 9, 34, 35, 37).

3 Acercamiento sistemático

Tras acompañar en el tiempo el desarrollo que tuvo el pensamiento de nuestro Fundador sobre el espíritu de familia, acerquémonos ahora a una presentación sistemática global. Se trata de identificar la urdimbre de base en la que se teje, dentro de nuestra Congregación, el espíritu de familia. Se toman tres dimensiones esenciales para esa identificación.

La primera dimensión es de corte *teológico:* ¿cómo hablar de Dios cuando hablamos del espíritu de familia? O, ¿por qué hablar del espíritu de familia cuando la razón de nuestra existencia religiosa está centrada en Dios el Padre de Jesucristo fuente y término de nuestra vida?

La segunda dimensión es la de la *vida comunitaria.* La pregunta clave es: ¿cómo vivir el espíritu de familia en nuestra vida de comunidad? O, en términos semejantes ¿cómo hacer de nuestra vida marianista en común una gozosa expresión de nuestro espíritu de familia?

La tercera dimensión en fin deriva íntimamente de las anteriores: ¿cómo hacer del espíritu de familia la inspiración de nuestra *evangelización?* Es decir ¿cómo anunciar en la comunidad

de vida y desde la comunidad de vida el plan de salvación que nos ha confiado el Padre por medio de su hijo el Señor Jesús?

Está claro que al acercarnos sistemáticamente en este artículo al espíritu de familia bordeamos otros temas claves de este Diccionario como el de la *comunidad* o la *composición mixta,* la *acción apostólica o el Reino de Dios.* Es inevitable. Con todo nos mantendremos en los límites prefijados teniendo en cuenta que si esos y otros asuntos son rozados será siempre desde el punto de vista formal del espíritu de familia.

Finalmente, una nota en cuanto al método. Lo que se intenta ahora es la comprensión sistemática del cuerpo de doctrina marianista sobre el espíritu de familia como antes se indicaba. Cuanto aquí se diga está apoyado en las citas que del padre Chaminade y de nuestros Superiores generales se recordaron antes así como en textos de Constituciones anteriores y en nuestra *Regla de Vida.* Por aligerar la presentación no se repiten las anotaciones bibliográficas de esas citas.

3.1 *Dimensión teológica del espíritu de familia* ¿Qué puntos de referencia encontramos en nuestra doctrina marianista que permitan identificar nuestro espíritu de familia con actitudes y actividades realmente teológicas? En otros términos que nos hablen de Dios y nos permitan hablar de Dios aspectos ambos que están implícitos en el término "teología".

Los puntos doctrinales que permiten referir nuestro espíritu de familia a la realidad divina son simples lineales claros.

> 3.1.1 *La familia natural* puede ser considerada como el primer punto de referencia. La familia natural tiene su origen en Dios. Él es su causa ejemplar. Dios está al comienzo de este modo particular de unirse el hombre y la mujer integrando fecundamente semejanzas y diferencias. La unión sin confusión refleja el ser mismo de Dios variedad de personas en la comunión de la misma naturaleza a cuya imagen fuimos creados. Desde esta comprensión de fe, el vivir juntos, animados por el espíritu de familia no es algo accidental, sino esencial al ser humano: "yo" no puedo ser plena y auténticamente yo, hasta no haber vivenciado relaciones auténticas y profundas con el "otro", de tal manera que podamos llegar a ser "nosotros". La familia natural es el espacio privilegiado para que el ser humano llegue a ser

verdaderamente persona siendo verdaderamente familiar. El espíritu de familia se inspira aquí para señalar exigencias en nuestra vida marianista.

3.1.2 Esta familia natural es modelo a su vez para la "familia sobrenatural" que proviene del bautismo. Este sacramento nos introduce en una nueva realidad familiar: la del Cuerpo místico de Cristo. En esa realidad el Cristo, es la cabeza. Nosotros sus miembros podemos llamarnos hermanos hijos del mismo Padre con nuestro hermano mayor, su primogénito de toda criatura. La Iglesia es expresión visible de esa realidad mística y debe ser concebida también como familia que históricamente y geográficamente cubre la tierra, que es católica. El espíritu de familia no puede ser intimista ni parroquial: es abierto y universal.

3.1.3 La profesión en la Compañía de María viene a reforzar lo familiar de nuestras relaciones marianistas. En efecto miembros del Cuerpo místico de Cristo entramos por nuestra profesión religiosa en una *relación especial con María,* Madre de la Iglesia y particularmente venerada como Madre en nuestra Congregación. La piedad filial para con María es fuente de inspiración para las relaciones fraternales entre los marianistas. Esta nota mariana refuerza y particulariza de alguna manera nuestro espíritu de familia dándole una cierta originalidad en el conjunto de cuantos proclaman el espíritu de familia como algo típico de su razón de ser. Somos la familia de María.

3.1.4 Cuando en nuestra tradición marianista se liga la *fidelidad* a la Compañía al espíritu de familia se está tocando correlativamente uno de los rasgos más divinos y profundos de nuestra vocación: el de la *gratuidad.*

En efecto ser fieles a la Congregación que nos congrega como hijos de la misma Madre María y hermanos con su Hijo primogénito es sencillamente una obligación que no viene de la ley, sino de la gratuidad del amor con que Dios nos ha elegido para vivir en familia de tantas maneras. Esas diversas maneras la familia natural, la eclesial, la marianista tienen en el amor libre y gratuito de Dios la fuente de inspiración de nuestra fidelidad. Gratuidad y fidelidad son correlativas necesariamente. Tienen una necesidad que no quiebra la

libertad que atraviesa siempre lo que es amor. Por el contrario es algo que le da su plenitud.

3.1.5 Finalmente el espíritu de familia es fuente de *alegría.* Nos da la gozosa certeza de que Dios se hace presente donde dos o tres se hallan reunidos en su nombre. Nos permite darnos "con un corazón dilatado" la alegría que proviene de tener a Dios como el único absoluto, nos permite relativizar cuanto puede entorpecer la vivencia del espíritu de familia.

3.2 *El espíritu de familia en nuestra vida comunitaria* La Compañía de María pertenece al tipo de Congregaciones en las que más allá de una "vida común" (sujeción a una misma regla de Vida) se procura una intensa "vida comunitaria". El estilo de esta vida comunitaria se deriva del espíritu de familia que nos legaron nuestros mayores inspirados por nuestro Fundador. He aquí algunas de las incidencias del espíritu de familia en esta dimensión psicológica y comunitaria de nuestra vida marianista.

3.2.1 El espíritu de familia elimina el anonimato propio de la masa para favorecer el crecimiento del marianista en el clima de unas *relaciones personales* intensas y cálidas.

Este crecimiento significa una continua maduración psicológica y espiritual de la que todos son responsables.

3.2.2 Las relaciones interpersonales no pueden ser impuestas: sería algo contradictorio con su naturaleza profunda. Ni se agotan en sí mismas: sería caer en un intimismo estéril y deformante. Las relaciones interpersonales dan lugar a proyectos comunitarios, de corte pastoral (como después se verá). En esos proyectos se fortalecen las mismas relaciones de una manera sana y adulta, y se hace visible y fecundo el espíritu de familia.

3.2.3 Estas relaciones interpersonales están marcadas por el *respeto* y la *confianza.* El respeto se manifiesta de manera especial hacia los mayores y superiores así como por una graciosa corrección entre todos los miembros de la familia.

3.2. *Derechos y deberes,* sin distinción de personas son algo que también se deriva del espíritu de familia. En la medida en que esta participación en el ejercicio de derechos y deberes engendra

posibles conflictos el espíritu de familia genera modos y caminos de reconciliación que deben ayudar al grupo a crecer y a superarse.

3.2.5 El espíritu de familia nos lleva *a amar a la Compañía de María* tal cual es: con realismo y sinceridad. En su integridad y en su diversidad; en su pasado y en su presente. Ese amor debe impulsarnos *a servirla* en todo momento, con afecto filial: es nuestra madre es la familia de nuestra Madre María. La preocupación por el *reclutamiento vocacional* es una de las manifestaciones más evidentes del amor y servicio a la Compañía.

3.2.6 Finalmente, dos actitudes básicas son necesarias para vivir el espíritu de familia en su dimensión comunitaria. La primera actitud es de corte negativo: *evitar los individualismos* en todas sus manifestaciones. La segunda positiva hace referencia una vez más a vivir en la *confianza:* es lo más típico de una verdadera familia.

3.3 *El espíritu de familia en su dimensión apostólica* El espíritu de familia no se agota en sí mismo. Si es auténtico debe ser fecundo como lo es la familia natural. De ahí que al hacer este acercamiento sistemático a lo que el espíritu de familia significa para la Compañía de María sea ineludible señalar su proyección pastoral.

3.3.1 *La vida religiosa evangeliza en sí misma y por sí misma* Anuncia la Buena Noticia que Jesús nos trajo de parte de su Padre. La vida en familia es precisamente el anuncio gozoso al mundo de la familia del Reino que Jesús inaugura. Al mismo tiempo que explicita de manera diferente lo que implica la familia natural prefigura ya lo que un día debe ser la gran familia de hermanos hijos del mismo Padre.

3.3.2 Cuando la vida religiosa se compromete en una *acción apostólica,* ésta debe surgir de la vida comunitaria como tal. El proyecto comunitario tiene en esta dimensión pastoral una de sus líneas de fuerza más exigentes y fecundas. El espíritu de familia está a la base pues en esta acción apostólica comunitaria la "composición mixta" de la Compañía debe ser fuente de inspiración y complementariedad.

3.3.3 En una de las tareas pastorales más tradicionales de la Compañía *la educación,* el espíritu de familia supone por una parte un clima de formación un estilo que marca la

institución educativa. Por otra parte debe educar para la verdadera familia en todas sus dimensiones: la natural inmediata la eclesial al servicio del Reino la política transformadora de la vida social por obra de la justicia y la reconciliación.

3.3.4 La *valoración del laico* en la Iglesia es un dato que está en el origen de nuestra Congregación. Una dimensión fundamental de nuestro servicio en la Iglesia se encuentra en la animación de movimientos laicales marianistas. También ahí el espíritu de familia es estilo de vida y desafío para la vida. El deterioro de la familia en el mundo contemporáneo estimula este rasgo de nuestra espiritualidad en el ejercicio de nuestro apostolado.

3.3.5 Finalmente, otra dimensión apostólica que no se encuentra desarrollada en el conjunto de nuestros escritos por lo reciente de su entrada en la vida de la Compañía es la tarea parroquial. Nuestra acción en este terreno debe arrancar de la originalidad de nuestra composición mixta y del espíritu de familia que debe informar esa composición. Y debe también hacer de nuestras parroquias esa comunidad de comunidades eclesiales de base preconizada por el magisterio eclesial. Las comunidades eclesiales de base son la expresión del espíritu de familia que debe animar a los cristianos en el seguimiento del Señor Jesús, tanto para relacionarse entre ellos como para acometer juntos la tarea de transformar el mundo en "Reino de Dios". Este acercamiento al Reino cerrará el capítulo consagrado al espíritu de familia.

4 El Reino de Dios, lo absoluto

4.1 El espíritu de familia de nuestra Congregación es algo relativo. Es decir, nuestra razón de ser eclesial como la de la Iglesia misma está referida al Reino de Dios lo único absoluto. De él cobra sentido. En función de él vivimos y trabajamos. A él nos tenemos que referir en todo momento.

4.2 La misión de Jesús fue anunciar la buena noticia del Reino de Dios (Mc 1,14-15; Lc 4,17-19; 4,43; Mt 4,17 y 23) a fin de que viviéndolo conociéramos al Dios del Reino (Mt 25, 31-46). Si es difícil identificar el Reino por lo que Jesús nos dice es fácil conocerlo

por lo que Él hace en función del Reino. Por un lado Jesús quiere *que* todos seamos hermanos sin que nadie oprima a nadie preocupándose de los más débiles y de los pecadores colocándose junto al pobre, predicando y comenzando el Reino desde los pobres (Lc 4,18; 6,20). Por otro lado, Jesús quiere que seamos con Él hijos del mismo Padre (Mt 6,9). La situación limite de lo que esta fraternidad y esta filiación significan la encontramos en la cruz, donde Jesús perdona a los que le matan (Lc 23, 24) y confía en el Padre que parece abandonarle (Mt 27,46; Lc 23,46).

4.3 Nuestro espíritu de familia cobra toda su fuerza desde su referencia al Reino. Consiste en vivir entre nosotros como hermanos hijos del mismo Padre, convocados por María para hacer de nuestro mundo una verdadera fraternidad donde se reconozca al Padre de Jesús como Padre de todos. Luchar por la justicia y la paz como nos exige nuestra RV (art 72) es algo íntimamente ligado al anuncio de la filiación. No pueden separarse. Sólo en la medida en que el espíritu de familia se compromete en hacer verdaderas las exigencias del Reino en medio de "los hombres que mantienen cautiva la verdad en la injusticia" (Rom 1,18) el espíritu de familia marianista será verdadero.

El *nova bella* de nuestro Fundador debe vivirse en toda la novedad de los tiempos modernos marcados por la injusticia que mata la fraternidad y la indiferencia secularizada que ignora nuestra filiación divina. El espíritu de familia es al mismo tiempo un don precioso que enriquece nuestra tradición marianista y una responsabilidad apremiante a toda la Familia de María para que se comprometa, una vez más, en hacer de este mundo la gran familia de los Hijos de Dios.

Cecilio de Lora SM

Espíritu de familia (- Acción apostólica, Caridad, Comunidad marianista, Chaminade, Educación, Reino de Dios)

Espíritu de fe

•*Al* Glaubensgeist • *Fr* Esprit de foi • *Ing* Spirit of faith • It Spirito di fede •*Jap* Shinkó no Seishin

1 Una experiencia ilustrativa

El período revolucionario fue muy aleccionador para Guillermo José Chaminade. Francia era una nación oficialmente católica. La conmoción revolucionaria puso de manifiesto lo mucho que había de artificial en la religiosidad del clero y del pueblo francés, al mismo tiempo que sirvió para acrisolar la fe de los auténticos creyentes.

Los heroísmos, las cobardías y las traiciones en las filas de la Iglesia impresionaron profundamente al joven sacerdote Chaminade. Como resultado de sus experiencias de aquellos años sacó la convicción inquebrantable del papel decisivo que la fe juega en la vida de los cristianos cuando no se reduce a un conjunto de verdades asimiladas tan sólo intelectualmente.

La fe como vida, como espíritu, sería desde entonces el objeto perseguido sin desfallecimientos en todo su apostolado misionero primero con sus congregantes y después en la creación de sus Institutos Religiosos. Formar creyentes, hombres y mujeres de fe llenará la vida del padre Chaminade. Recordando el trabajo de artesanía con el que se ganaba la vida en Zaragoza durante su exilio definirá su trabajo pastoral como "fabricación de santos vivos". Despertar interiorizar y consolidar en la fe a cuantos a él acudían será el medio de conseguirlo. Todo cuanto realizó lo hizo inspirado en la fe y para formar en la fe.

La fe ha quedado como el nervio de la espiritualidad que legó a sus hijos, tanto seglares como religiosos. Fiel a la herencia recibida, la *Regla de Vida* lo proclama ya desde el primer momento: "Nuestra vocación religiosa es una llamada a vivir de la fe que hunde sus raíces en el bautismo por el que comenzamos a vivir en Jesucristo. Nos reunimos para formar comunidades de fe y nos proponemos comunicar esa misma fe a nuestros hermanos los hombres" (RV, art 3)[1]. La persona, la comunidad y la acción de ambas están orientadas a vivir la fe y a comunicarla.

1

2 La fe, el espíritu de fe

Nuestra mentalidad occidental asocia de forma casi automática la fe con lo intelectual objetivo y teórico. Algo especulativo y por lo mismo frío.

Una fe así entendida afecta casi exclusivamente al entendimiento. Creer no es más que aceptar un conjunto de afirmaciones, con la garantía de que proceden de Dios, para ampliar nuestro horizonte intelectual por encima de los conocimientos de orden natural. Es equivalente a reducir la fe a un saber de orden superior siempre expuesto a la erosión de otros conocimientos o a las incertidumbres provocadas por la razón. El mantenimiento de la ortodoxia la integridad doctrinal ocupan un lugar de primera importancia. La conexión entre la fe y la vida no se ignora pero se pone menos de relieve.

Para el padre Chaminade no es así:

"Si la fe no ilumina más que nuestro espíritu, no nos dará la vida de la justicia que es la vida divina"[2]. La fe a la que él se refería es la que invade la vida alcanza el núcleo más profundo de la personalidad humana y llama al cristiano a pensar y a decidir desde su propia perspectiva que es la perspectiva del Evangelio.

"Actuar por la fe practicar la fe y vivir de la fe es ver todos los objetos naturales o sobrenaturales que se nos presentan en el conocimiento que Dios tiene de ellos y que Él nos da por la fe y después de examinarlos y juzgarlos según esa luz conformar nuestra vida a ese análisis"[3].

Creer no es sólo pensar. Es vivir. Es estar en disposición de descubrir la voluntad de Dios para a ejemplo de Jesús y María atreverse a responderle afirmativamente. Creer es decir sí a Dios. Es entrega. Es diálogo. Es confianza. Es amor.

El padre Chaminade recordaba con frecuencia la fórmula del Concilio de Trento en sus charlas y conferencias sobre la fe: "Siendo la fe el fundamento y la raíz de toda nuestra justificación, todo cuanto hay de bien en nosotros no tiene solidez sino en la medida en que se cimente en ese fundamento y venga de esa raíz"[4].

El padre Chaminade era muy consciente de que el mundo moderno surgido de la Revolución favorecía la incredulidad y la indiferencia religiosa.

Sólo cristianos cimentados sólidamente en la fe podrían presentar un muro de contención frente a los ataques de cuantos la combatían. "No sabremos ni vencer al mundo, ni resistir la tentación, ni educar nuestros instintos sino por la fe: pero eso no lo logramos con una fe débil, blandengue, adormecida"[5].

Su sueño fue conseguir crear una gran fuerza pacífica, capaz de combatir en nuestro tiempo "los combates del Señor" con la fuerza de la fe, agrupados bajo el estandarte de María "a quien Dios tiene reservada una gran victoria en nuestro tiempo"[6].

Por eso insistía machaconamente en la necesidad del espíritu de fe: una expresión muy suya con la que trataba de hacer comprender a sus discípulos cómo debían dejarse penetrar de la fe como la esponja se deja empapar por el agua sin dejar ningún resquicio al naturalismo o al racionalismo. "El espíritu de fe en el que siempre debéis hacer progresos será el que os regule en todo y para todo. El espíritu de fe está en oposición directa al espíritu del mundo"[7].

Para él el espíritu de fe debe ser la atmósfera propia del cristiano la consecuencia del bautismo asumido responsablemente. Vivir el espíritu de fe es vivir en Cristo despojarnos del hombre viejo del hombre animal y revestirnos de Cristo hacer nuestros sus sentimientos y sus actitudes.

Recordaba con frecuencia el pasaje del Génesis en el que Dios dice a Abraham: "Vive en mi presencia y serás perfecto" (17,1). Deseaba para sus discípulos que su vida fuera manifestación de su fe. Que todos los que les trataran pudieran comprender la fuerza vivificante del Evangelio lo mismo en los pequeños detalles de la vida cotidiana que en las decisiones trascendentales. "Actúa de modo que todas tus acciones poco a poco y sin inquietud lleguen a ser obras de fe"[8].

Quería cristianos de una pieza porque sólo así nuestro mundo podría disponer de los misioneros que necesita. El espíritu de fe, en la espiritualidad del padre Chaminade es el que hace posible una actividad apostólica fecunda que consistirá básicamente en comunicar y difundir la fe[9].

3 La fe del corazón

Otro de los eslóganes chaminadianos como maestro de vida espiritual fue la expresión de San Pablo: "La fe del corazón" (Rom 10,9-10)[10], incorporada a la tradición marianista y que encontramos también en la *Regla de Vida*[11].

En un ambiente de racionalismo, el riesgo de contagio para una fe intelectual era evidente. Tratar de combatirlo favoreciendo un sentimiento pietista como pretendieron algunos contemporáneos románticos del padre Chaminade constituía otro riesgo no menos peligroso para la fe. El remedio adecuado lo encontró el padre Chaminade en la teología paulina de la fe del corazón. Es decir la fe que ha conseguido calar en el núcleo más profundo del ser humano ese santuario interior que configura nuestra personalidad.

La fe del corazón se personaliza en la aceptación efectiva y afectiva, con una total sinceridad de Jesús como nuestro salvador nuestro hermano nuestro amigo que nos impulsa a hacer de su vida y de su mensaje los criterios de nuestra actuación. Y todo ello con la alegre espontaneidad y el dinamismo del que ama y se sabe comprendido y no de una manera rigorista y adusta.

Es una gracia, un don de Dios que debemos pedir insistentemente: "La fe, esa fe, sobre todo del corazón es un gran don de Dios; por esto nosotros tenemos siempre necesidad de decir: "Señor, auméntanos la fe"[12].

4 Cómo vivir la fe según la espiritualidad marianista

Sólo el hombre interior puede vivir la fe tal como el padre Chaminade la entendía y se la hacía comprender y vivir a sus discípulos. Los que hacen de la vida cristiana exclusivamente un conjunto de normas y prácticas exteriores están incapacitados para vivir el espíritu de fe y la fe del corazón.

Es imprescindible descubrir y vivir esa dimensión interior del ser humano en la que se llega al encuentro personal con Cristo. Unidos a Él podemos dirigirnos con confianza filial a Dios nuestro Padre.

La riqueza interior de un cristiano es el mejor termómetro de su vida de fe, y el medio de conseguirla es la oración: una oración centrada en la fe por frecuentes actos de adhesión personal a las verdades fundamentales del *Credo* y en el ruego incesantemente expresado de obtener y aumentar el don de la fe: Señor ayúdanos en nuestras vacilaciones y en nuestras dudas. Señor auméntanos la fe. "Dios se revela en Jesucristo que es su Palabra hecha hombre. Por la fe aceptamos esta revelación y nos entregamos de corazón al Señor"[13].

El padre Chaminade animaba a sus hijos a que se mantuvieran en la presencia de Dios: "Para evitar la rutina la actividad natural, el amor propio, hazte esta norma: no empezar nunca una acción sin hacer algún acto de fe y ponerte en la presencia de Dios y sin ofrecerle tu acción"[14]. Es la forma de vivir ese culto espiritual al que estamos llamados todos los bautizados en nuestro quehacer diario.

Una vida informada por el espíritu de fe nunca puede ser una vida rutinaria, legalista o superficial. El discurrir de los días, pasadas las etapas iniciales más cambiantes, empieza a tener aires de monotonía; un mes es como el anterior y un año como el que acaba de pasar. Es más, para un religioso célibe no existe ni la novedad que se produce en un matrimonio que va afrontando a lo largo de los años las nuevas situaciones que surgen en la educación de unos hijos que crecen y en la organización de la familia. La fe sin embargo, nos hace percibir el valor y la novedad de cada día: el amor de Dios se estrena en nosotros en cada momento[15]. Las acciones de siempre realizadas a impulsos de la caridad, tienen una juventud que se renueva. La fe nos urge a profundizar en la relación con el mundo y las personas que nos rodean y a encontrar siempre en ella nuevas dimensiones.

La fe vivida es la garantía de la libertad cristiana. Cuando ha arraigado profundamente en alguien, podemos estar seguros de que le hará encontrar respuestas de acuerdo con la novedad del Evangelio de forma espontánea, ante las circunstancias más variadas en que pueda encontrarse. El camino de la fe irá suscitando respuestas personales de conversión y adecuación al mensaje de Jesús[16]. Nuestra conducta se irá viendo transformada poco a poco por la fe y sus criterios de actuación. La *Regla de Vida* marianista alude a ello casi constantemente: la fe permite a los que sufren aceptar su situación sabiendo que "unidos a Cristo doliente, participan en la salvación del mundo"[17]. "La fe nos lleva, a nosotros

y a los apóstoles que formamos..., a la unión con los que luchan por la justicia, la libertad y la dignidad humana"[18] y a "compartir los esfuerzos de los pobres"[19]. Nuestras relaciones con la autoridad religiosa también se guían por criterios de fe[20]. A lo largo de estas páginas encontramos otras muchas situaciones oración vida de comunidad, actividad pastoral etc. que derivan de la vida de fe y la fomentan. Es la puesta en práctica de la cita paulina: "El justo vivirá por la fe" (Heb 10,38), que tanto repetía el padre Chaminade: "Tres caracteres tiene nuestra fe: es la primera de las virtudes; sirve de base y apoyo a todas ellas; produce en nosotros todas las virtudes"[21].

La misma devoción filial a María, que aparece explícitamente como distintivo ya en las mismas denominaciones *Familia Marianista Compañía de María Hijas de María Inmaculada*- queda integrada en la espiritualidad marianista como medio característico de alcanzar la santidad en una vida de fe y como culminación de esa misma vida de fe. María es el modelo perfecto de fe total en la persona y en la obra de su Hijo. Su vida su gloria y su misión en la Iglesia sólo se entienden desde el ángulo de la fe. Su prima pudo aclamarla "feliz por haber creído" (Lc 1,45).

Creyó en Nazaret. Dejó hacer a Dios en ella y fue madre del Salvador. Creyó en Belén, en el Calvario en el Cenáculo y sostuvo la fe de los discípulos: con ella recibieron el Espíritu Santo como ella lo había recibido en Nazaret. Su grandeza hay que descubrirla en la fe más que en el hecho físico de su maternidad (Lc 11,27-28). En su vida terrena realizó la perfecta figura del discípulo de Cristo reflejo de todas las virtudes.

5 Método propuesto por el padre Chaminade para adquirir el espíritu de fe

En nuestras conversaciones normales hablamos de que tal persona tiene fe y tal otra no la tiene. Nos referimos en estos casos al asentimiento formal del conjunto de verdades reveladas. Cuando en la fe se destaca la dimensión intelectual su crecimiento queda relegado a segundo término incluye sólo la progresiva asimilación de la amplitud del misterio mediante el estudio y la reflexión. Sin embargo la fe chaminadiana, con la exigencia de implicar la vida entera siempre será susceptible de crecimiento. Podemos traer aquí de nuevo la petición de los discípulos a Jesús: "Auméntanos la fe".

Para el padre Chaminade, el crecimiento en la fe, en el espíritu de fe, es la tarea clave de la vida del cristiano. Hemos visto que no quería un "barniz sentimental", ni una "intelectualización de la fe", sino una "fe del corazón" que demostrara cómo "hoy lo mismo que hace veinte siglos el Evangelio es practicable". Para llegar a ella propone un proceso dividido en tres etapas: depurar la fe crecer en la fe y actuar en fe[22].

5.1 *Depurar la fe* Eliminar de mi fe todo aquello con que hayan podido desfigurarla mis propias cobardías y mis egoísmos y la influencia de la mentalidad de los que me rodean.

a) *Objetivo* Conseguir que mi fe sea la que Jesús pide a los suyos: no una fe hecha a mi medida o a la de ciertas expectativas de los que me rodean, en la que se evitan las exigencias molestas. Hay que creer lo que Jesús nos ha transmitido con su vida y su palabra ni más ni tampoco menos.

b) *Obstáculos* con que tropezamos habitualmente:

- Ignorancia de aspectos fundamentales de nuestra fe. La urgencia de la acción y el vitalismo exagerado del espíritu de fe mal interpretado relegan con frecuencia la formación religiosa intelectual a un segundo plano. Una formación cristiana elemental resulta insuficiente para resolver muchos problemas a personas cuya formación intelectual en materias científicas técnicas y humanísticas ha alcanzado un cierto nivel. La encrucijada actual de culturas en que vivimos exige con más fuerza el cultivo intelectual de la fe.

- Falsas interpretaciones de verdades de fe que la Jerarquía nunca obligó a aceptar y que por pereza por influjo de "lo que se dice", damos por legítimas.

- Novedades recibidas como evidentes cuando aún no han superado un contraste mínimo con una fundamentación teológica seria.

- El racionalismo que se empeña en "ver claro" en materias de fe como si se tratara de verdades científicas. La fe tiene que librarse igualmente de la ignorancia y de los errores del racionalismo.

c) *Medios* para depurar la fe: serán los adecuados para remover los obstáculos existentes.

- Los errores y la ignorancia tienen, en teoría, una solución fácil: formación teológica acorde con el nivel cultural y la condición en que se encuentra cada uno. Todo cristiano, y todo religioso están

obligados a cuidar su formación si aspiran a conseguir una fe personal[23]. La dimensión misionera de nuestra vida nos exige una formación mucho más sólida y sistemática. Nuestra fe tendrá que alumbrar a otros.

- El análisis de la teología se aborda ya desde una disposición de fe. Sin ella se ampliará la cultura religiosa como podríamos aumentar nuestros conocimientos sobre el budismo o el islam.

- Hay que evitar con el mismo cuidado las posturas simplistas que lo aceptan todo y las posturas hipercríticas que exigen entender las verdades de fe con la claridad de una demostración matemática.

- Nos cuesta reconocer que ante Dios todos somos "como niños" (Mt 18,1-4). Sólo aceptando con paz y alegría la limitación de la razón humana, necesitada de la luz de la sabiduría infinita de Dios, en actitud de confianza filial nos ponemos en situación correcta de vivir la fe libres de prejuicios personales y ambientales. Pretender "hombrear" ante Dios es meterse en un callejón sin salida. "Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes" (1Pe 5,5).

5.2 *Crecer en la fe* La fe hay que cultivarla como la inteligencia y el amor.

a) *Objetivo* Conseguir que mi fe personal, identificada con la que Jesús pide a los suyos, vaya iluminando con su luz todos los detalles de la vida.

Ver la vida en sus detalles más corrientes y vulgares a la luz del Evangelio. Es decir: irse educando en la fe para llegar a ser una persona con criterios habituales de fe. Una persona que viva en la presencia de Dios en unión vital con Cristo y cuya fe configure toda su existencia[24].

b) *Obstáculos* La fe abre para nosotros perspectivas de profundidad y amplitud que trascienden los datos que nos aportan los sentidos y la razón.

Vivir el mundo de los sentidos es muy fácil. Basta con dejarse llevar. Para ver, oír o sentir lo que nos rodea, el esfuerzo necesario en la mayoría de los casos es mínimo. Interpretar esos datos sensoriales es ya bastante más difícil. Arrancar al mundo que nos rodea las leyes por las que se rige cuesta, sobre todo, en lo que afecta a las conductas humanas. Tratamos de conseguirlo y llegamos a percibir que, poco a poco, lo vamos logrando. La razón

marca la línea divisoria entre el vivir sólo del mundo de los sentidos y el tratar de explicarse ese mundo interpretándolo.

Sin embargo, entrar en el ámbito de la fe requiere un "salto cualitativo", incomprensible desde criterios puramente naturales, que en muchas ocasiones, desde fuera, será calificado de antihumano. Es un "salto al vacío" para todo el que no acepte con confianza el amor de Dios, nuestro Padre. Y ese salto, en muchas ocasiones, no resulta nada fácil.

Determinadas situaciones pueden ofuscarnos por algún motivo. Nos cuesta verlas a la luz de la fe. Nuestro orgullo nuestro egoísmo nuestros proyectos personales nos hacen perder la objetividad necesaria para tomar una decisión. Nuestra fe puede incluso llegar a vacilar.

c) *Medios* Viendo, oyendo y sintiendo el hombre aprende la mayoría de las cosas que sabe. Cuantas más veces oiga vea y sienta el aprendizaje será más perfecto. El ejercicio intelectual de descubrir las leyes que relacionan unos fenómenos con otros, una realidades con otras y las diversas leyes entre sí permite al hombre moverse con desenvoltura como ser inteligente. Lo mismo ocurre con el amor humano. La frecuencia de los encuentros enriquece el amor. Del mismo modo que las ausencias lo debilitan paulatinamente.

De la misma forma, por el ejercicio de la fe, el bautizado llega a desenvolverse de modo habitual y espontáneo como corresponde a su condición de "hijo de Dios". En concreto el padre Chaminade aconsejaba los siguientes medios para crecer en la fe:

- Hacer frecuentes actos de fe en el transcurso del día adaptados a las diversas situaciones en que cada uno se encuentra y a las necesidades espirituales de cada momento. Sobre todo es importante conseguir la espontaneidad necesaria para no caer en la rutina. Así podrán ser expresión de acción de gracias, arrepentimiento confianza petición de luz de fuerza de paz...

- Dedicarse asiduamente a la oración. La *Regla de Vida* lo afirma con claridad: "Para ser fieles a nuestra vocación marianista y para crecer en la vida de la fe, dedicamos una hora diaria a la meditación. En esta forma de oración dejamos que el Espíritu de Cristo tome posesión de nuestras vidas y nos llene de fe esperanza y caridad"[25]. Los religiosos estamos aquí ante un reto importante. En la práctica se nos hace difícil armonizar las distintas ocupaciones para encontrar en ellas un tiempo tan amplio de oración. Pero lograrlo es

una de las garantías de fidelidad. Los seglares que lean estos textos deben sentirse urgidos por ellos a revisar el tiempo y la calidad de su oración personal.

- Cultivar de forma específica la oración de fe, que constituye un recurso excelente para momentos de dificultades especiales[26]. Consiste en multiplicar los actos de fe durante el tiempo de oración hasta conseguir la luz y la paz que necesitamos. "Señor, yo creo, aumenta mi fe." "Si es posible, pase de mí esta prueba; pero hágase tu voluntad." "Aquí estoy, Señor, para hacer tu voluntad... ".

- Ejercitarse en la meditación del Credo, método excelente para asimilar de un modo personal las verdades claves de la fe.

- Acoger la Palabra de Dios y complacerse en meditarla y compartirla[27].

- Celebrar los sacramentos, en especial la Eucaristía y la Penitencia, "las grandes fuentes a través de las cuales Dios comunica su gracia a las almas"[28].

- Nuestra *Regla de Vida* insiste además en el apoyo de la comunidad y en la comunicación de nuestra experiencia religiosa como medios para crecer en la fe. "El ambiente de caridad fraterna y de fe compartida nos hace avanzar juntos en la oración y en la búsqueda de Dios"[29].

5.3 *Actuar en fe* Una fe que se redujera al nivel intelectual sería un engaño, una deformación grosera y siempre perjudicial. La fe se vive y es motor de actuación (Sant 2,14-26).

Al traducir en obras las convicciones, comprobamos su validez y a la par contribuimos a consolidarlas. Los apartados anteriores y éste forman en realidad un todo interrelacionado. Al hablar de "depurar la fe" y de "crecer en la fe" incluíamos, sobre todo, los aspectos intelectuales y orantes. Aquí hablamos de la actuación en los diferentes ámbitos de la vida. Rezar es también actuar en fe. La fe crece cuando intento ser consecuente con ella en el actuar de cada día. Las dificultades de la acción suscitan en nosotros el deseo de orar y el de reflexionar sobre los contenidos de nuestra fe. Pero desde el punto de vista metodológico la distinción es necesaria.

a) *Objetivo* Que la fe vaya configurando nuestra postura ante la vida, que sea el móvil de nuestros actos y el criterio de nuestro discernimiento. Que como "el justo" vivamos de la fe (Rom 1,17).

b) *Obstáculos,* entre otros:

- La monotonía de la vida corriente, con su deslizarse habitual y rutinario.

- La tendencia espontánea personal y colectiva, a dejarse llevar por criterios utilitaristas. Paradójicamente yo soy un obstáculo para mí mismo en la realización de mis propios objetivos. Las personas que me rodean son muchas veces estímulo para mi avance pero en no pocas ocasiones son también frenos que, incluso de forma inconsciente me impiden progresar.

- Las dificultades y tensiones de la vida diaria, que pueden llegar a producir un cansancio insuperable.

- La misma tarea pastoral se convierte en rutina si no va acompañada de oración y entrega desinteresadas.

c) *Medios* Podemos fijarnos en los siguientes:

- Una oración reposada nos hará ver que, ante Dios y ante los hombres que contemplan la realidad con ojos verdaderos el amor y la fe llenan de sentido las vidas de apariencia más monótona y rutinaria.

- La vigilancia y el discernimiento nos mantendrán atentos a nuestros criterios de actuación permitiéndonos progresivamente superar nuestras tendencias negativas y las facetas perjudiciales del influjo exterior.

- La actuación del hombre templado en la oración será un testimonio de vida consecuente y de fe en un mundo en el que los criterios habituales son otros.

- En la tarea pastoral más que en cualquier otra tarea hay que evitar el "funcionalismo", la rutina las motivaciones menos sobrenaturales o descaradamente naturales. Nuestra conciencia nos permite distinguir cuándo buscamos desinteresadamente el anuncio del Evangelio y cuándo nos mueven otras finalidades.

- La maduración en la vida de fe se ve claramente favorecida por el consejo espiritual de quien por su reflexión y su experiencia puede ayudarnos a superar dificultades y a ir descubriendo la voluntad de Dios respecto a nuestra vida y a nuestra actuación.

La *Regla de Vida* dedica un apartado al *Crecimiento en la vida de fe.* En él expone los medios clásicos capaces de hacernos avanzar en la búsqueda de Dios: el apoyo de la comunidad el

silencio el estudio religioso y la lectura espiritual los días de retiro y los ejercicios anuales el examen de conciencia el consejo y la orientación de personas experimentadas y la ascesis. Es realmente otra recopilación de lo expuesto por el padre Chaminade.

6 Crisis de fe

Las crisis de fe pueden darse, y de hecho se dan, incluso en quienes están dispuestos a tomarse la fe en serio. La misma realidad de la fe se presta a que se den. Su naturaleza y características son muy diversas; dependen en cada caso de múltiples circunstancias. El religioso y el cristiano seglar tanto en su período de preparación como en su etapa de trabajo más intenso al servicio de la Iglesia llegan en ocasiones a atravesar por dolorosas crisis de fe. Algunos sucumben ante ellas.

Las crisis pueden ser pruebas de Dios y el resultado de una actitud culpable o de influencias exteriores.

- Dios somete a prueba la fe de los que le aman para purificarla y hacerles más suyos "en espíritu y en verdad" (Jn 4,23). Estas pruebas hay que saber aceptarlas y aprovecharlas. De ellas se sale con la fe robustecida y liberada de adherencias extrañas.

- Cuando no se cuida la formación religiosa, se acrecienta la desproporción entre la cultura científica y humanística propia y la preparación teológica.

- Podemos dejarnos influir por corrientes que dificultan nuestra fe. Ciertas relaciones espectáculos lecturas..., las críticas negativas o contrarias a la fe expresadas incluso por aquellos a los que se desea evangelizar..., pueden llegarnos a hacer perder la posesión serena de la fe.

- El mal ejemplo de quienes creemos deben ir por delante o a nuestro lado en el testimonio de su vida contribuye también al desánimo.

- Nuestras propias limitaciones son el obstáculo principal. Si no permanecemos atentos, en lugar de adecuar nuestra vida a nuestra fe, adecuamos la fe a la vida y nos buscamos planteamientos que justifiquen, consciente o inconscientemente, actitudes personales inválidas.

Para intentar superar las situaciones de dificultad debemos actuar en consecuencia. Es necesario:

- No perder la confianza en Dios nuestro Padre, aunque todo parezca oscurecerse en el horizonte de la fe.

- No dejar la oración, aunque resulte muy árida y difícil. Al acudir a la mediación maternal de María, ella sostiene nuestra fe vacilante.

- Mantener la conciencia de que se trata de una crisis más o menos larga, conscientes de que pasará y de que renacerá de nuevo la calma. "Si te asalta la duda importa tener confianza en Dios, sin dejar a un lado a Cristo y su gracia, sin desentendernos de Él. En tales momentos, aun cuando no veas la solución, no debes perder los ánimos. Debes ir con tu fe a través de las dificultades. Precisamente ahora y a pesar de todo debes creer. Una cosa puedes en tu desamparo: pedir la fe. Creer no es cosa natural. El que tú creas es un don del Espíritu Santo. Este don no lo tienes de una vez para siempre. Tienes que pedir. Aunque creas estás amenazado por la incredulidad."

- Acudir a un experimentado consejero espiritual exponiéndole con claridad la situación analizando con sinceridad ante él las causas reales, dispuesto a tener en cuenta las orientaciones que él pueda sugerir.

- Apoyarse en la fe de la Iglesia. "Cristo no te ha llamado a ti sólo a la fe. No espera que tú solo triunfes de tus dudas. Te ha llamado a la Iglesia. La Iglesia no es sino la gran comunidad de los creyentes, que es guiada y sostenida por el Espíritu Santo. Estás en la gran comunidad de los creyentes que desde los días de los apóstoles ha sostenido a cada uno de ellos para que en su soledad no se les haga tan difícil la fe. Esta comunidad de los creyentes te sostiene a ti también. Lo que tú crees no es una idea privada tuya. Lo que tú crees es la fe de la Iglesia esta fe de la Iglesia que se remota a los apóstoles, mejor dicho, al Resucitado"[26].

- Apoyarse específicamente en la 2 pequeña comunidad" en la que estamos implicados, la comunidad religiosa o la comunidad seglar a la que pertenece.

La gran comunidad de creyentes apoya nuestra fe, pero es una comunidad tan grande, que su efecto en mí puede quedar despersonalizado. Cada vez se insiste más la necesidad de una

"comunidad de rostro humano", de dimensiones adecuadas que sirve de apoyo y estímulo a nuestra fe de ayuda para superar las dificultades.

- Evitar provisionalmente situaciones de discusión o de dificultad frente a las cuales se dispone de menos resortes en ese momento.

- Sobre todo, estar atentos a la propia vida y a la búsqueda de una respuesta sincera a Dios en nuestras actitudes y decisiones concretas.

7 Necesidad actual de trabajar para adquirir el espíritu de fe

Toda Congregación religiosa, todo movimiento informado por una espiritualidad responde a una situación histórica concreta que determina su aparición en la Iglesia. Su vigencia actual después de su primera época de funcionamiento, dependerá de la necesidad que tenga la Iglesia de ver reforzadas hoy en sí misma las virtudes cristianas que configuran esa espiritualidad.

La espiritualidad marianista, que nació como reacción frente a la indiferencia religiosa que empezaba a cobrar fuerzas a principios del siglo pasado, conserva en nuestros días tanta actualidad como entonces. Aquella indiferencia se ha ido expandiendo en nuestro mundo tecnificado del consumismo. Cabe incluso pensar que hoy son más necesarias para el cristiano las orientaciones que el padre Chaminade diera a sus discípulos en los primeros años del siglo XIX.

El puso la fe como virtud fundamental de su espiritualidad: "La fe palidece, se apaga en el seno de la cristiandad... se diría que estamos viviendo el momento predicho de una defección general y de una apostasía, de hecho, casi universal... El poder de María no ha disminuido.

A Ella toca la gloria de salvar la fe del naufragio que se cierne como amenaza entre nosotros... Somos precisamente los auxiliares y los instrumentos de la Santísima Virgen en la gran obra de la reforma de las costumbres, del sostén y acrecentamiento de la fe y, por ende, de la santificación del prójimo"[27].

En la actualidad, el Concilio Vaticano II, en el decreto sobre el Apostolado de los Seglares, insiste en los mismos aspectos: "Solamente con la luz de la fe y la meditación de la Palabra divina puede uno conocer siempre y en todo lugar a Dios en quien vivimos, nos movemos y existimos (Hch 17-28); buscar su voluntad en todos los acontecimientos; contemplar a Cristo en todos los hombres, sean conocidos o extraños, y juzgar rectamente sobre el sentido y el valor de las cosas materiales en sí mismas y en consideración al fin del hombre" (n 4). Las palabras no recogen al pie de la letra expresiones del padre Chaminade, pero expresan ideas que hemos repetido ya varias veces en páginas anteriores.

El Directorio general de Pastoral catequética, publicado en 1971 por la Sagrada Congregación del Clero, inicia su reflexión con un análisis de la situación del mundo y de la Iglesia. Entre otras cosas afirma que: "La fe cristiana de muchos ha pasado una grave crisis en aquellos lugares donde la religión parecía favorecer demasiado las prerrogativas de algunas clases sociales, o donde se apoyaba más de lo justo en costumbres de antaño y en la unánime confesión religiosa de la región" (n 6).

El mismo texto, en busca de la respuesta adecuada, aporta una referencia de la constitución pastoral *Gaudium et spes:* "La fe lo ilumina todo con una nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre, por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas" (n 11)[28]. Habla de soluciones humanas; no de respuestas de fe. Es lo mismo: la tesis de este documento conciliar es que la fe es la respuesta más completa que puede darse a los anhelos del hombre.

Con frecuencia los documentos pontificios y los textos teológicos, que abordan las condiciones actuales de la evangelización o de la vida de la Iglesia, insisten en las nuevas condiciones en que estamos viviendo nuestra fe y en la necesidad de responder con criterios y actitudes claras a esta novedad de la evolución social.

"No es empeño fácil presentar las principales impugnaciones que se hacen hoy a la fe cristiana y religiosa, en general. No son objeciones concretas, sino más bien mundos culturales completos que excluyen la presencia de la fe como inútil, sin razón ni fundamento, incompatible con la dignidad del hombre[29]. La modernidad no sólo critica la Iglesia institución, a la que supone

anquilosada y ajena a los intereses de la sociedad. Niega el valor del fundamento mismo de la fe y su carácter humanizador.

Dentro incluso de la misma Iglesia, hay una situación que, para muchas personas, se presenta llena de dificultades. "El creyente se encuentra con que` tiene que justificarse expresamente una fe que, hasta ahora, no le creaba ningún problema, sino que le resultaba la actitud más cómoda y normal, desde un punto de vista cultural y sociológico. Cuando intenta justificársela, si lo intenta, descubre que no es capaz de entender nada serio en sus proposiciones de fe, que la fe no le dice apenas nada de lo que realmente le preocupa, que no tienen eficacia real en su vida, que no engrana hondamente con el resto de sus preocupaciones vitales"[30].

El espíritu de fe del padre Chaminade quiere precisamente ser lo contrario de esta situación. La fe vivida con seriedad tiene eficacia real en la vida y engrana hondamente con el resto de las preocupaciones vitales. No es sencillo *adquirir hoy este espíritu de fe.*

- En el mundo filosófico se ha producido una reflexión en la que la fe queda eliminada: es un factor de conocimiento inútil, sin valor. Cuando sería más necesaria una formación intelectual en la que la teología se enfrentara con estas descalificaciones, continuamos, en una buena parte de los creyentes sinceros e incluso en una cierta porción de religiosos, sin enfocar adecuadamente el estudio de nuestra fe. Para algunos continúa tratándose de una necesidad artificial que no aporta más que abstracciones inútiles y que debe reducirse al máximo para dar tiempo a la oración y a las diferentes actividades de servicio. Para otros, la solución está en una formación muy sólida, pero construida en un esquema cerrado, que no abre sus ventanas a otras filosofías más que para criticarlas y que por lo tanto incapacita para un diálogo constructivo.

- La evolución rápida de la sociedad, y consecuentemente de la teología, desorienta a muchas personas. Afirmaciones, dogmáticas y morales, que hace sólo unos años se consideraban indiscutibles, están hoy rechazadas en muchos sectores de la Iglesia. La aceptación de los cambios no es unánime. ¿Qué planteamientos son inmutables? ¿Cuáles han evolucionado sólo tímidamente y deberán llegar todavía a formulaciones más novedosas? Según a quién se pregunte alguna de estas cuestiones

la respuesta que se obtendrá será muy distinta. Y nos referimos al hablar así tanto a verdades dogmáticas de alguna envergadura la virginidad física o espiritual de María como aspectos morales o disciplinares de la vida de la Iglesia. Son importantes por ejemplo, las discrepancias en los juicios prácticos sobre la existencia de pecados mortales concretos y las existentes al valorar el ejercicio de la autoridad en la Iglesia.

- En las viejas cristiandades, en las que el número oficial de creyentes es muy amplio, se corre el riesgo de devaluar las consecuencias de la fe. La exigencia que la gran masa de creyentes se impone a sí misma es reducida. Cualquier cristiano encuentra así justificación para un proyecto personal falto de radicalidad: "Si todas estas personas que se dicen creyentes viven de esta forma..." Una fe así no satisface y desde luego no engrana con las preocupaciones vitales de nadie.

La vida marianista, el espíritu de fe que el padre Chaminade quería hacernos vivir, quiere ser una pequeña contribución a esta respuesta al reto que la Francia post-revolucionaria hizo a la Iglesia y al que en este momento sigue haciéndonos la sociedad moderna.

- La *Regla de Vida* alude siempre a la fe cuando da orientaciones para la formación de los religiosos. Los programas de formación inicial se caracterizan, entre otras cosas, por su "orientación hacia el progreso en el espíritu de fe y de oración" (RV art 6.10). Los religiosos con votos temporales "profundizan su fe y su vida religiosa" (art 6.12) "El crecimiento en la fe y la adaptación del trabajo apostólico a las necesidades de los tiempos exigen una formación permanente" (art 90).

- Al hablar de los laicos, la *Regla* nos pide, "además de una sólida formación intelectual y práctica, sobre el espíritu y el carisma de la Compañía", una preparación adecuada con la tarea a realizar: "Los que van a trabajar en tareas educativas y culturales deben recibir una formación completa en su campo y al mismo tiempo una preparación teológica y religiosa que les lleve a esclarecer la relación entre la fe y la cultura. Los que se van a dedicar al trabajo técnico o manual deben estar bien preparados en su propia especialidad y tener una formación en cuestiones sociales o económicas y en las enseñanzas de la Iglesia sobre el trabajo y la justicia" (RV art 6.15). Hemos optado por citar el artículo prácticamente íntegro, aun teniendo en cuenta su extensión porque pone de relieve los dos aspectos de la formación teológica que son

más necesarios hoy que en otras épocas: su solidez y su contacto con la cultura y la sociedad de las que formamos parte.

- Refiriéndose a la formación para el ministerio sacerdotal, la Regla recuerda la importancia de adquirir una sana base teológica, de capacitarse para predicar con fruto la Palabra de Dios y de llegar a un conocimiento práctico del arte de la dirección espiritual[31].

¿Qué criterios dar para salir al paso de la incertidumbre que proporciona el pluralismo teológico de este momento? Intentaremos dar algunos elementos de solución:

- Abordar con seriedad el estudio de la teología. Las frases y expresiones rotundas casi lapidarias tanto clásicas como recientes no son, por sí solas garantía de verdad. Nuestras afirmaciones fundamentales deben basarse en reflexiones no en la aparente brillantez de algunas expresiones.

- Afrontar el estudio del dogma, y sobre todo el de la moral, sin prejuicios o intereses creados. Sólo así podremos distinguir la casuística exagerada de las normas éticas concretas y las orientaciones de fondo válidas en todo momento.

- Relativizar la importancia de las distintas verdades jerarquizándolas adecuadamente. La historicidad del Éxodo tiene menos importancia que la experiencia de fe de los apóstoles en torno a la resurrección de Jesús. Incluso frente a esta última experiencia el que la tumba apareciera vacía o no cuando los discípulos fueron al sepulcro ocupa un segundo lugar.

- Diferenciar lo que son afirmaciones fundamentales de las hipótesis de trabajo o las consideraciones del autor presentadas como meras posibilidades.

- Diversificar las lecturas sobre todo en el momento de adquirir la formación básica. Una elección sesgada de los textos manejados facilita visiones monocolores y por tanto, parciales[32].

- Por fin, aceptar la orientación del Magisterio de la Iglesia como guía segura. Sólo en casos muy aislados y con razones muy poderosas cabe disentir del Magisterio no infalible.

Hemos aludido al mal testimonio colectivo de las viejas cristiandades. ¿No puede incluso decirse algo parecido de la vida religiosa? ¿No corremos el riesgo de justificarnos unos a otros con nuestra mediocridad más o menos inconsciente actitudes que deberíamos sin embargo intentar superar? No olvidemos que el

padre Chaminade nos quería religiosos de cuerpo entero viviendo en comunidades que reprodujeran el fervor de los primeros cristianos. Para ello no hay más solución que buscar con criterios de fe la adecuación de nuestros comportamientos y actitudes al Evangelio y a la *Regla de Vida.* Basta, ni más ni menos, que intentemos vivir la vida religiosa con espíritu de fe.

8 La tarea pastoral marianista: formar en la fe

El ideal marianista ¿es vivir la fe? Sí, pero con todas sus consecuencias. Y una de ellas evidente y lógica es difundir esa fe y ayudar a los que viven en torno nuestro a vivirla y propagarla. La fe no puede encerrar a nadie sobre sí mismo. La fe es necesariamente apertura y misión.

Al mismo tiempo, siguiendo las leyes de la psicología y sobre todo, de la Comunión de los Santos la vida y la fe que queremos transmitir vuelven a nosotros incrementadas. Si trabajamos para "crear una red de comunidades de fe" en la Familia marianista los seglares que forman parte de ellas, "nos estimulan a ser fieles a nuestra vocación y nos enriquecen con el testimonio de su fe" (RV art 5.6).

Hemos visto cómo los marianistas "nos proponemos comunicar esa misma fe a nuestros hermanos los hombres" (art 3). El religioso marianista "consagra sus energías a formar a otros en la fe" (art 15). Partiendo de estos principios, es normal que los dos artículos iniciales de los capítulos de la Regla de Vida, que aluden a la "comunidad de misión", se centren en la formación en la fe: "Formamos personas y comunidades en una fe viva"[33]. "El objetivo de todo nuestro trabajo apostólico es la formación en la fe" (RV art 5.1; cf también art 71).

Ya al hablar de la vida de comunidad la Regla expone, en tono afirmativo, el deseo de los religiosos de compatir la fe, la amistad y la hospitalidad con personas cercanas (art 43). También hace la misma alusión al referirse a las relaciones con la familia (art 3.14).

El primer medio para ayudar a otros a crecer en la fe es el propio testimonio, personal y comunitario (art 67). Para que una palabra tenga vida tiene que surgir de la vida misma.

Las obras pastorales emprendidas por la Compañía, encaminadas a anunciar la Palabra de Dios buscan la formación en la fe de sus destinatarios (art 5.8).

También la tarea de la educación "es para nosotros un medio privilegiado de formar en la fe" (art 74). Un colegio o cualquier otra obra educativa marianista no se entiende si no pone los medios para cumplir esta misión hacia la que tendrá que converger toda la actividad del centro. Este objetivo se cumplirá "por la calidad profesional y por el carácter cristiano de toda su enseñanza" (art 5.10), a través de la instrucción religiosa y ofreciendo "programas y experiencias que lleven al crecimiento espiritual y al servicio apostólico" (art 5.13).

Una acumulación tan concentrada de citas de un documento como la Regla de Vida dirigido exclusivamente a religiosos, puede hacer pensar que la urgencia de la evangelización en el campo educativo disminuye mucho al dirigirse a los seglares que actúan en él. Completemos por tanto la reflexión con textos más universales. La Sagrada Congregación para la Educación católica publicó en 1982 el documento titulado El laico católico testigo de la fe en la escuela. En él se pide a los católicos que trabajan en escuelas confesionales que "participen sencilla y activamente en la vida litúrgica y sacramental que se desarrolle en su ámbito" (n 40) e incluso que estén dispuestos "a participar activamente en grupos de animación pastoral o cualesquiera núcleos válidos de fermento evangélico" (n 41). Los seglares que deseen vivir el espíritu marianista encontrarán en textos como estos refrendo y ánimo para su compromiso evangelizador.

La fe que intentamos vivir y transmitir es fuente de disponibilidad y compromiso. "Se expresa en un servicio que responda a las necesidades de los tiempos" (RV art 63). "Lleva a crear una sociedad justa y fraterna" (art 5.6). Cualquier religioso o seglar que vive su fe a través de la oración el anuncio y el servicio, suscita en su entorno esas mismas actitudes. La fe de un marianista no es un proceso cerrado que se acabaría con un "ya tengo fe" pronunciado por alguien. Una consecuencia de esa fe será siempre el deseo de transmitirla a otros y suscitar en ellos la triple dimensión de contemplación evangelización y atención a las necesidades del entorno. Es ni más ni menos que la "multiplicación de cristianos".

"Toda obra apostólica tiende a desarrollar un espíritu de comunidad" (art 5.5). La tarea marianista de formación en la fe pretende inculcar este sentido comunitario. "En particular tratamos de formar y preparar apóstoles y hacer surgir comunidades de seglares comprometidos" (art 71). La actividad grupal en la Iglesia puede justificarse por razones de solidaridad humana y también por sentido de eficacia: trabajando con grupos llegamos a más personas que sólo con relaciones individuales. Pero estas dos motivaciones son insuficientes. Una de nuestras maneras preferidas de favorecer el crecimiento en la fe de otras personas es la formación de comunidades de fe[34].

9 Reflexión foral

Hemos presentado en estas páginas a la fe y al espíritu de fe como elementos característicos de la espiritualidad marianista, como los ejes de nuestra forma de entender la vida. Pero ¿cuál es el núcleo de nuestra espiritualidad la fe o la devoción a María? No busquemos disyuntivas inútiles. Si antes apartado 4, presentábamos a María como modelo de fe ahora podemos terminar esta reflexión contemplándola en su misión universal de la que nosotros somos colaboradores: "Por nuestra Alianza con María nos proponemos asistirla en su misión de formar en la fe a una multitud de hermanos para su Hijo Primogénito" (RV art 6). Los marianistas queremos aceptar en nuestras vidas este gran misterio de la Mujer que participa, como ninguna otra persona humana, en la misión salvadora de Jesús, porque se fió plenamente de la acción de Dios en ella[35]. "En nuestro trabajo apostólico nos esforzamos por crecer en sus virtudes: la fe que asume riesgos, la docilidad al Espíritu y la delicadeza humana abierta a toda necesidad" (RV art 65). Fe y devoción a María son para un marianista dos facetas de la misma realidad.

Resumen

El padre Guillermo José Chaminade quiso para sus discípulos el espíritu de fe necesario para afrontar la situación postrevolucionaria de increencia. Nuestra *Regla de Vida* al insistirnos en él nos pide que consideremos todo a la luz de la Revelación (art 4). No se trata de un mero asentimiento intelectual. Tampoco es

sensiblería. Es la fe del corazón: la aceptación efectiva y afectiva de Jesús como Salvador que evidentemente se reflejará en nuestras acciones.

Para el crecimiento en la fe el padre Chaminade propone un proceso dividido en tres etapas:

- Depurar la fe mediante el estudio sencillo y profundo a la vez de la teología.

- Crecer en la fe por medio de la oración y la contemplación de la realidad de Dios.

- Actuar en fe haciendo de ella la pauta de nuestro obrar.

A lo largo de la vida toda persona incluso el creyente sincero pasa o puede pasar en su fe por situaciones de dificultad. Las causas son muy variadas. Para intentar superarlas es necesario fomentar la confianza en Dios mantener la vida de oración buscar el consejo necesario y actuar siempre de forma sincera y consecuente.

En las circunstancias actuales de la sociedad sigue vigente la necesidad del espíritu de fe. El consumismo y las filosofías ateas lo hacen más urgente. El pluralismo intra eclesial puede confundir a personas de fe poco arraigada. Hoy precisamos más que nunca una formación profunda en contacto con la cultura una actitud reflexiva con criterios seguros dentro del pluralismo y una vigilancia continua de nuestros comportamientos que nos mantenga en la radicalidad de la fe.

Nuestra fe no se agota en sí misma. Nos lleva a promover comunidades de fe en las que se viva esta dimensión evangelizadora y en las que se susciten actitudes de servicio y solidaridad con el entorno.

María es el modelo de nuestra fe. Nuestra misión en el mundo participa de la suya.

Ignacio Zabala SM

Espíritu de fe (- Carisma, Comunidad de fe, Chaminade, Diálogo, Formación, Jesucristo, Liturgia, María, Meditación, Misión, Palabra de Dios, Testimonio)

BIBLIOGRAFÍA

a) Textos marianistas

CHAMINADE, G. J.: *Escritos sobre la fe*, SM Madrid 1977. CHAMINADE, G. J.: *Método de oración sobre el Credo*, SM Madrid 1965. AA.VV.: *L'Esprit de notre Fondation*, Nivelles, 1910. Especialmente: tomo I, págs 241-329 y 372-387. ARTADI, J. M.: *El carisma de la Compañía de María* (policopiado; sin fecha), págs 60-64. FAMILIA MARIANISTA DE CHILE: *Camino marianista de formación en la fe* (sin fecha). HOFFER, P. J.: *La vida espiritual según los escritos del padre Chaminade*, SM, Madrid, 1970, págs 41-51. MADUEÑO, M.: *Fuertes en la fe*, SM Madrid 1984 págs 84-87 y 97-102.

b) Textos generales

AA.VV.: *Convicción de fe y crítica racional,* Sígueme, Salamanca, 1973. BARBOUR, I. G.: *Problemas sobre religión y ciencia*, Sal Terrae, Santander 1971. CÁNDIDO, L. de: artículo "Crisis", en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad,* Paulinas Madrid 1983 págs 287-301. GOFFI, T.: artículo "Ateo" en *Nuevo Diccionario*..., págs 106-115. GOFFi, T.: artículo "Hombre espiritual" en Nuevo Diccionario..., págs 637-650. GÓMEZ CAFFARENA J.: *La audacia de creer*, Razón y Fe Madrid, 1971. HÁRING, B.: "La actitud religiosa fundamental", en *Mysterium Salutis,* Cristiandad Madrid 1984 tomo V, págs 209-242. KASPER, W.: *Introducción a la fe* Sígueme, Salamanca 1976. KÜNG, H.: ¿Existe Dios?, Cristiandad Madrid 1979. KÜNG H.: *Para que el mundo crea*, Herder Barcelona 1965. LÉON-DUFOUR X.: artículo "Fe", en *Vocabulario de Teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1965, págs 286-293. QUERALT A.: artículo "Creyente", en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, págs 274-287. SCHILLEBEECKX, E.: *Interpretación de la fe*, Sígueme, Salamanca, 1973. SEBASTIÁN AGUILAR, F.: *Antropología y teología de la fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 1973. TETTAMANZI, D.: artículo "Fe", en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Paulinas Madrid 1974, págs 392-412.

[1] Como veremos a lo largo del texto, hay otros muchos artículos que inciden en la misma idea. Por ejemplo, el 4: "Queremos llegar a ser hombres de fe que consideran todo a la luz de la revelación", y el 60: Deseamos que "la fe configure nuestra vida". Es interesante observar la fuerza que

da el texto al uso de la preposición "de" en los arts. 3 y 4. La fe no es una parte de la vida; la alimenta toda

[2] Cartas, t III, n 661, pág 227.

[3] EF, t I, n 239, pág 306.

[4] EF, t I, n 235, pág 299.

[5] EF, t I, n 235, pág 299.

[6] Cartas, t V, n 1182, pág 125.

[7] Cartas, t IV, n 915, pág 77.

[8] Cartas, t IV, n 1111, pág 45.

[9] Cf, en estas páginas, apartado 8.

[10] Ver un resumen breve de la concepción paulina de la fe del corazón en FITZMYER, J. A.: *Comentario bíblico: San Jerónimo,* t V, 79, 125-127, Cristiandad, Madrid, 1972.

[11] Art 58. Cf, también, art 72.

[12] Cartas, t III, n 661, pág 227

[13] Cartas, t II, n 493, pág 390.

[14] Cf RV art 4.12.

[15] Cf RV art 62.

[16] Cf RV art 46.

[17] CHAMINADE, G. J.: *Escritos* sobre *la fe,* n 208, SM, 1977.

[18] Cf EF, t I, nn 206ss, págs 257ss.

[19] Cf RV art 6.15 y, en estas páginas, apartado 7

[20] CF RV art 60.

[21] Cf RV art 58.

[22] Cf RV art 54.

[23] EF, t II, n 1044, pág 628.

[24] Cf RV, arts 59 a 62.

[25] KUNG, H.: *Para que el mundo crea,* Herder, Barcelona, 1965, pág 131.

[26] íd, íd.

[27] Carta del padre Chaminade a los predicadores de retiros del 24 de agosto de 1839.

[28] El capítulo VIII de la exhortación de Juan Pablo II, *Catechesi tradendae* (año 1981), lleva por título: *La alegría de la fe en un mundo difícil.*

[29] SEBASTIÁN AGUILAR, F.: *Antropología y Teología de la fe cristiana,* Sígueme, Salamanca, 1972, p 13. En las páginas que siguen, F. Sebastián hace una síntesis de las descalificaciones de la fe planteadas desde las diferentes escuelas de la filosofía reciente.

[30] íd, íd, pág 37.

[31] Cf art 6.16.

[32] Diversificar no quiere decir leerlo todo; porque es imposible y porque hay textos y orientaciones que se descalifican por sí mismos. También es lógica una cierta orientación, dependiente de intereses personales.

[33] RV art 63, con el que se inicia el cap V del libro primero.

[34] Cf RV art 63.

[35] Cf RV arts 5,8 y 35.

Estabilidad marianista

• Al Stabilität • Fr Stabilité marianiste • Ing SM Stability • It Stability • Jap Mariakai no Kennin

1 Origen mariano de la estabilidad marianista

Los primeros discípulos del padre Chaminade comprendieron a la luz de las enseñanzas de su guía y fundador que la Virgen María inseparable de Jesús, era definitivamente la primera y suprema colaboradora de Cristo en la obra de la redención y santificación de la humanidad. Comprendieron asimismo que, para responder a su misión ella necesitaba de la ayuda suscitada entre los hombres de cada generación. Por eso franquearon el paso de la vida cristiana común a la vida religiosa. Convocados por el Fundador, se reunieron en torno a él en un instituto canónico para constituir un cuerpo estable y permanente de auxiliares de la Reina del cielo y de la tierra: la Compañía de María.

El estado religioso que se abraza al entrar en esta Congregación tiene, pues, un origen mariano indiscutible. A este título la Compañía de María presenta un carácter específico muy definido entre los institutos acogidos bajo la protección y el nombre de la madre de Dios. El Padre Fundador pudo escribir un día: "Abrazamos el estado religioso en su nombre y para su gloria" (24 de agosto de 1839). No parece que en toda la historia de las congregaciones se haya realizado más literalmente el lema Ad *Jesum per Mariani:* a Jesús por María.

Así pues, todo en la Compañía se realiza bajo la protección de María. Por la moción del Espíritu Santo hemos de formarnos, según el modelo de sus virtudes y con su ayuda a semejanza de Jesucristo nuestro Señor y nuestro Dios nuestro Hermano mayor y su Hijo según la carne la sangre y el espíritu.

Uno de nuestros deberes fundamentales y esenciales consiste en alabar a María servirla publicar sus grandezas, honrar especialmente su Concepción inmaculada y sobre todo ayudarla con todas nuestras fuerzas en su lucha contra el infierno convencidos de que con ella y por ella conduciremos a los hombres a Jesús.

El 11 de marzo de 1834 escribirá nuestro Fundador al padre Chevaux: "¿Qué es la Compañía de María en el orden religioso? Es una reunión de los hijos más señalados de María que sin ningún respeto humano se asocian para defender los intereses de su augusta Madre, primero en sí mismos, y después en todos aquellos con quienes se relacionan". El mismo texto se lee íntegramente en el artículo 307 de las Constituciones de 1839. Asimismo antes de asociarse como instituto canónico los miembros fundadores habían declarado explícitamente por escrito que "este cuerpo religioso se constituiría bajo la protección y como propiedad de la Santísima Virgen".

En estas condiciones, la pertenencia a tal cuerpo congregación religiosa reconocida oficialmente por la Iglesia, nos supone ser ipso facto, personas consagradas a la vez a Dios y a María en virtud del cuasicontrato de incorporación que comporta toda profesión religiosa de votos simples o solemnes. Si todo el cuerpo es consagrado lo son igualmente y en la misma medida los miembros que lo constituyen.

Es conveniente subrayar que esta consagración no es una simple oblación u ofrenda de sí mismo como la que cada uno puede hacer, por ejemplo, al Sagrado Corazón o a cualquier santo. Realizada a través de la Iglesia que representa a Dios y a María opera una influencia efectiva sobre todo nuestro ser para introducirlo y establecerlo en un estado de vida especialmente dedicado a María al servicio del Reino de Dios. Tal consagración es constitutiva en la plenitud del término.

El artículo 14 de nuestra Regla no deja ninguna duda a este respecto al decir que "por esta profesión nos incorporamos a una Compañía que pertenece a María y de este modo nos entregamos a ella".

Nuestra vida religiosa se encuentra así confiada a aquella a quien a su vez Dios confió la redención del género humano cuando le pidió su consentimiento para la encarnación de su Hijo y le encomendó la infancia y educación humana del Redentor. Luego cuando la asoció de manera activa y única a todos los misterios de la vida privada y pública de la pasión y muerte de nuestro único Salvador el Verbo hecho carne; y finalmente cuando Dios quiso que su Hijo antes de expirar le encomendara personalmente la Iglesia naciente y la Iglesia de todos los tiempos para que se cumplieran todas las cosas.

Por otra parte los sentimientos de piedad filial para con María que esta consagración inspira y desarrolla en nosotros sostienen y estimulan nuestro celo por el servicio de Dios y la expansión de su Reino. En efecto la Virgen se definió como sierva del Señor quedando toda su persona constituida por su relación con Dios según san Luis Grignion de Montfort. Para el venerable Guillermo José Chaminade María, en cuanto subordinada en razón de su entrega al Señor no tiene otra ambición que la gloria del Altísimo su Creador y Soberano.

Como nuestro Fundador ha hecho señalar, esta consagración a María es indirecta en su ejecución, porque es a la Compañía de María a quien directamente nos entregamos por el contrato de nuestra profesión religiosa. Pero es directa en la intención ya que nos incorporamos a la Compañía por su pertenencia a María lo que no haríamos de no estarle "especialmente dedicada" (RV art 1), siendo, en cierto modo su personificación. Además, ninguna consagración directa podría sustraerse de la arbitrariedad de quien, habiéndola pronunciado deja sin efecto su ejecución efectiva. Sin embargo, la consagración indirecta por inserción en una Compañía que personifica a María, se produce de forma objetiva y segura conforme a las Constituciones de la institución.

2 La estabilidad marianista

En este contexto, la estabilidad marianista adquiere todo su valor y sentido. Lo que procede es el deber de perseverancia asumido por quien abraza el estado de vida marianista tal como se define y regula en las Constituciones.

En la Iglesia de hoy, todo religioso está obligado por su propia profesión a perseverar en su instituto mientras duren sus votos. Se trata de un deber de fidelidad para con Dios y de justicia para con el instituto al que se ha incorporado. Para todo marianista, y teniendo en cuenta el carácter mariano de nuestra Congregación la perseverancia es además un acto y un deber de fidelidad a María. En el momento mismo en que nos hacemos miembros de su Compañía, ella nos otorga un rango especial "en su gran familia humana", "nos alista en su milicia", hace alianza con nosotros como en otro tiempo Dios con el pueblo hebreo y "nos consagra como a apóstoles suyos" (G. J. Chaminade, 24 de agosto de 1839). Por el hecho mismo toda infidelidad a la vocación toda separación culpable

del instituto alberga para el marianista el peso añadido de una infidelidad a María y equivale a un abandono a una deserción. "Hermanos, ¡ay del hijo desnaturalizado que reniegue de María y deserte de su familia! En cambio ¡mil veces dichoso el que es fiel! *(1 bid).*

El compromiso de perseverancia no se explicita hoy en la fórmula de nuestros votos temporales. Pero ello no implica un menor compromiso y entrega como tampoco resultaría de no ser formalmente pronunciado con ocasión de nuestra profesión definitiva. Sucede lo mismo que con el voto de castidad que todo sacerdote emite tácitamente al aceptar el diaconado. Es la voluntad de la Iglesia la que hace ley. Sin embargo, es de desear que, como las Hijas de María Inmaculada nuestros profesos temporales puedan un día ser autorizados al compromiso explícito de la estabilidad marianista. Si tal explicitación nada añade a las obligaciones jurídicas implícitamente asumidas y aceptadas al menos constituye una llamada de atención. Y tratándose de la perseverancia los profesos temporales no tienen menos necesidad de valorarla que los profesos definitivos.

Sea implícita o explícitamente el voto de castidad causa el efecto propio de una vinculación del religioso a su instituto. Así pues por lo que respecta a la Compañía de María tal vínculo le establece jurídica y moralmente en un estado de vida particularmente mariano. En este sentido es como un contrafuerte de nuestra consagración a María tal como queda constituida por nuestra adhesión intencional y de hecho al ideal y al género de vida marianista. El voto de estabilidad hace permanente esta adhesión. No la crea y podría existir sin él. Pero sin el voto la adhesión resultaría precaria.

En consecuencia, el religioso se encuentra sometido de manera estable como miembro temporal o definitivo, a todos los deberes que comporta el estado de vida marianista. Tomados individualmente, éstos no caen bajo la obligación implícita o explícita del voto. Aun siendo su fin no constituye su objeto. Sin embargo tanto en la Compañía como en cualquier otro instituto religioso, el profeso que no quisiera someterse a ningún punto de la *Regla* pecaría indirecta y gravemente contra su voto de perseverancia al posicionarse voluntariamente en la situación de ser excluido canónicamente de la Compañía. Nadie se incorpora a una agrupación constituida para vivir a su guisa, como un parásito.

Además de este caso extremo habría incluso violación indirecta del voto en todo acto o comportamiento de naturaleza tal que provocara una exclusión o la pérdida de la vocación (cáns 694, 704).

Sólo existe violación directa por abandono injustificado de la Compañía o por ausencia ilegítima acompañada de la intención de sustraerse a la autoridad de los superiores (cáns 665.2 y 696).

Para los profesos temporales la obligación implícita del voto cesa con la expiración de la validez de su profesión en el caso en que ésta no sea renovada y eventualmente, estando en vigor los votos, por despido canónico o bien por indulto que el Superior general puede acordar con el consentimiento de su Consejo (can 688.2).

En cuanto a los profesos definitivos esta misma obligación del vote explícito cesaría por indulto de secularización reservada al Soberano Pontífice (can 691), por despido canónico (can 701) o por emisión de los votos religiosos en otro instituto (can 685.2). En este último supuesto de paso a otro instituto tal obligación quedaría simplemente en suspenso durante el tiempo de probación que debe preceder a la profesión en el instituto de acogida. De no mediar un indulto de secularización, reviviría con toda su fuerza si el marianista se reintegrara a la Compañía renunciando a aquella nueva profesión o no siendo admitido a la misma.

En suma, para todos los marianistas, tanto temporales como definitivos, permanece hoy en vigor con toda la exactitud de sus términos lo que se leía en las Constituciones de 1839 a propósito del voto explícito de estabilidad: "Cumpliéndose el voto de estabilidad por la simple permanencia sólo pide la adhesión constante de la voluntad a esta promesa fuera de esto no exige ningún hábito especial en el modo de vivir" (art 233).

Pero junto a la letra de todo voto está su espíritu. Y si las obligaciones jurídicas del voto de estabilidad se reducen al solo hecho de permanecer en la Compañía de María en los términos en que se expresa el compromiso, las inspiraciones y manifestaciones de su espíritu se extienden a otros ámbitos.

El 3 de octubre de 1815 escribía nuestro Fundador a Adela de Batz de Trenquellèon: "Por más que emita los votos llamados de religión, deberá practicar las virtudes que se los han inspirado y que han de ser su soporte". Cuando se trata del voto de estabilidad la

virtud que debe haberlo inspirado y ha de ser su soporte y en consecuencia, ha de practicarse es evidentemente la adhesión a la Compañía a su ideal a sus obras a su desarrollo con todo lo que comporta de generosidad entrega iniciativa y sobre todo de piedad filial para con María. Un instituto cuya existencia nace del conocimiento de la misión de María en la obra de la redención y de la evangelización, no puede vivir ni ser fecundo si sus miembros no cultivan ni desarrollan en sí mismos una sólida devoción mariana que los configure como auténticos y entusiastas misioneros de la Virgen Corredentora.

3 Evolución de la Iglesia canónica

A este respecto, el desarrollo de la legislación propia del estado religioso demanda una precisión de carácter histórico. Hasta mediados del siglo pasado los votos simples de castidad pobreza y obediencia apenas si eran considerados en la Iglesia como votos privados y en cualquier caso salvo en la Compañía de Jesús no vinculaban al profeso a su instituto de manera estable ni por un tiempo determinado ni de por vida. En otros términos y contrariamente a las disposiciones canónicas actuales el derecho eclesiástico contemplaba un voto implícito de estabilidad sólo en la profesión solemme. Por ello, mientras el voto de estabilidad se encuentra más bien raramente en las órdenes de votos solemnes es frecuente y casi habitual en los institutos llamados seculares fundados en los siglos XVII, XVIII y XIX y en los que sólo se emitían los votos simples. Como ha señalado san Alfonso María de Ligorio a propósito de estos institutos, "la estabilidad que no procura el derecho canónico es reemplazada a veces por el voto y promesa de perseverancia, como ocurre en la Congregación del Santísimo Redentor. Tal voto y promesa establecen un contrato mutuo particular en virtud del cual el religioso se compromete a permanecer en la congregación. Recíprocamente, ésta se compromete a no despedir al religioso de no sobrevenir una razón muy seria". A menudo incluso una disposición especial reservaba la dispensa de este voto al Soberano Pontífice. Ya en el siglo precedente, Anne de Xainctonge, fundadora de las Ursulinas de Dole, había escrito: "Las religiosas de clausura, por sus votos solemnes, se privan de la posibilidad de volverse atrás. Renunciamos a ello libremente por nuestro voto de estabilidad. En

esto consiste toda la diferencia". Todavía a principios de siglo XIX, ella había solicitado el reconocimiento de su fundación como instituto de votos solemnes, mientras que santa Magdalena Sofía Barat sólo obtuvo votos simples con el voto de estabilidad, cuya dispensa quedaba reservada al Soberano Pontífice.

En estas condiciones, el voto de estabilidad tenía entonces, en los institutos de votos simples una importancia que hoy ya no posee en cuanto que el derecho suple regularmente su ausencia. Si en el tiempo de nuestro Fundador los profesos temporales o definitivos no hubieran pronunciado explícitamente este voto su consagración a María no hubiera entrañado menor alcance puesto que su incorporación a un instituto fundamentalmente mariano no lo era en menor grado. Pero, de haber sido esta incorporación jurídicamente inestable, su consagración lo hubiera sido asimismo necesariamente.

4 El punto de vista del padre Chaminade

Se comprende entonces por qué el venerable padre Guillermo José Chaminade atribuía tanto alcance al voto de estabilidad. A sus ojos este voto no consagraba a María sino que una vez realizada la consagración por la incorporación a la Compañía, aseguraba su estabilidad.

Era el contrafuerte que impedía al edificio espiritual derrumbarse a la menor sacudida. En 1837, el padre Guillermo José Chaminade escribía al padre Fontaine: "Al hacer el voto de estabilidad no se profesa directamente el voto de consagración a María pero está indirectamente implicado en él, ya que nos comprometemos a permanecer para siempre por supuesto en el caso de la profesión definitiva en una Compañía que le está especialmente consagrada". De hecho aunque antes del decreto de alabanza de 1839 los obispos dispusieran de la facultad de dispensar a los marianistas de los votos de castidad pobreza y obediencia no podían actuar igualmente respecto del voto de estabilidad sin el asentimiento previo del Superior general como representante del instituto. Así, el 4 de junio de 1838, el padre Chaminade escribía a monseñor Mathieu, arzobispo de Besançon, a propósito de un aspirante a quien no consideraba oportuno conservar en la vida religiosa: "Si su Eminencia juzga que se encuentra en situación de indulgencia, yo declino todos los derechos que su voto de estabilidad me otorgaría sobre él" (Cartas. 1052).

Captamos aquí a lo vivo el valor particular de un voto a favor de un tercero tal como se completaba entonces en los institutos de votos simples. Si hoy día el voto de estabilidad no discurre ya por la misma normativa es porque la Compañía de María está canónicamente aprobada por Roma y el Soberano Pontífice dispone en ella de los poderes que en otro tiempo el voto otorgaba al instituto representado por su superior.

Todo lo que se acaba de exponer en el reducido marco de un artículo de diccionario el padre Fundador mismo lo presentó en su carta a los predicadores de retiros anuales del 24 de agosto de 1839. Hay que atribuir su estilo oratorio al redactor el padre Narciso Roussel, secretario entonces del padre Chaminade. Basta aquí con recordar lo esencial, para invitar a leer el propio documento.

A consecuencia de la Revolución de 1830, de acusado carácter anticlerical la joven Compañía de María había conocido años de crisis cuyas secuelas creaban todavía un cierto malestar. Las comunidades vegetaban. Las críticas no eran poco frecuentes. La tibieza lastraba la vida religiosa. El reclutamiento era mediocre. Algunos se desanimaban y dudaban. Otros solicitaban la dispensa de sus votos o miraban hacia otras instituciones... Sin embargo el Fundador no se había dejado llevar por el desaliento a causa de la tempestad. Había concluido su puesta a punto de las Constituciones y las había sometido al examen de Roma... El 22 de julio de 1839 pudo ya anunciar que había recibido un *decreto de alabanza* por el que el Papa declaraba acoger plenamente la fundación y su voluntad de que se inculcara a los miembros el espíritu de la obra todo hecho de caridad. Se había llegado al momento del año en que los religiosos iban a reunirse para los ejercicios espirituales anuales. Excelente ocasión para lanzar una contraofensiva que restableciera el fervor en todo el instituto cerrara la boca a todas las murmuraciones, levantara los ánimos abatidos devolviera la confianza a todos y sofocara cualquier veleidad de salida o abandono... Se conseguiría el resultado deseado si se llegaba a revalorizar a los ojos de los ejercitantes el estado religioso que habían abrazado y que la Compañía continuaba ofreciéndoles. Los predicadores de los retiros se entregarían a ello y la carta del 24 de agosto les marcaba el rumbo a seguir.

En un primer momento, expondrían que el ideal marianista de castidad, pobreza y obediencia no era inferior al de las órdenes religiosas más santas. En segundo lugar harían comprender a los

religiosos que se habían consagrado a María como hijos, misioneros y colaboradores de forma que no podrían serlo en mayor grado en ningún otro instituto. Así pues, tomarán conciencia de su vocación, la apreciarán en su justo valor y lejos de la tentación de abandonarla, no tendrán otra ambición que la de ser generosamente fieles a ella. Así se hizo y no sin éxito. El 11 de septiembre, uno de los religiosos que había tenido un momento de duda, escribía al Fundador: "En Courtefontaine y en Saint-Remy, donde me encuentro de ejercicios he conocido su estimable circular dirigida a los sacerdotes que predican el retiro. Estoy encantado y se ha alumbrado un nuevo día ante mis ojos. Mi satisfacción ha sido tanto más viva y mejor sentida cuanto que recuerdo muy exactamente haber oído todos estos hermosos propósitos referentes al Instituto en 1824, con ocasión de las distintas conferencias que tuve en esta época con el padre Rothéa, quien nos aseguró haberlas obtenido de vuestros propios labios. Me han unido mucho al Instituto estos piadosos motivos que concordaban con mis sentimientos para con la Santísima Virgen... Nunca he deseado otra cosa que la santa voluntad de Dios. Todo se lo debo a María y he querido constantemente pertenecer a ella. Por eso me entrego resueltamente. Mañana pues renovaré mis votos y una vez más rogaré a la Santísima Virgen que acepte mis débiles servicios. Acéptelos también favorablemente, buen padre, y disponga de mí como le plazca para la tarea y destino que juzgue más adecuados. Yo me esforzaré constantemente por hacerme digno hijo de María" (padre André FRIDBLATT, 1802-1860).

De hecho, la carta del 24 de agosto de 1839 del Fundador a los predicadores de retiro es el mejor documento de que disponemos sobre la estabilidad marianista. Merecería leerse oficialmente cada año en comunidad, por ejemplo el día de la festividad del santo nombre de María. Debería releerse y meditarse en todo tiempo por cuantos en razón de una u otra circunstancia estuvieran tentados de solicitar la dispensa de sus votos. "Es nuestra carta constitucional" decía el padre Charles Klobb, experto conocedor de la misma.

Joseph Verrier SM

Traducción del francés

Fermín Gastaminza SM

BIBLIOGRAFÍA

CHAMINADE G. Joseph: *Lettres*, t V, n 1163, págs 69-81, Nivelles 1830; NEUBERT, Émile: *Notre don de Dieu*, Tours 1954; KOHMESHER, Mathew: *Additional Vows of religion in general and in particular the Vow of Stability in the Society of Mary* (Marianists), Dayton 1957; HOFFER, Paul-Joseph: *La vie spirituelle d'aprés les écrits du pare Chaminade*, Rome 1968.

Estabilidad marianista (- Chaminade, Consagración marianista, Perfección religiosa, Profesión religiosa, Vocación)

Eucaristía

Al Eucharestie • *Fr* Eucharistie • *Ing* Eucharist • *It* Eucarestia •*Jap* Seitai

1 Introducción

Todas las congregaciones religiosas, cualquiera que sea su fin primordial o su "carisma", han tenido en gran estima la devoción a la Eucaristía. Ya las Constituciones de la Compañía de María de 1829 decían: "La devoción al Santísimo Sacramento es una virtud propia de los más sencillos cristianos; debe ser inmensa en el religioso imitador fiel de María"[1]. Las de 1891, y después las de 1925, recogían la misma idea: "La devoción al Santísimo Sacramento, virtud cara al corazón de todo cristiano, debe ser más viva y manifiesta en quien se ha consagrado a Dios por la santa profesión"[2].

El Código de Derecho Canónico actual resume atinadamente toda la teología de la Eucaristía: "El sacramento más augusto, en el que se contiene, se ofrece y se recibe al mismo Cristo Nuestro Señor es la santísima Eucaristía por la que la Iglesia vive y crece continuamente. El Sacrificio Eucarístico memorial de la muerte y resurrección del Señor en el cual se perpetúa a lo largo de los siglos al Sacrificio de la cruz es el culmen y la fuente de todo el culto y de toda la vida cristiana por el que se significa y realiza la unidad del pueblo de Dios y se lleva a término la edificación del Cuerpo de Cristo. Así pues, los demás sacramentos y todas las obras eclesiásticas de apostolado se unen estrechamente a la santísima Eucaristía y a ella se ordenan"[3].

Este canon recoge toda la doctrina conciliar y post-conciliar del Vaticano II. Se diría que la doctrina sobre la Eucaristía de nuestra RV, aprobada recién estrenado el Código de Derecho Canónico se inspira en él o mejor dicho se basa en el Vaticano II, como toda la reforma de la vida religiosa.

La Regla de Vida marianista contiene tres artículos sobre la Eucaristía, uno en el primer libro el 50 que es una síntesis teológica de la Eucaristía y dos en el libro segundo el 4.2, referente a la

Eucaristía diaria y el 4.3, relativo al oratorio de la comunidad. Trataremos por separado de cada uno de ellos e incluiremos un apéndice sobre el Sacramento de la Penitencia al cual la Regla de Vida dedica un solo artículo el 52.

2 Un poco de historia

Siempre en la Compañía de María (marianistas) ha ocupado un lugar importante la devoción a la Eucaristía.

Múltiples son las orientaciones del Fundador, padre Guillermo José Chaminade, en este sentido. Ya en el Reglamento de Saint-Laurent se decía: "Los hermanos se unen al gran sacerdote Jesucristo, del cual el hombre no es más que un indigno ministro ofreciendo con Él, por Él y en Él el sacrificio de la gran víctima. Son al mismo tiempo sacerdotes y víctimas ejerciendo de alguna manera al sacerdocio real del cual han sido revestidos según el Príncipe de los Apóstoles, por el santo Bautismo"[4]. Se adelantaba en casi doscientos años a Pío XII con su *Mediator Dei* de 1947, y al mismo Concilio Vaticano II.

Para el Fundador devoción a la Eucaristía y devoción a la Virgen van unidas. "Le aconsejo para oír bien la Misa y obtener sus numerosos y preciosos frutos que se una a la Santísima Virgen lo más íntimamente posible entrando en las disposiciones que ella tenía en el Calvario y tiene siempre en la celebración de los santos misterios"[5]. Así lo expresó en las Constituciones de 1829[6].

En cuanto a la frecuencia de la Comunión, el padre Chaminade es un tanto avanzado: "No soy rigorista ni laxista: soy, al menos quiero ser, como la Iglesia quiere de sus ministros: si me equivoco, lo hago de buena fe[7]. Desde los orígenes de la Compañía se toma como principio comulgar los domingos, jueves y fiestas de la Santísima Virgen. El Fundador anima a sus religiosos a comulgar varias veces a la semana. Las Constituciones de entonces hablaban de los domingos y fiestas y del grado de virtud del religioso: "Un religioso no vive según su estado si no puede comulgar todos los domingos y fiestas. Se le permite hacerlo más a menudo a medida que avanza en la virtud"[8]. En cambio, "se oye Misa todos los días"[9].

Se separa la Misa de la Comunión. Se completa lo referente a la Eucaristía con la recomendación de las visitas al Santísimo Sacramento, aunque sólo se disponga de breves momentos10.

Llama la atención que en las Constituciones de 1829 y 1891 lo referente a la Eucaristía se incluya entre los ejercicios piadosos de la vida cristiana junto con las oraciones vocales de la mañana y de la noche y se traten en sendos capítulos la oración mental el examen el Oficio de coro...[11]

Las Constituciones de 1891, en su primera edición, no cambian sustancialmente respecto de las anteriores de 1829, en lo referente a la Eucaristía. A "todos los días se oye Misa" de 1829, se añade: "Los hermanos impedidos de oírla, harán el *Via crucis* u otro ejercicio prescrito por el Provincial"[12]. Se conserva: "No vive según su estado el hermano que no aspira a comulgar todos los domingos y fiestas", y en vez de "se le permite hacerlo más a menudo, a medida que avanza en la virtud" de las primeras se dice en artículo aparte: "Se recomienda la comunión más frecuente. Al confesor queda reservado el permitir o prohibir la comunión a sus penitentes. Sin embargo, si después de la última confesión sacramental un hermano hubiese escandalizado la comunidad o cometido culpa grave externa, podrá su director prohibirle la comunión hasta que de nuevo se hubiera acercado al sacramento de la penitencia"[13].

En 1917, el papa Benedicto XV promulga el nuevo Derecho Canónico. Todas las Constituciones deben realizar las acomodaciones necesarias para ajustarse a él en todos sus puntos. Referente a la Eucaristía el nuevo Código dice: "Procuren los superiores que todos los religiosos... oigan Misa todos los días que no estén legítimamente impedidos... Promuevan los superiores entre sus súbditos la comunión frecuente incluso diaria; y de libertad a los religiosos que tengan las debidas disposiciones para que puedan acercarse con frecuencia y aun todos los días, a recibir la Sagrada Eucaristía"[14]. Si tratándose de los simples cristianos se decía: "Excítese a los fieles a recibir frecuentemente y aun a diario el pan eucarístico según las normas contenidas en los decretos de la Sede Apostólica; y a los que asistan a la Misa y estén bien dispuestos a comulgar no sólo espiritualmente con el afecto sino recibiendo también sacramentalmente la santísima Eucaristía"[15], con cuánta mayor razón se insistía en la comunión diaria cuando se hablaba de los religiosos. La comunión no sólo frecuente sino diaria era ya un hecho.

Por ello, en la segunda edición de las Constituciones de 1891, modificadas en 1925, de acuerdo con el CIC, el "se recomienda la comunión más frecuente" se convierte en "se recomienda la

comunión más frecuente y aun diaria y todo religioso bien dispuesto ha de tener libertad para acercarse con frecuencia y aun a diario a la sagrada Eucaristía"[16].

El Capítulo general de 1966-67 elaboró y aprobó unas nuevas Constituciones recién finalizado el Concilio Vaticano II. Era de suponer que ya contenían las orientaciones sobre la vida religiosa dimanadas del mismo.

En estas Constituciones, el tema de la Eucaristía comprende un solo artículo el 82, dentro del apartado *Vida litúrgica* de la "Comunidad de culto". Esta comprende la *Vida litúrgica,* la *Vida de oración* y las *Prácticas de vida espiritual* en sendos apartados. Este artículo, aunque precisa" ... la Eucaristía, que diariamente los reúne", es más bien de carácter teológico. Esta es la novedad. Las Constituciones anteriores se limitaban casi exclusivamente a indicar la obligatoriedad de la Misa diaria.

Ya no se distingue entre Misa y comunión. Ambas van unidas. La Misa es sacrificio pero también banquete. No debe haber Misa sin Comunión... del sacerdote y de los fieles. El Vaticano II decía: "Se recomienda especialmente la participación más perfecta en la Misa, la cual consiste en que los fieles, después de la comunión del sacerdote, reciban del mismo sacrificio el cuerpo del Señor"[17].

El Vaticano II, en el decreto sobre la renovación de la vida religiosa recuerda que oración Escritura, liturgia y Eucaristía son los medios principales de santificación de los religiosos: "Los miembros de los institutos deben cultivar con asiduo empeño el espíritu de oración y la oración misma bebiendo en las genuinas fuentes de la espiritualidad cristiana. Tengan, ante todo diariamente en las manos la Sagrada Escritura a fin de adquirir por la lectura y meditación de los sagrados libros al sublime conocimiento de Jesucristo. Celebran de corazón y de boca según la mente de la Iglesia la sagrada liturgia, señaladamente el sacrosanto misterio de la Eucaristía y sacien su vida espiritual en esta inagotable fuente. Alimentados así en la mesa de la ley divina y del altar sagrado, amen fraternalmente a los miembros de Cristo reverencien y amen con espíritu filial a los pastores vivan y sientan más y más con la Iglesia y conságrense totalmente a la misión de ella"[18].

Las Constituciones de 1967 tuvieron poca vigencia. Ni tan siquiera fueron presentadas a la aprobación de la Congregación de Religiosos. El Capítulo general de 1971 declaró que dichas

Constituciones, sin negar su obligatoriedad, no eran el texto definitivo[19]. El siguiente Capítulo general, en 1976, aprobó el primer proyecto de RV. Se sucedieron las consultas y enmiendas hasta que por fin el Capítulo general de 1981 perfiló la RV definitiva que iba a ser presentada para su aprobación a la Congregación de Religiosos. Finalmente después de algunas observaciones ésta la aprobó el 29 de junio de 1983.

La RV se divide en dos libros: el primero o Constituciones, que debe ser aprobado por la Santa Sede y el Libro segundo, aprobado por el Capítulo general que es como el derecho propio. Ambos libros son paralelos en la distribución de capítulos y materias. En ambos, el capítulo cuarto trata de la Comunidad de fe. En el primero se divide a su vez en Fe y oración, Vida litúrgica Oración personal y meditación y Crecimiento en la vida de fe y en el segundo en Vida de oración y Otros medios de crecimiento en la fe.

Después de un artículo sobre la Liturgia en comunidad, en que, como principio general, se dice que "Nuestra comunidad encuentra la fuente y la cima de su misión en la liturgia"[20] y que para el marianista la vida litúrgica consiste en la Eucaristía[21], la Liturgia de las Horas[22], la Reconciliación[23] y la Unción de los enfermos[24].

El Libro segundo es de tipo más práctico.. Son normas prácticas, como aplicación de los principios generales del Libro primero. En el epígrafe Vida de oración del capítulo cuarto sobre la "Comunidad de fe", se incluyen los dos artículos sobre la Eucaristía, en que se especifican dos cosas concretas: la Eucaristía diaria[25] y el Oratorio de la comunidad[26].

Tres artículos sobre la Eucaristía: una síntesis teológica y dos consecuencias concretas. Es lo que vamos a tratar ahora.

3 Síntesis teológica

"La celebración de la Eucaristía renueva nuestra participación en el misterio pascual y es el centro de nuestra vida diaria. En cada Eucaristía damos gracias al Padre en unión con Cristo; al compartir el pan de vida y la copa de salvación, formamos un solo cuerpo. Así, todo en nuestra vida, trabajo y reposo pruebas y alegrías se convierte en sacrificio espiritual agradable a Dios".

Este art 50 de la RV marianista es una síntesis teológica de la Eucaristía. Comprende los aspectos principales del misterio eucarístico.

Esta síntesis tiene sus antecedentes en las Constituciones de 1967. Con otras palabras y de una manera más amplia expone las mismas ideas: "Por el bautismo y la profesión los religiosos participan en el misterio pascual de Cristo mueren y son sepultados con Él, a fin de resucitar con Él a una nueva vida (cf Rom 6,4). En la celebración de la Eucaristía que diariamente los reúne renuevan este misterio. Se ofrecen ellos mismos al Padre en unión con la víctima divina. Así, todo en su vida trabajo y reposo pruebas y alegrías, adquiere valor de sacrificio espiritual agradable a Dios (cf 1Pe 2,5). Partiendo juntos el pan de vida, forman un solo cuerpo pues todos participan del mismo pan" (cf 1Cor 10,17)[27].

El Capítulo general de 1971 respondió a lo largo de sus trabajos a una sola cuestión fundamental: "Dentro de la misión de la Iglesia, ¿qué debe ser hoy un religioso marianista? O dicho de otra manera: ¿qué estilo de vida corresponde mejor a la inspiración evangélica del padre Chaminade y a las necesidades de nuestro tiempo?[28]. La respuesta a esta cuestión fundamental se desarrolló en cuatro cuestiones fundamentales: *Vida consagrada, Comunidad de vida y de oración, Sentido de nuestra misión y Estructuras de gobierno.* En el aspecto de *Comunidad de vida y de oración,* se dice taxativamente: "El marianista vive su consagración en una comunidad fraterna centrada en la Eucaristía y la oración"[29].

Las mismas ideas de este artículo 50 de la *Regla de Vida* las encontramos en el documento del Capítulo general de 1971, que trata de la *Celebración de la Eucaristía,* y se diría que están inspirados en él: "Es el centro del culto porque es el misterio de la salvación el sacramento del amor el signo de la unidad y el vínculo de la caridad. Por eso la comunidad marianista consagrada a Dios proclama cada día en su Eucaristía la muerte y resurrección de Nuestro Señor de forma que este ofrecimiento que hacen de sí mismos los religiosos sea una realidad concreta y renovada sin cesar. En la Eucaristía damos testimonio de nuestra unidad y la enraizamos en Cristo"[30].

Se ha pasado de recomendar la devoción al Santísimo Sacramento como virtud cara a todo cristiano, y con mayor razón a todo religioso, y de manera especial para el hijo de María y de indicar la obligación de oír Misa todos los días en las Constituciones

de 1829 y 1891, a esa síntesis teológica de la Eucaristía basada en la doctrina del Vaticano II, en las Constituciones de 1967 y en la RV de 1981.

Según la RV, la celebración de la Eucaristía es: *1) Participación en el misterio pascual de Cristo; 2) Centro de nuestra vida diaria; 3) Acción de gracias con Cristo al Padre; 4) Signo de unidad* (=formamos un solo cuerpo); *5) Sacrificio espiritual agradable a Dios.*

A continuación comentaremos cada uno de estos puntos, basándonos sobre todo en los documentos conciliares y post-conciliares del Vaticano II.

3.1 *Participación en el misterio pascual* "La celebración de la Eucaristía renueva nuestra participación en el misterio pascual."

Renovar nuestra participación en el misterio pascual significa participar de nuevo en la muerte y resurrección de Cristo. "Cada vez que coméis de este pan y bebéis del cáliz proclamáis la muerte del Señor hasta que vuelva", dice san Pablo al recordar la institución de la Eucaristía por Jesús[31]. Cuando Jesús se marchaba de este mundo al Padre nos dejó un modo de perpetuar su único y definitivo sacrificio de la cruz: su Eucaristía memorial constante de su muerte y resurrección que perpetúa por los siglos la ofrenda de su vida al Padre.

La Eucaristía no es sólo recuerdo de algo que ya pasó sino representación signo y realidad viva de la muerte de Cristo.

El Vaticano II ha vuelto a afirmar la naturaleza sacrificial de la Misa solemnemente proclamada por el Concilio de Trento en consonancia con toda la tradición de la Iglesia. "Nuestro Salvador en la última Cena instituyó el sacrificio eucarístico de su Cuerpo y de su Sangre con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta el sacrificio de la cruz y a confiar así a su Esposa la Iglesia el memorial de su muerte y resurrección32.

Y en la Ordenación general del Misal romano: "En la Misa o Cena del Señor el pueblo de Dios es reunido bajo la presencia del sacerdote que hace las veces de Cristo para celebrar el memorial del Señor o sacrificio eucarístico... en la celebración de la Misa en la cual se perpetúa el sacrificio de la cruz Cristo está realmente presente..."[33]

Asimismo, el CIC lo recuerda al hablar de la Eucaristía: "El Sacrificio Eucarístico, memorial de la muerte y resurrección del Señor, en el cual se perpetúa a lo largo de los siglos el sacrificio de la cruz..."[34]

El padre Chaminade destaca en sus escritos la relación entre la Misa y el Calvario: "Se dice que la Misa es la representación mística pero real del sacrificio sangriento de la cruz. ¿Se oiría bien la Misa uniéndose a Jesús que va a inmolarse místicamente sobre el altar y a la Santísima Virgen que le ha ofrecido sobre el Calvario y que indudablemente continúa ofreciéndole en todos los santos sacrificios de la Misa? No tenemos la honrosa obligación de oír la Misa más que porque somos los miembros del Cuerpo místico de Jesucristo y porque todos formamos parte de la víctima inmolada sobre el altar"[35]

Jesús elige la celebración de la pascua judía para instituir la nueva pascua su Pascua en la que Él es el verdadero "cordero sin defecto" inmolado y consumido por la salvación del mundo. Y desde el momento en que se sienta a la mesa con sus discípulos inicia el nuevo rito.

Aquel pan milagrosamente transformado en el Cuerpo de Cristo y aquel cáliz que ya no contiene vino sino la Sangre de Cristo ambos separadamente ofrecidos eran en aquella noche el anuncio y anticipo de la muerte del Señor en la que derramará toda su Sangre y son hoy su vivo memorial en la Eucaristía.

Jesús deja a sus discípulos un signo con el que recuerda su obra. Calcada en el modelo de la pascua hebrea (liberación de Egipto paso de la esclavitud a ser un pueblo unido) que se celebraba cada año para conmemorar su libertad y el comienzo de su peregrinación a la tierra prometida Jesús desea que la libertad comenzada por Él con el paso de la muerte a la vida en su resurrección se recuerde a través de la repetición de los gestos que Él hizo durante su última cena ante sus discípulos: "Haced esto en memoria mía"[36].

La Eucaristía es pues el memorial litúrgico-ritual de la verdadera Pascua de Cristo en continuidad con el rito pascual de la última cena. Es el sacrificio pascual de los cristianos que contiene en el rito aquella Pascua verdadera que trajo la redención del mundo. En la Eucaristía celebramos la Pascua de Cristo el memorial

que representa y actualiza el verdadero acontecimiento de su Pasión Muerte-Redención.

Cuando la comunidad cristiana celebra la Eucaristía no hace sino prolongar la obra redentora de Cristo a través del rito pascual que tuvo lugar en la última cena y que Cristo mandó que repitiésemos en su memoria. La Eucaristía es en verdad la Pascua permanente de la Iglesia.

Todo esto se expresa de manera condensada en las fórmulas de la Misa de una manera especial en la Plegaria eucarística. En efecto después de la consagración aclamamos: "Anunciamos tu muerte proclamamos tu resurrección. ¡Ven Señor Jesús!". Y a continuación en la parte llamada *Anámnesis,* "al realizar este encargo que a través de los Apóstoles la Iglesia recibió de Cristo Señor realiza el memorial del mismo Cristo recordando principalmente su bienaventurada Pasión su gloriosa Resurrección y su Ascensión al cielo"[37].

De una manera explícita en las cuatro plegarias eucarísticas se hace memoria de la pasión muerte y resurrección de Jesucristo. "Por eso Señor nosotros tus siervos y todo tu pueblo santo al celebrar este memorial de la pasión gloriosa de Jesucristo tu Hijo Nuestro Señor; de su santa resurrección del lugar de los muertos y de su admirable ascensión a los cielos... "[38]. "Así pues, al celebrar ahora el memorial de la muerte y resurrección de tu Hijo ..."[39]. "Así pues Padre al celebrar ahora el memorial de la pasión salvadora de tu Hijo de su admirable resurrección y ascensión al cielo mientras esperamos su venida gloriosa..."[40]. "Por eso nosotros Señor al celebrar ahora el memorial de nuestra redención recordamos la muerte de Cristo y su descenso al lugar de los muertos proclamamos su resurrección y ascensión a tu derecha y mientras esperamos su venida gloriosa..." [41]

No se trata de un simple recuerdo de una realidad ya pasada, ni de un mero aniversario de un suceso lejano, sino de un verdadero memorial actualizante, de un recuerdo eficaz que hace presente el acontecimiento que celebra haciéndonos participar de su salvación. Este acontecimiento es para los cristianos la Pascua de Cristo, su pasión muerte y resurrección actualizados hoy en la celebración eucarística de modo sacramental y misterioso. Se conmemora el pasado histórico-salvífico, se actualiza en un presente mistérico sacramental, y se anuncia por el pasado y desde el presente un futuro escatológico.

La Eucaristía es "pan vivo" que da la vida eterna a los hombres porque es el "memorial" de la muerte de Cristo, porque es su Cuerpo "entregado" en sacrificio y es su Sangre "derramada por todos para el perdón de los pecados".

"... constituyen una misma y única realidad el sacrificio de la cruz y su renovación sacramental en la Misa instituida por el Señor en la última Cena con el mandato conferido a los Apóstoles de celebrarla en conmemoración de Él..."[42].

3.2 *Centro de nuestra vida diaria* "La celebración de la Eucaristía es el centro de nuestra vida diaria."

La Ordenación general del Misal romano destaca ya de entrada: "La celebración de la Misa como acción de Cristo y del pueblo de Dios ordenado jerárquicamente es el centro de toda la vida cristiana para la Iglesia universal y local y para todos los fieles individualmente ya que en ella se culmina la acción con que Dios santifica en Cristo al mundo y el culto que los hombres tributan al Padre, adorándole por medio de Cristo, el Hijo de Dios"[43].

Esta idea de la Eucaristía "centro de toda la vida cristiana" está tomada de un documento posconciliar, publicado en 1967, dos años después de finalizado el Concilio Vaticano II que es como una síntesis de lo que se dijo en él sobre la Eucaristía: "La catequesis del misterio eucarístico debe tender a inculcar en los fieles que la celebración de la Eucaristía es verdaderamente el centro de toda la vida cristiana tanto para la Iglesia universal como para las comunidades locales de la misma Iglesia. Porque "los demás sacramentos al igual que todos los ministerios eclesiásticos y las obras de apostolado están unidos por la Eucaristía y hacia ella se ordenan. Pues en la sagrada Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia: es decir, Cristo en persona nuestra Pascua y pan vivo que por su carne vivificada y que vivifica por el Espíritu Santo, da vida a los hombres que de esta forma son invitados y estimulados a ofrecerse a sí mismos sus trabajos y todas las cosas creadas juntamente con él[44]. La comunión de la vida divina y la unidad del Pueblo de Dios por las que subsiste la Iglesia los significa debidamente la Eucaristía y los realiza maravillosamente. En ella tenemos el culmen de la acción por la que Dios santifica al mundo en Cristo y del culto que los hombres tributan a Cristo y por Él al Padre en el Espíritu Santo[45], y su celebración "contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás

el misterio de Cristo y la auténtica naturaleza de la verdadera Iglesias[46]"[47].

Y a continuación: "Por la Eucaristía vive continuamente y crece la Iglesia"[48]. ¿No podía decirse lo mismo de la comunidad religiosa? Ella vive continuamente y crece por la Eucaristía.

Antes, el Vaticano II había afirmado que todo apostolado tiende a que, hechos hijos de Dios por el bautismo, participen de la mesa del Señor: "La liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos apostólicos se ordenan a que una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo todos se reúnan alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor"[49]. Por tanto en la liturgia sobre todo en la Eucaristía mana hacia nosotros la gracia como de su fuente y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios a la cual las demás obras de la Iglesia tiende como a su fin.

La celebración de la Eucaristía "es el centro de nuestra vida diaria" tanto para el religioso desde el punto de vista individual como para la comunidad marianista. Y esto porque en la Eucaristía "se culmina la acción con que Dios santifica en Cristo al mundo y el culto que los hombres tributan al Padre adorándole por medio de Cristo, Hijo de Dios"[50].

Si el fin del marianista "es llegar a la conformidad con Él (Jesucristo, Hijo de Dios hecho Hijo de María para la salvación de los hombres) y trabajar por la venida de su Reino"[51], el religioso encuentra en la Eucaristía la fuente de su perfección o santidad y de su apostolado y en ella se apoya. También afirma el Concilio Vaticano II, dirigiéndose a los presbíteros: "Es que en la santísima Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia a saber Cristo mismo nuestra Pascua y Pan vivo por su carne que da vida a los hombres vivificada y vivificante por el Espíritu Santo"[52].

Según la *Regla de Vida:* "La comunidad marianista quiere ser imagen de la primera comunidad de Jesús"[53]. Y se nos dice de los primeros cristianos que "eran constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles en la vida común en la fracción del pan y en las oraciones"[54]. La "fracción del pan" es considerada como el elemento básico y peculiar de la vida de la primera comunidad cristiana.

Cuando la comunidad religiosa se reúne para celebrar la Cena del Señor, no es una cena cualquiera de un grupo religioso con su maestro ni una cena de amigos. Es la cena que repite lo que el Señor hizo y les mandó hacer a los que creen en Él.

No se trata sólo de cumplir unas "rúbricas", sino de celebrar un acontecimiento sólidamente arraigado en la vida misma de la comunidad e impregnado de sentido para la vida de cada religioso.

El momento principal de la vida de una comunidad religiosa es sin duda la celebración diaria de la Eucaristía sacramento de la reconciliación y de la comunión. La Eucaristía al par que memoria del pasado y anuncio del futuro hasta que Cristo venga es también el momento más importante del encuentro de Dios con los hombres y de los hombres entre sí. Ella edifica y expresa la comunidad religiosa.

La Eucaristía construye la comunidad como "comunidad de fe y de amor". No la construye a nivel humano sino a nivel de creyentes en Cristo. Es una llamada a la unidad y a la fraternidad. Los que se reúnen para celebrar la Eucaristía saben que todo está en comunión con el mismo Señor y por esto mismo en comunión con todos los hermanos.

En medio de los problemas y de las dificultades, de los conflictos y de las tensiones de una comunidad, la celebración de la Eucaristía consolida a cada uno de los miembros de esa comunidad en el propósito de una santa renovación en la esperanza de poder volver siempre a comenzar desde el principio y expresa su profundo significado reconciliador.

Celebrar juntos la Eucaristía, comulgar el mismo pan y en el mismo cáliz, mientras en la vida cotidiana las opciones y los puntos de vista se dividen de algún modo no significa una mentira sino que, por el contrario puede y debe proclamar con mayor fuerza que las palabras y las mismas diversidades tienen sus raíces en una voluntad común de comunión en el evangelio en la fidelidad a la misma vocación.

"La Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de los fieles... En ellas, por la predicación del Evangelio de Cristo, se congregan los fieles y se celebra el misterio de la Cena del Señor, a fin de que en la comida y sangre del Cuerpo del Señor se una toda la fraternidad..."[55]. Donde se celebra la Eucaristía, lo mismo en la catedral que en una

ermita, se manifiesta la Iglesia en toda su plenitud. De la misma manera se manifiesta la comunidad religiosa, ella misma es Iglesia.

"Los cristianos no asistan a este misterio de fe como extraños y mudos espectadores sino que, comprendiéndolo bien a través de los ritos y oraciones participen consciente piadosa y activamente en la acción sagrada sean instruidos con la Palabra de Dios se fortalezcan en la mesa del Señor den gracias a Dios, aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote sino juntamente con él"[56] .

3.3 Acción de gracias con *Cristo al Padre* "En cada Eucaristía damos gracias al Padre en unión con Cristo".

La Ordenación general del Misal romano, en su Proemio, constata: "La Misa es al mismo tiempo sacrificio de alabanza, de acción de gracias, propiciatorio y satisfactorio"[57]. Y más adelante al tratar la estructura de la Misa, refiriéndose a la plegaria eucarística dice: "Ahora es cuando empieza el centro y culmen de toda la celebración a saber la Plegaria eucarística que es una plegaria de acción de gracias y de consagración. El sacerdote invita al pueblo a elevar el corazón hacia Dios en oración y acción de gracias y se le asocia en la oración que él dirige en nombre de toda la comunidad por Jesucristo a Dios Padre. El sentido de esta oración es que toda la congregación de los fieles se una con Cristo en el reconocimiento de las grandezas de Dios y en la ofrenda del sacrificio"[58]. Entre los elementos de que consta la Plegaria eucarística se encuentra la "acción de gracias, que se expresa sobre todo en el prefacio, en la que el sacerdote, en nombre de todo el pueblo santo, glorifica a Dios Padre y le da las gracias por toda la obra de salvación o por alguno de sus aspectos particulares, según las variantes del día, fiesta o tiempo litúrgico"[59].

El hombre que ha llegado a dominar de forma increíble las leyes de la naturaleza sintiéndose dueño y señor de ella ha perdido la capacidad de admiración maravilla o sorpresa. Y por esto mismo le cuesta dar gracias. Está más dado a pedir cuando se encuentra en alguna dificultad o apuro.

¿Por qué necesitamos y debemos dar gracias a Dios? Sencillamente porque Dios nos ha creado y salvado, porque somos obra de sus manos y fruto de su amor, porque él es nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro, porque ha obrado maravillas en nuestro favor... En una palabra, porque nos ha

concedido el don insospechado y maravilloso de su Hijo. "Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único, para que no perezca ninguno de los que creen en Él, sino que tengan vida eterna"[60]. Se ha dado a sí mismo como don. Siempre estamos en deuda con el amor de Dios porque Él nos ha amado el primero. "En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y nos envió a su Hijo, como víctima de propiciación por nuestros pecados"[61]. Por esto mismo, la primera comunidad cristiana sentía la necesidad de cantar y dar gracias a Dios con el corazón lleno de alegría y con la fuerza del Espíritu. "Recitad, alternando salmos himnos y cánticos inspirados; cantad y tocad con toda el alma para el Señor. Dad siempre gracias a Dios Padre por todo en nombre de nuestro Señor Jesucristo"[62].

Si Dios nos ha amado de tal manera en su Hijo Jesucristo es justo que toda la vida del cristiano sea una continúa acción de gracias. Pero esta acción de gracias se expresa de un modo peculiar en la Eucaristía.

Ya en el siglo III toda la acción celebrativa, denominada hasta entonces "fracción del pan" o "cena del Señor", se llama *Eucaristía,* que significa "acción gozosa de gracias"[63]. Durante mucho tiempo ha predominado el nombre de "Misa"[64], pero el Concilio Vaticano II, con muy buen acuerdo, ha vuelto a imponer el nombre de *Eucaristía,* llamado "Plegaria eucarística" a la parte central de la misma.

Es en la *Plegaria eucarística,* que constituye el punto culminante de la Misa, donde llega a su plenitud y máxima expresión la acción de gracias y la alabanza que la comunidad cristiana y con ella la Iglesia dirige al Padre en nombre de Cristo y con él por medio del Espíritu.

Toda la plegaria eucarística es un canto de acción de gracias. Al principio, en el diálogo introductorio del prefacio: "Demos gracias al Señor, nuestro Dios". En el *Sanctus* unimos nuestras voces a la alabanza que tributan a Dios los ángeles, los santos y la creación entera. En medio de la Plegaria eucarística, en el momento de la Consagración, se menciona la acción de gracias del Señor en la última Cena: "... dándote gracias, te bendijo...". Vuelve el tema de la alabanza y acción de gracias después de la Consagración: "... este sacrificio de alabanza... '[65]; "... te damos gracias porque nos haces dignos de celebrar esta liturgia... '[66]; "... mientras esperamos su venida gloriosa, te ofrecemos en esta acción de gracias el sacrificio

vivo y santo..." [67]; "... te alabamos, Padre santo, ... seamos en Cristo, víctima viva para tu alabanza..."[68]

La doxología final Por Cristo con Él y en Él, a ti, Dios Padre omnipotente en la unidad del Espíritu Santo todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos "expresa la glorificación de Dios"69. Es la glorificación conclusiva al Padre, por Cristo, y en la unidad del Espíritu Santo. Concentra y condensa en una conclusión de alabanza el carácter de acción de gracias de toda la Plegaria eucarística. El amén final el amén más importante de todos los que pronuncia la Iglesia condensa la aceptación la acogida el sí de la Iglesia es la ratificación por el pueblo de todo lo que ha hecho y expresado el sacerdote en nombre de todos.

La Plegaria eucarística tiene como objetivo expresado y significado "dar gracias", "alabar a Dios". A través de ella la Iglesia da gracias a Dios por Cristo en el Espíritu Santo. Aún más; se puede decir que por medio de la Plegaria eucarística es el mismo Cristo quien con la Iglesia la Cabeza y sus miembros, continúa dando gracias al Padre.

No es Cristo quien necesita dar gracias, sino la Iglesia. No es Dios quien necesita nuestros sacrificios ni nuestras bendiciones, sino la misma Iglesia.

La Eucaristía ofrece al cristiano la ocasión privilegiada de cumplir adecuadamente con su deber fundamental de criatura de alabar bendecir y dar gracias a Dios. Por eso cada comunidad marianista cuando se reúne para celebrar la Eucaristía da gracias al Padre en unión con Cristo.

Dar gracias es reconocer que Dios nos ha dado y comunicado algo inmerecido es aceptar que él está cerca y próximo y se preocupa del hombre. Es reconocer su bondad su misericordia su amor su salvación. Acostumbrados a dirigirnos a Dios para pedir es preciso que aprendamos a alabar a Dios para agradecer.

"En verdad es justo y necesario, es nuestro deber y salvación, darte gracias siempre y en todo lugar, Señor, Padre Santo, Dios todopoderoso y eterno..."[70]

3.4 *Signo de unidad* "Al compartir el pan de vida y la copa de salvación, formamos un solo cuerpo."

San Pablo, hablando de los banquetes sagrados e indicando que la mesa de los demonios es incompatible con la mesa de Cristo,

relaciona la Eucaristía con la unión de los cristianos: "El cáliz de la bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la sangre de Cristo? y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? El pan es uno, y así nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo, porque comemos todos del mismo pan"[71].

Desde los comienzos de la Iglesia ha sido considerada la Eucaristía como el símbolo de la unión de todos los cristianos: "Como este fragmento estaba disperso sobre los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida la Iglesia de los confines de la tierra"[72].

El Concilio Vaticano II dice, refiriéndose a los religiosos: "La vida común, a ejemplo de la Iglesia primitiva en que la muchedumbre de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma[73] nutrida por la doctrina evangélica la sagrada liturgia y señaladamente por la Eucaristía, debe perseverar en la oración y en la comunión del mismo espíritu[74]" [75].

Y hablando del ecumenismo: "El amor de Dios para con nosotros se manifestó en que el Padre envió al mundo a su Hijo unigénito para que hecho hombre regenerara a todo el género humano con la redención y lo congregara en unidad. Cristo, antes de ofrecerse a sí mismo como víctima inmaculada en el altar de la cruz rogó al Padre por los creyentes, diciendo: "Que todos sean uno como tú Padre estás en mí y yo en ti para que también ellos sean uno en nosotros; a fin de que el mundo crea que tú me has enviado"[76]; e instituyó en su Iglesia el admirable sacramento de la Eucaristía por el cual se significa y se realiza la unidad de la Iglesia"[77].

En las tres plegarias eucarísticas "posconciliares" se alude a la unidad, a "un solo cuerpo", a "un solo espíritu": "... que el Espíritu Santo congregue en la unidad a cuantos participamos del Cuerpo y Sangre de Cristo"[78]; "... fortalecidos con el Cuerpo y Sangre de tu Hijo y llenos de su Espíritu Santo formemos en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu"[79]; congregados en un solo cuerpo por el Espíritu Santo..."[80].

La fracción del pan que se realiza después del rito de la paz, antes de la comunión significa la unión de todos los fieles: "Por la fracción de un solo pan se manifiesta la unidad de los fieles[81]. "La fracción del pan significa que nosotros, que somos muchos, en la comunión de un solo pan de vida que es Cristo nos hacemos un solo cuerpo"[82]. Es más se recomienda que la hostia del sacerdote

sea un tanto grande para que se pueda partir en varios trozos que se distribuyan a los fieles: "La naturaleza misma del signo exige que la materia de la celebración eucarística aparezca verdaderamente como aliento. Conviene, pues, que el pan eucarístico, aunque sea ázimo y hecho de la forma tradicional, se haga en tal forma que el sacerdote, en la Misa celebrada con el pueblo, pueda realmente partirlo en partes diversas y distribuirlas, al menos a algunos fieles. No se excluyen con eso de ninguna manera las hostias pequeñas, cuando así lo exige el número de los que vayan a recibir la sagrada comunión y otras razones pastorales. Pero el gesto de la fracción del pan que era el que servía en los tiempos apostólicos para denominar la misma Eucaristía manifestará mejor la fuerza y la importancia del signo de la unidad de todos en un solo pan y de la caridad, por el hecho de que un solo pan se distribuye entre hermanos"[83].

La comunión va haciendo verdad la unidad de todos en Cristo: es a la vez signo y realización viva de esa unidad. No se puede comulgar teniendo el alma llena de odio o rencor sino que se ha de abrirla al amor al perdón y a la unidad en Cristo.

La unión de todos los fieles en Cristo, comenzada en el bautismo, se fortalece perfecciona y llega a cumplimiento en la Eucaristía.

Un banquete es algo más que saciar el hambre y la sed. Es reunirse y compartir celebrar y establecer una comunión nueva. No es un acto individual sino una fiesta de comunión que congrega a la familia, a los amigos a los convocados a la comunidad. Los grandes momentos, acontecimientos o situaciones de la vida se celebran con una comida.

Así como los banquetes ocupan un lugar importante en la vida de los hombres también lo ocuparon en la vida de Cristo. Con ellos Jesús manifestará su misión su llamada su poder y su gloria.

La comunidad apostólica entendió y celebró la Eucaristía como un banquete. Los cristianos se reunían en las casas y partían el pan con gozo. La reunión de los cristianos era un solo corazón y una sola alma alimentada por la Eucaristía.

Pronunciar la bendición y partir el pan es lo que se hace en la comida de Pascua y es lo que hizo Cristo. Para los judíos aquella comida era la comida del recuerdo, comida de la actualización de su

tránsito. Cristo repitió el rito. Este pan fragmentado un único pan pero repartido es el signo de la comunidad. Un solo pan un solo cuerpo. La comida eucarística es comida de sacrificio que une a los fieles con su cabeza Cristo y que les une a ellos entre sí.

La Eucaristía no es para hartar el estómago ni para crear división[84]. Es el signo de una comunión y de un amor: en primer lugar, con Cristo lo cual supone identificarse con su vida y su entrega su sacrificio por los demás; en segundo lugar con los demás en el Cuerpo de Cristo lo cual implica unidad solidaridad fraternidad...

Una Eucaristía de divididos, una eucaristía que divide no es la Eucaristía de Cristo. No puede haber comunión con Cristo si no hay comunión con los hermanos y viceversa.

La Eucaristía es la celebración gozosa de una presencia, de un amor entregado en sacrificio. Por eso es algo que compromete al amor y al sacrificio; los supone y realiza a la vez.

Una comunidad religiosa que celebra todos los días la Eucaristía debe ser una comunidad unida en la misma fe, en el mismo amor, en los mismos ideales y afanes apostólicos, formando un solo cuerpo. No se comprende una comunidad desunida, dominada por las rencillas o antipatías. "Reconocemos sencillamente nuestras cualidades y nuestros defectos tratamos de aceptarnos y de apoyarnos unos a otros para llegar a una verdadera comunión humana"[85].

La aspiración a la unión íntima y profunda con Cristo y el deseo de una unión sincera y cordial con los hermanos no son utopías ni vanas esperanzas sino que corresponden a la voluntad de Cristo, el cual se da en alimento al hombre precisamente para asimilarlo y para hacer de todos los que participan de su Cuerpo y de su sangre, participan del mismo Cuerpo, un solo cuerpo.

3.5 *Sacrificio espiritual agradable a Dios* "Así, todo en nuestra vida, trabajo y reposo pruebas y alegrías, se convierte en sacrificio agradable a Dios".

Los cristianos, según san Pedro forman un edificio espiritual fundamentado en Jesús y pueden ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios: "También vosotros como piedras vivas entráis en la construcción del templo del Espíritu formando un sacerdocio

sagrado para ofrecer sacrificios espirituales que Dios acepta por Jesucristo[86].

El Concilio Vaticano II se refiere a los sacrificios espirituales que Dios acepta por Jesucristo: "Pues todas sus obras, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo el descanso de alma y cuerpo si son hechos en el Espíritu e incluso las mismas pruebas de la vida si se sobrellevan pacientemente se convierten en sacrificios espirituales aceptables a Dios por Jesucristo[87] que en la celebración de la Eucaristía se ofrecen piadosamente al Padre junto con la oblación del Cuerpo del Señor"[88].

Y hablando del ministerio de los sacerdotes: "Ahora bien, los otros sacramentos así como todos los ministerios eclesiásticos y obras de apostolado están íntimamente trabados con la sagrada Eucaristía y a ella se ordenan. Y es que en la santísima Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia a saber Cristo mismo nuestra Pascua y Pan vivo por su carne que da la vida a los hombres vivificada y vivificante por el Espíritu Santo. Así son ellos invitados y conducidos a ofrecerse a sí mismos sus trabajos y todas sus cosas en unión con él mismo"[89].

En varios momentos de la Eucaristía se menciona el "sacrificio agradable": "Orad, hermanos, para que este sacrificio, mío y vuestro sea agradable a Dios, Padre todopoderoso"[90]. "Con espíritu de humildad y corazón contrito seamos recibidos por ti Señor; y de tal manera sea ofrecido hoy nuestro sacrificio en tu presencia Señor Dios, que te sea agradable"[91]. "... te ofrecemos su Cuerpo y Sangre sacrificio agradable a ti y salvación para todo el mundo...[92].

El cristiano debe convertir su vida en un culto agradable a Dios. Cualquier cosa que haga por pequeña que sea, si se hace con espíritu de fe y deseo de agradar a Dios y darle gloria tiene el mérito del sacrificio. Y estos sacrificios reciben su expresión más acabada cuando en la Eucaristía se unen al sacrificio de Cristo. "... aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él..."[93]. "La Iglesia pretende que los fieles no sólo ofrezcan la víctima inmaculada, sino que aprendan a ofrecerse a sí mismos... "[94].

Cada cristiano ha de procurar convertir en vida propia el sacrificio de Cristo sacerdote y víctima, solidarizándose plenamente con él y apropiándose sus sentimientos.

Por su bautismo participando del sacerdocio común de los fieles todo cuanto somos valemos y podemos; todo lo que se dice o hace lo que está dentro y fuera de nosotros lo que gozamos o padecemos el trabajo y el descanso lo privado y lo público lo individual y lo socia todo podemos y debemos convertirlo en sacrificio y hostia agradable a Dios por Jesucristo impregnándolo de sentido cristiano. Toda la vida del cristiano queda asumida y consagrada por la oblación eucarística.

Aceptando consciente y generosamente todas las realidades del mundo el cristiano debe sacralizarlas iluminándolas a la luz de la fe, que le enseña a usar de ellas para sus fines propios sin perder de vista el fin último. Usará de las cosas temporales como si no usase de ellas porque Dios es su principal punto de referencia. Pero al mismo tiempo procurará hacerlo todo con la mayor perfección natural y técnica posible porque eso lo quiere Dios para eso lo dejó en el mundo y eso espera de él el mundo.

Ser cristiano reclama la espiritualización y cristificación de la propia vida. Ofreciéndose a Dios en sacrificio siendo auténticos testigos de Cristo. Consagrando a Dios el mundo donde está situado instaurándolo todo en Cristo.

El pan y el vino, "frutos de la tierra, de la vid y del trabajo del hombre"[95], se convierten en Cuerpo y Sangre de Jesucristo. El trabajo del hombre implica su vida su esfuerzo la colaboración y solidaridad de unos y otros, su trabajo y reposo sus pruebas y alegrías. El pan y el vino son signo y realidad de la ofrenda de los participantes y de la Iglesia entera en actitud de unión con la oblación de Cristo. Con el pan y el vino se ofrecen los mismos cristianos con el sacrificio de la vida entera para ser con él una única oblación agradable a Dios.

Él *podéis ir en paz* del final de la Misa recalca que toda la celebración ha tenido una orientación misionera. La Eucaristía en que se ha participado compromete a vivir en adelante según las exigencias del misterio que se ha celebrado a ser testigos de la Resurrección a hacer de la vida una "ofrenda permanente agradable a Dios", siguiendo la enseñanza del apóstol: "Os exhorto pues, hermanos, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como víctima viva santa agradable: tal será vuestro culto espiritual"[96]. La vida diaria del cristiano debe convertirse en verdadero culto.

La Eucaristía no debe ser un paréntesis en la vida diaria de los cristianos. Si la vida es entrega y servicio y realización amorosa de la tarea diaria, la Eucaristía es el signo sacramental de esa misma actitud. En la Eucaristía no sólo se celebra la donación pascual de Cristo, sino también la donación existencial y continuada de los cristianos en la vida, donación que se convierte precisamente en sacrificio agradable a Dios unido al sacrificio de Cristo.

4 Eucaristía diaria y año litúrgico

"La Comunidad marianista celebra todos los días la Eucaristía.

Así se enriquece con el espíritu y la gracia propia de los diversos tiempos litúrgicos, en los cuales los misterios de Cristo se convierten en fuente de oración personal y comunitaria."

Después de la síntesis teológica del art 50 del libro primero de la *RV,* en el segundo, en el art 4.2, se precisa la obligación de la Eucaristía diaria. Su fruto es el enriquecimiento con el espíritu y la gracia de los diversos tiempos litúrgicos lo cual es fuente de la oración, tanto personal como comunitaria.

Por tanto, dos ideas se destacan en este artículo: *1) La Eucaristía diaria; 2) El año litúrgico.* De ellas trataremos en los apartados siguientes.

4.1 *Eucaristía diaria* "La Comunidad marianista celebra todos los días la Eucaristía." La Misa diaria es una constante en la vida religiosa. "Todos los días se oye Misa"[97]. "En la celebración de la Eucaristía, que diariamente los reúne..."[98]. El Código de Derecho Canónico de 1917 insta a que "procuren los superiores que todos los religiosos... oigan Misa todos los días..."[99]. Las Constituciones de 1967 destacaban la importancia de la Misa: "Si razones importantes obligaran a suprimir una parte de los ejercicios de piedad la Misa y después la meditación se conservarían con prioridad"[100].

Hay un matiz que es preciso destacar. En las Constituciones de 1839 y 1891/1925 se dice simplemente: "Oyese Misa cada día". En las de 1967 se avanza un poco en el sentido comunitario: "... Eucaristía que diariamente los reúne...", hasta que en la RV actual se afirma claramente: "La Comunidad marianista celebra todos los días la Eucaristía". No se trata de cumplir individualmente con una obligación, sino que es la comunidad marianista la que se reúne

para celebrar juntos la Cena del Señor. Ahora bien esto no quiere decir que si no se puede participar en la Eucaristía comunitaria uno esté dispensado de la Misa diaria. Refiriéndose a los sacerdotes el CIC actual dice: "... se recomienda encarecidamente la celebración diaria, la cual, aunque no pueda tenerse con asistencia de fieles, es una acción de Cristo y de la Iglesia, en cuya realización los sacerdotes cumplen su principal ministerio"101. Puede hacerse la aplicación pertinente a los que no son sacerdotes.

En el CIC ya no se dice "Óyese Misa cada día", sino "en la medida de lo posible los miembros participarán cada día en el sacrificio eucarístico, recibirán el Cuerpo santísimo de Cristo y adorarán al Señor presente en el Sacramento"[102].

Se da tanta importancia a la *Misa de comunidad* que se aconseja que todos los sacerdotes de la misma concelebren, aunque tengan que celebrar otra Misa para utilidad de los fieles: "Entre las Misas celebradas por determinadas comunidades ocupa un puesto singular la Misa conventual, que es una parte del Oficio cotidiano, o la Misa que se llama de comunidad. Y aunque estas Misas no exigen ninguna forma peculiar de celebración, con todo es muy conveniente que sean cantadas, y sobre todo con la plena participación de todos los miembros de la Comunidad religiosos o canónigos. Por consiguiente en esas Misas ejerza cada uno su propio oficio según el orden o ministerio recibido. Conviene pues en estos casos que todos los sacerdotes que no están obligados a celebrar de forma individual por alguna utilidad pastoral de los fieles a ser posible concelebren en estas Misas. Más aún todos los sacerdotes pertenecientes a una comunidad que tengan la obligación de celebrar en forma individual por el bien pastoral de los fieles, pueden concelebrar el mismo día en la Misa conventual o de comunidad"[103].

Si la Eucaristía es el "centro", "fuente y culmen de toda la vida cristiana", si la comunidad se construye en la Eucaristía se impone que "sean invitados los fieles a participar frecuentemente incluso en los días feriales; más aún cada día"[104].

4.2 *El año litúrgico* "Así se enriquece con el espíritu y la gracia propia de los diversos tiempos litúrgicos, en los cuales los misterios de Cristo se convierten en fuente de oración personal y comunitaria".

El Concilio Vaticano II, refiriéndose al año litúrgico, dice: "En el círculo del año desarrolla todo el misterio de Cristo desde la Encarnación y la Navidad hasta la Ascensión Pentecostés y la expectativa de la dichosa esperanza y venida del Señor"[105].

En el primer artículo de la Ordenación general del Misal romano: "Además se recuerdan de tal modo en ella (la celebración de la Misa) a lo largo del año los misterios de la redención, que en cierto modo éstos se nos hacen presentes"[106].

Y en las Normas universales sobre el año litúrgico: "La santa Iglesia celebra la memoria sagrada de la obra de la salvación realizada por Cristo en días determinados durante el curso del año. En cada semana el domingo por eso es llamado *día del Señor* hace memoria de la Resurrección del Señor que una vez al año en la gran solemnidad de la Pascua es celebrada juntamente con su santa Pasión. Durante el curso del año despliega todo el misterio de Cristo y conmemora los días natalicios de los Santos. En los diversos tiempos del año litúrgico, según las prácticas tradicionales la Iglesia va instruyendo a los fieles por medio de ejercicios piadosos del alma y del cuerpo de la enseñanza de la oración y de las obras de penitencia y misericordia"[107].

A través del año litúrgico, Cristo sigue actuando y el hombre puede entrar en contacto con todos y cada uno de los acontecimientos de salvación de la vida de Jesús especialmente con su muerte redentora, fuente y causa de la vida divina y de la gracia. Se desarrolla conmemora y recuerda el misterio de Cristo en el curso de un año y por otra parte el hombre recibe la riqueza de salvación y de la presencia redentora de Cristo en contacto personal con los acontecimientos conmemorados.

El año litúrgico es el mismo misterio de la salvación que Cristo revela progresivamente al mundo. Los acontecimientos de la vida de Jesús que recuerda el año litúrgico no son meros ejemplos propuestos para la meditación o imitación piadosa signos eficaces de salvación que Cristo realizó para salvar a los hombres y que ahora se hace presente no en su materialidad histórica que pertenece al pasado sino en su eficacia salvadora. El año litúrgico "no es una fría e inerte representación de hechos que pertenecen al pasado, o una simple y desnuda evocación de hechos de otros tiempos. Es, más bien Cristo mismo que vive en su Iglesia siempre y que prosigue el camino de inmensa misericordia iniciado por él en esta vida mortal cuando pasó haciendo el bien a fin de poner a los

hombres en contacto con sus misterios y hacerles vivir por ellos; misterios que están perennemente presentes y operantes..."[108].

El año litúrgico es, pues, el año del Señor que vive recordando y haciendo presente a la vez el poder de salvación de cada uno de los hechos salvíficos de la vida de Jesús, los misterios desde la encarnación hasta la última venida gloriosa al fin de los tiempos. Es una "epifanía del Señor y de su amor al hombre" que hace irrupción y se manifiesta en la historia humana para hacer de ella el tiempo de gracia y salvación.

Por otra parte el año litúrgico debe ser para el cristiano y la comunidad religiosa una respuesta a esa epifanía de la bondad divina por medio de la fe y de la conversión.

El cristiano cuánto más el religioso vive y celebra individual y comunitariamente los misterios de Cristo, a través de los diversos tiempos litúrgicos por medio de la liturgia especialmente de la Eucaristía y de la Liturgia de las Horas haciéndolos suyos en la oración personal y comunitaria.

5 Presencia del Santísimo

"En la residencia de la comunidad se reserva el Santísimo Sacramento. Por el hecho de esta presencia del Señor el oratorio de la comunidad se convierte en lugar privilegiado para la oración comunitaria".

El art 4.3 de la RV, sobre la Eucaristía, se refiere al Oratorio de la Comunidad, donde está presente el Santísimo Sacramento.

Siempre la comunidad religiosa ha tenido un oratorio en su residencia que es lugar de su oración tanto personal como comunitaria.

En este artículo se tratan dos ideas principales: 1) Presencia del Santísimo en la Comunidad; 2) El Oratorio, lugar privilegiado para la oración comunitaria. Y añadiremos una tercera idea: 3) Culto a la Eucaristía fuera de la Misa.

5.1 Presencia del Santísimo "En la residencia de la Comunidad se reserva el Santísimo."

Ya en las Constituciones de 1829 se decía: "En todas las comunidades hay un oratorio y se solicita el permiso de conservar en él el Santísimo Sacramento"[109]. En las de 1891: "En todas las

comunidades se establece un oratorio, y se solicita del Sumo Pontífice el privilegio de tener en él el Santísimo Sacramento" Después de la promulgación del Código de Derecho Canónico en 1917, las de 1925 decían: "En todas las comunidades se erige un oratorio, y se solicita del Ordinario del lugar el favor de conservar el Santísimo Sacramento"[110]. El cambio es sensible: de "solicitar del Sumo Pontífice el privilegio" a "solicitar del Ordinario el favor Las de 1967 suponen la capilla u oratorio de la comunidad, sin especificar nada más.

La *Regla de Vida* es más taxativa: "Se reserva el Santísimo". Es consecuencia del Código de Derecho Canónico actual: "Cada casa ha de tener al menos un oratorio en el que se celebre y esté reservada la Eucaristía y sea verdaderamente el centro de la Comunidad"[112]. Lo que antes era potestativo y se consideraba "un favor", aunque de hecho todas las comunidades un tanto numerosas tenían oratorio con el Santísimo reservado ahora se hace obligatorio. Toda comunidad por pequeña que sea debe tenerlo. Así de claro y taxativo. Es condición necesaria para que una casa religiosa sea erigida.

Como dice el Código de Derecho Canónico, el oratorio debe convertirse en el verdadero centro de la comunidad religiosa no sólo porque en él se celebre y esté reservada la Eucaristía sino porque toda la vida de la comunidad religiosa ha de concebirse como girando alrededor de dicho oratorio.

Lo indicaban las Constituciones de 1967: "El Santísimo Sacramento, prolongación del misterio eucarístico es el centro espiritual de la comunidad marianista"

La reserva del Santísimo Sacramento tiene su razón de ser: "El fin primero y primordial de la reserva de las sagradas especies fuera de la Misa es la administración del Viático; los fines secundarios son la distribución de la comunión y la adoración de Nuestro Señor Jesucristo presente en el Sacramento. Pues la reserva de las especies sagradas para los enfermos ha introducido la saludable costumbre de adorar este manjar del cielo conservado en las iglesias. Este culto de adoración se basa en una razón muy sólida y firme; sobre todo porque a la fe en la presencia real del Señor le es connatural su manifestación externa y pública".

5.2 *Lugar privilegiado para la oración comunitaria* "Por el hecho de esta presencia del Señor, el oratorio de la comunidad se convierte en lugar privilegiado para la oración comunitaria".

Este párrafo tiene sus antecedentes en las Constituciones anteriores: "La oración mental y las oraciones vocales se hacen, en cuanto sea posible en presencia del adorable Jesús"[113]; "La meditación y las oraciones vocales se hacen con preferencia ante el Santísimo Sacramento"[114]; "La meditación y las oraciones vocales se hacen con preferencia en la capilla"[115]. La *RV* no habla de "meditación y oraciones vocales" sino de "oración comunitaria", que comprende la Eucaristía la Liturgia de las Horas y otros actos comunitarios.

Las Constituciones de 1829 y 1891 prescribían: "En las comunidades en donde todos los oficios pueden celebrarse en la capilla del establecimiento, los hermanos sólo van a la Iglesia parroquial cuando a ellas es necesario llevar a los alumnos"[116].

Toda iglesia u oratorio es casa de oración ante todo: "Porque te has dignado habitar en toda cosa consagrada a la oración para hacer de nosotros con la ayuda constante de tu gracia templos del Espíritu Santo, resplandecientes por la santidad de vida"[117].

5.3 *Culto a la Eucaristía fuera de la Misa* El CIC invita: "Tributen los fieles la máxima veneración a la santísima Eucaristía tomando parte activa en la celebración del Sacrificio augustísimo recibiendo este sacramento frecuentemente con mucha devoción y dándole culto con suma adoración; los pastores de almas al exponer la doctrina sobre este sacramento inculquen diligentemente a los fieles esta obligación"[118].

El culto a la Eucaristía no se termina con la participación en la celebración del Sacrificio eucarístico, sino que se extiende después de la Misa con un tributo de adoración: "Se recomienda con empeño la devoción privada y pública a la Santísima Eucaristía aun fuera de la Misa"[119].

Nos vamos a fijar en dos puntos: las visitas al Santísimo Sacramento y la exposición y bendición.

Las Constituciones anteriores a la RV recomendaban con insistencia las visitas al Santísimo Sacramento: "Los religiosos aunque no pudieran quedarse más que dos minutos van a postrarse ante él varias veces al día ya juntos ya aislados para ofrecerse a

Dios de todo corazón darle gracias y pedirle perdón por sí mismos y por sus alumnos"[120]. "Además de la visita ordinaria que se hace después de la comida los hermanos aprovechan todos los instantes de que pueden disponer por cortos que sean para postrarse varias veces al día ante el Sagrario; allí se ofrecen a Dios de todo corazón piden perdón dan gracias, y ruegan por sí por sus parientes y por sus alumnos[121]. Las Constituciones de 1967 son más concisas pero no han perdido actualidad: "Varias veces al día los religiosos van a la capilla para ofrecerse de todo corazón a Cristo y presentarle sus peticiones"[122].

Sobre la Exposición y Bendición: "La exposición con la Santísima Eucaristía sea en el copón sea en la custodia lleva a los fieles a reconocer en ella la maravillosa presencia de Cristo y les invita a la unión de corazón con él que culmina en la comunión sacramental. Así promueve adecuadamente el culto en espíritu y en verdad que le es debido"[123].

En la Compañía de María era tradicional la Bendición con el Santísimo los domingos, fiestas y jueves. Se destacaban las fiestas de la Virgen con este ejercicio. Se debía restablecer esta devoción adaptada a los tiempos actuales, según el espíritu de la Liturgia con "lecturas cánticos y algún tiempo de silencio para fomentar más eficazmente la vida espiritual de la comunidad. De esta manera se promueve entre los miembros de la casa religiosa el espíritu de unidad y fraternidad de que es signo y realización la Eucaristía y se practica el culto debido al Sacramento de forma más noble"[124].

6 El Sacramento de la Reconciliación

Quedaría un tanto incompleto el tema que hemos tratado de la Eucaristía sin una brevísima alusión al Sacramento de la Reconciliación, tanto más cuanto no se trata como tema aparte en el conjunto de este DRVM.

Un solo artículo sobre el Sacramento del Perdón, el 52 del libro primero: "Conscientes de que somos pecadores y deseando una mayor pureza de corazón, nos acercamos con frecuencia al sacramento de la reconciliación. En él recibimos el perdón de Dios y al mismo tiempo nos reconciliamos con la comunidad y con la Iglesia, heridas por nuestros pecados".

Este artículo tiene su anticipo en otro, también del libro primero, el 36. La reconciliación con los hermanos es camino para la reconciliación con Dios; más aún es condición necesaria: "La vida en comunidad es una fuente de alegría pero no está exenta de tensiones. Estas dificultades nos llevan a experimentar la gracia de la reconciliación. Reconociendo sencillamente nuestras cualidades y nuestros defectos tratamos de aceptarnos y de apoyarnos unos a otros para llegar a una verdadera comunión humana".

El Concilio Vaticano II respecto del sacramento del perdón indicó una norma práctica: "Revísense el rito y las fórmulas de la penitencia, de manera qué expresen más claramente la naturaleza y efecto del sacramento"[125]. Efectivamente, el 2 de diciembre de 1973 se aprueba el nuevo Ritual de la Penitencia, el último de los rituales de sacramentos, diez años después de que se publicara la Constitución sobre la Sagrada Liturgia. Tres novedades: tres tipos de celebración penitencial un solo penitente varios penitentes con confesión y absolución individual y muchos penitentes con confesión y absolución general todo el rito incluso el de un solo penitente se enmarca en una celebración de la Palabra y una nueva fórmula de absolución en la que se nota mejor "la naturaleza y efecto del sacramento". La antigua fórmula sólo indicaba: "Nuestro Señor Jesucristo te absuelva y yo por su autoridad...".

Las Constituciones de 1829 dedican tres artículos a la Confesión: "La confesión se hace cada ocho días. Los sacerdotes y los admitidos a la sagrada mesa varias veces a la semana se confiesan también cada ocho días, en cuanto sea posible"[126]. "El religioso que desea confesarse con un sacerdote distinto del que confiesa a la comunidad, el cual es de la Compañía, si es posible, pide permiso para hacerlo a su director; esta autorización se concede de ordinario cuando el sacerdote pertenece a la Compañía, siendo sólo provisional en caso contrario"[127]. "En los noviciados se enseña a discernir lo que es materia de confesión y lo que atañe a la dirección. Y si el confesor lo juzga oportuno se limita uno a lo que es necesario para su integridad"[128].

Las Constituciones de 1891 repiten a la letra los dos primeros artículos de 1829 sobre la Confesión[129], pero en la edición de 1925, con ocasión de la promulgación del Derecho Canónico, se suaviza lo referente a la elección de confesor: "Los religiosos acuden regularmente a los confesores ordinarios de la comunidad. Con todo, si un Hermano, para tranquilidad de su conciencia, acudiera a

otro confesor aprobado por el Ordinario, esta confesión sería válida y lícita"[130]. Por consiguiente, no es preciso pedir autorización al director para acudir a otro confesor distinto del de la comunidad.

El artículo de la *RV* que estamos comentando se parece casi con idénticas palabras al de las Constituciones de 1967: "Conscientes de sus debilidades y deseosos de adquirir cada vez mayor pureza de corazón para ofrecer a Dios un sacrificio agradable, los religiosos se acercan con frecuencia al sacramento de la penitencia. En él reciben el perdón de Dios, al mismo tiempo que encuentran un medio de reconciliación con la comunidad y con la Iglesia entera herida por sus pecados"[131] Además de ofrecer una síntesis teológica se cambia "la confesión se hace cada ocho días" por "los religiosos se acercan con frecuencia al sacramento de la penitencia".

El antiguo CIC, refiriéndose a los religiosos, decía: "Se confiesen al menos una vez por semana"[132]. En cambio, el actual habla de "frecuencia" en cuanto a la periodicidad del sacramento de la reconciliación: "Insistan los religiosos en la conversión de su alma a Dios, examinen su conciencia diariamente y acérquense con frecuencia al sacramento de la penitencia"[133]. Y entre las obligaciones de los superiores: "Los superiores han de dejar a los miembros la debida libertad por lo que se refiere al sacramento de la penitencia y a la dirección espiritual sin perjuicio de la disciplina del Instituto"[134]. "De acuerdo con la norma del derecho propio, los superiores han de mostrarse solícitos para que los miembros dispongan de confesores idóneos con los que puedan confesarse frecuentemente"[135].

El texto de la *RV* contiene ideas similares a las del Código de Derecho Canónico cuando habla del Sacramento de la Penitencia en general: "En el Sacramento de la Penitencia los fieles que confiesen sus pecados a un ministro legítimo arrepentidos de ellos y con propósito de enmienda, obtienen de Dios el perdón de los pecados cometidos después del bautismo mediante la absolución por el mismo ministro y, al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a los que hirieron al pecar"[136].

En ambos textos, dos ideas principales: en el Sacramento de la Reconciliación se obtiene el perdón de Dios y se reconcilia con la Iglesia (en la RV "con la comunidad y con la Iglesia") herida por nuestros pecados.

El Concilio Vaticano II expresó las mismas ideas en la constitución sobre la Iglesia: "Quienes se acercan al sacramento de la penitencia obtienen de la misericordia de Dios el perdón de la ofensa hecha a Él y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que hirieron pecando, y que colabora a su conversión con la caridad con el ejemplo y las oraciones"[137]. En las orientaciones preliminares del *Ritual de la Penitencia* se dice a este respecto: "Porque el pecado es una ofensa hecha a Dios, que rompe nuestra amistad con Él la finalidad última de la penitencia consiste en lograr que amemos intensamente a Dios y nos consagremos a él. El pecador por tanto movido por la gracia del Dios misericordioso se pone en camino de conversión retorna al Padre que nos amó primero y a Cristo que se entregó por nosotros y al Espíritu Santo que ha sido derramado copiosamente en nosotros. Más aún: en virtud de un arcano y benigno misterio de la voluntad divina reina entre los hombres una tal solidaridad sobrenatural que el pecado de uno daña también a los otros y la santidad de uno aprovecha también a los demás; por ello la penitencia lleva consigo siempre una reconciliación con los hermanos a quienes el propio pecado perjudica. Además hay que tener presente que los hombres con frecuencia cometen la injusticia conjuntamente. Del mismo modo se ayudan mutuamente cuando hacen penitencia para que liberados del pecado por la gracia de Cristo, unidos a todos los hombres de buena voluntad trabajen en el mundo por el progreso de la justicia y de la paz"[138].

El CIC insiste en las condiciones para obtener el perdón de Dios: confesar los pecados estando arrepentido de ellos con propósito de la enmienda[139]. El que se acerca a confesarse es consciente de su pecado y desea purificar su corazón.

Dios es amor, Él es el que perdona un amor que se hace misericordioso cuando se pone en contacto con la miseria humana y encuentra un humilde arrepentimiento.

Por otra parte se trata de reconciliarse con la Iglesia. El pecado ofende ciertamente a Dios pero también a esta comunidad viva que es la Iglesia. Y es la reconciliación con la Iglesia a la que pecando ofendimos la que nos da propiamente el sacramento del perdón.

La Iglesia no es algo separado de Dios. Su perdón no es algo separado del perdón de Dios. Es absurdo decir: "Dios me ha perdonado" si a la vez no me perdona también la Iglesia. Por eso en

el sacramento de la penitencia se significa y realiza a la vez el perdón de Dios y el perdón de la Iglesia.

Todo esto se expresa en la nueva fórmula de la absolución: "Dios Padre misericordioso que reconcilió consigo al mundo por la muerte y la resurrección de su Hijo y derramó el Espíritu Santo para la remisión de los pecados te conceda por el ministerio de la Iglesia el perdón y la paz. Y yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo".

José Luis Otaño SM

Eucaristía (- Caridad, Chaminade, Oración, Palabra de Dios, Oración, Sacramentos)

---

[1] Const 1829, art 91.

[2] Const 1891 y 1925 art 125.

[3] CIC, can 897.

[4] EF, t III, n 1053.

[5] EF, n 474.

[6] Art 91.

[7] EF, n 1056.

[8] Const 1829, art 93.

[9] Const 1829, art 88.

[10] Const 1829, art 92.

[11] Const 1891, cap II, 8.°; 1891, cap 14.

[12] Const 1891, 1.ª ed, art 119.

[13] Const 1891, 1.ª ed, art 122.

[14] CIC 1917, can 595, 1.2;2.

[15] CIC 1917, can 863.

[16] Const 1891, 2.ª ed (1925), art 122.

[17] SC n 55.

[18] PC n 6.

[19] Capítulo general 1971, pág 13,3.3.

[20] Art 49.

[21] Art 50.

[22] Art 51.

[23] Art 52.

[24] Art 53.

[25] Art 4.2.

[26] Art 4.3.

[27] Const 1967, art 82.

[28] Capítulo general 1971, pág 11.

[29] Capítulo general 1971, pág 12.

[30] Capítulo general 1971, doc 6, III, n II.

[31] 1Cor 11,26.

[32] SC, n 47; cf LG, nn 3; 28; PO, nn 2; 4; 5; *Ordenación general del Misal romano,* n 2.

[33] *Ordenación general...,* n 7.

[34] Can 897.

[35] EO, n 473.

[36] Lc 22,19.

[37] *Ordenación general...,* n 55e.

[38] Plegaria eucarística I.

[39] Plegaria eucarística II.

[40] Plegaria eucarística III.

[41] Plegaria eucarística IV.

[42] *Ordenación general...,* proemio, n 2.

[43] *Ordenación general...,* n 1.

[44] PO, 5.

[45] SC n 10.

[46] SC, nn 97-98.

[47] *Eucharisticum mysterium,* n 6.

[48] *Eucharisticum mysterium,* n 7.

[49] SC, n 10

[50] *Ordenación general...,* n 1.

[51] Rv art 2.

[52] PO, n 5.

[53] RV art 34.

[54] Hch 2,42.

[55] *Eucha risticum mysterium,* n 7.

[56] SC, n 48.

[57] *Ordenación general...,* proemio, n 2.

[58] *Ordenación general...,* n 54.

[59] *Ordenación general...,* n 55a.

[60] Jn 3,16.

[61] 1Jn 4,10.

[62] Ef 5,18-20.

[63] Del griego *jaris y eu.*

[64] Tomado del *Ite,* missa est, del final de la Misa.

[65] Plegaria eucarística I.

[66] Plegaria eucarística II.

[67] Plegaria eucarística III.

[68] Plegaria eucarística IV.

[69] *Ordenación general...,* n 55h.

[70] Prefacio de la Misa.

[71] 1Cor 10,16-17.

[72] *Didaché* 9.

[73] Hch 4,32.

[74] Hch 2,42.

[75] PC, n 15.

[76] Jn 17,21.

[77] *Unitatis redintegratio,* n 2.

[78] Plegaria eucarística II.

[79] Plegaria eucarística III.

[80] Plegaria eucarística IV.

[81] Ordenación *general...,* n 48,3.

[82] *Ordenación general...,* n 56c.

[83] *Ordenación general...,* n 283.

[84] Cf 1Cor 10,17-22.

[85] RV art 36.

[86] 1Pe 2,5.

[87] Cf 1Pe 2,5.

[88] LG, n 34.

[89] PO, n *5. Eucharisticum Mysterium,* n 6.

[90] *Orate, frates...*

[91] *In spiritu humilitatis...*

[92] Plegaria eucarística IV.

[93] SC, n 48.

[94] *Ordenación general...,* n 55f.

[95] *Bendito* seas, *Señor* Dios *del universo...*

[96] Rom 12,1.

[97] Const 1839, art 88; 1891/1925, art 119.

[98] Const 1967, art 82.

[99] Can 595,2.°

[100] Art 91.

[101] Can 904.

[102] Can 663,2.

[103] Ordenación general..., n 76.

[104] Eucharisticum mysterium, n 29.

[105] SC, n 102.

[106] *Ordenación general*..., n 1.

[107] *Normas universales del Año litúrgico*, n 1.

[108] Pío XII, *Mediator Dei*, 1947, n 205.

[109] Const 1829, art 92.

[110] Const 1891, art 126.

[112] Const 1925, art 126.

[113] Can 608; 936.

[114] "En los lugares sagrados donde se reserva la Santísima Eucaristía..., en la medida de lo posible, celebrará allí la Misa un sacerdote al menos dos veces al mes" (can 934,2).

[115] Const 1967, art 94.

[116] Ritual de la Sagrada Comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la Misa. Observaciones generales, n 5. Const 1829, art 89; Const 1891, art 129.

[117] Prefacio de la Dedicación de una Iglesia.

[118] Can 898.

[119] Ritual n 79.

[120] Const 1829, art 92.

[121] Const 1891/1925, art 127.

[122] Const 1967, art 94.

[123] Ritual, n 82.

[124] Ritual, n 90.

[125] SC, n 72.

[126] Const 1829, art 94.

[127] Const 1929, art 95.

[128] Const 1829, art 96.

[129] Const 1891, art 123 y 124.

[130] Const 1925, art 124.

[131] Const 1967, art 85.

[132] CIC-1917, can 595, 3.°

[133] Can 664.

[134] Can 630,1.

[135] Can 630,2.

[136] Can 959.

[137] LG, n II.

[138] Ritual de la Penitencia, Orientaciones, n 5.

[139] Cf cáns 987- 988.

Familia marianista

Al Marianistische Familie • *Fr* Famille de Marie • *Ing* Family of Mary • *It* Famiglia marianista • *Jap* Maria no Katei

1 Presentación del trabajo

1.1 Antes de decir una palabra sobre el contenido de nuestro estudio, permítasenos reenviar al lector a la página siguiente. Allí encontrará un pequeño índice analítico de las materias sugeridas no alcanzan a ser debidamente tratadas en este pequeño comentario espiritual del término Familia marianista. Nos parece que, dentro de sus límites, puede ayudar a tener una visión de conjunto aceptable facilitando así el resumen requerido.

1.2 Dada la peculiar traducción de la RV en algunos idiomas, se ha producido un hallazgo feliz, al sustituirse la expresión Familia de María por la de Familia marianista. Nos hemos servido de esta coyuntura para expresar dinámicamente la evolución conceptual y pastoral que al respecto nos parece haber encontrado en la nueva Regla de Vida.

1.3 Esta evolución se refiere principalmente al último cuarto de siglo de vida de la Compañía. Nos hemos esforzado por presentar sin caer en ruptura un contenido renovado y renovador en lo que la RV dispone acerca de nuestras relaciones con el resto de la Familia marianista, y de lo que esto supondría si de verdad se toma el peso de voluntad del legislador.

1.4 No excluimos tampoco una visión evolucionada de lo que a nuestro juicio podría ser hoy la Familia marianista como conjunto: un movimiento eclesial, con toda la riqueza y complejidad que eso conlleva. Hemos subrayado el aporte prioritario que desde ya, y fuera de narcisismos, puede hacer la compañía de María a la Familia marianista en cuanto receptora del carisma chaminadiano. Hemos querido destacar sobre todo este último aspecto por ser más inmediato posible y necesario.

2 Introducción

2.1 La expresión *Familia marianista,* con los contenidos e intencionalidades que más abajo se señalan ha sido formulada de modo singular y por primera vez en el Derecho particular de la Compañía de María a su más alto nivel en la nueva *Regla de Vida* aprobada en 1983.

En efecto tanto la Regla de Vida (en adelante, RV) de la Compañía de María como la de la Congregación de las Hijas de María Inmaculada (en adelante, FMI), aprobada un año después, utilizan cada una más de diez veces esta expresión novedosa de Familia marianista (en adelante, FM).

Es por eso por lo que parecería interesante estudiar esta expresión FM, como diferente pero no independiente de aquella otra, más conocida en la tradición marianista con el nombre de Familia de María.

Apenas existe casi ninguna fuente original referente al título FM. Precisamente por ello, que haya aparecido ahora en la RV esta nueva terminología con tanto vigor, parece que es algo sintomático y mucho más que un cambio semántico o un mero problema técnico de traducción. Sin embargo hay que hacer notar que en algunas versiones de la nueva RV concretamente, en la inglesa y en la francesa al menos se ha preferido mantener la expresión tradicional Familia de María. Otras traducciones la española y la italiana, por ejemplo han optado por innovar, introduciendo esta nueva expresión de FM. En este sentido, también han optado las FMI por hablar de FM en su también nueva RV de reciente aprobación.

Sin ser en absoluto una cuestión de fondo, el uso de este término parece que tiene al menos la ventaja pedagógica de despertar la atención del lector. Pero sobre todo parecería más interesante tratar de descubrir el nuevo contenido quizá más evolucionado que se ha introducido en la RV de 1983 como más abajo se indica.

El término Familia de María no es original del Padre Fundador, ni tampoco exclusivo de los marianistas.

En efecto, los hermanos marianistas llaman también legítimamente "Familia de María" a las diversas Congregaciones religiosas que fundaron los padres Colin y Champagnat, designando incluso con el mismo nombre a la Orden terciaria marista.

En realidad, la expresión Familia de María se remonta al siglo XVII, en el que Marchand utiliza los mismos términos con relación a San Juan, para decir que los sacerdotes son "los hijos mayores de la Familia de María"[1].

En el siglo XVIII se designaba también a las Congregaciones marianas de los jesuitas con el mismo título. El mismo padre Chaminade recoge justamente de ahí esta terminología, introduciéndola ya en la primera edición del Manual del Servidor de María[2]. A partir de entonces la empleará con frecuencia, tanto como Fundador de la Compañía de María (en adelante, SM) cuanto como Superior general de la misma[3]. Con el tiempo se va a otorgar de forma insensible pero creciente el nombre de Familia de María a todos los que de alguna manera trabajan con el padre Chaminade[4].

Es cierto que el padre Chaminade nunca empleó el título de FM, y ni siquiera el término marianista. Este aparecería bastante más tarde. Por ello el precedente lógico e histórico inmediato del término FM está en el más conocido como Familia de María. En este sentido parecería que en la RV ha habido evolución pero no revolución y menos ruptura. Lo que sí parece digno de destacarse es que, independientemente del o de los vocablos que hayan escogido las diferentes versiones lingüísticas de la RV se está en presencia de un largo proceso que se inició allá por el año 1800 cuando regresa del destierro el venerable padre Fundador y que el último y mejor eslabón de esta cadena es la RV de 1983.

La expresión FM, por ser original y exclusiva identifica más adecuadamente no sólo en el interior de la Iglesia sino también ante y entre los demás grupos de religiosos y seglares que pertenecen de alguna manera a determinada Familia de María.

2.2 Subrayar la novedad y el contenido conceptualmente diverso que en este sentido aportan ambas RV -tanto de la SM como de las FMI, cuando se refieren a la FM de modo tan profundo como exigente, va a ser el objeto de estas líneas.

En efecto, la FM concebida tal y como hoy la describen las respectivas RV aparece inserta ya en la misma estructura original y en parte inédita todavía del legado chaminadiano. Nadie mejor que

el Fundador supo colocar una conjunción copulativa entre carisma e institución[5]. El padre Chaminade era consciente de que en una familia religiosa como en toda institución verdaderamente eclesial lo estructural y organizativo, no sólo forma parte integrante del carisma fundacional, sino que éste existe también gracias a la estructura misma que le permite expresarse y revelarse encarnándose en y por medio de esa peculiar organización propia. Nadie como él supo defender aquella arquitectura eclesialmente revolucionaria de los ataques y manipulaciones que pretendían inferirle tanto conocidos como desconocidos unidos por el común denominador de la incomprensión.

"Unión sin confusión", "adaptación" "composición mixta" "universalidad de obras"... con exclusión de las que no sirven para multiplicar los verdaderos cristianos etc., son algo más que eslóganes y mucho más que estrategias audaces. Son piezas de una totalidad que incluye entre otras a ambos institutos religiosos. Es un complejo que, debidamente conjuntado hace de las estructuras chaminadianas algo tan original como carismático. Ésta es la clave de bóveda del arriesgado edificio marianista: religiosos religiosas laicos, profesionales obreros jóvenes o adultos etc., todos en pie de igualdad pero unidos armónica y orgánicamente. Prueba de ello es que su vocación misionera sólo se realiza plenamente cuando anudan esfuerzos no sólo como personas aisladas sino también como instituciones. Y esto porque se descubren miembros de un algo FM que les supera a cada uno en particular, pero que invita a todos a trabajar de forma convergente aunque cada cual sea diferente y precisamente porque lo es.

Una observación tangencial del quehacer chaminadiano puede abocar a una concepción de FM felizmente superada hoy.

En efecto hasta no hace mucho década del 60 al 70, más o menos se solía representar gráficamente a la FM con círculos concéntricos, donde "naturalmente" el centro lo ocupaban los religiosos.

Y tanto era así que, curiosamente, no se explicitaba ni siquiera a las Hermanas Marianistas. Hoy esta concepción falsamente jerarquizada poco participativa y clerocéntrica, ha quedado desbordada por otra más democrática e integradora fraterna y equidistante donde todos son corresponsales de la marcha del conjunto[6].

El padre Chaminade aunque profeta, no cree en los archipiélagos. Prefiere continentes. Como pastor no funda jamás nada aisladamente y cuando lo hace ya sean grupos de religiosos o de laicos- los concibe en mutua relación e interacción[7]. Ni siquiera cae en la sutil tentación de asignar a los religiosos o religiosas la misión de ser "el centro" de los demás grupos seglares. Su intuición va más allá. Los concibe a todos ubicados "circularmente", equidistantes, de tal forma que en el mutuo caminar cada uno se descubre a sí mismo en el otro como parte integrante y complementaria del propio ser y quehacer. Se podría expresar más o menos como en el gráfico correspondiente.

2.3 La nueva RV ha tenido el mérito inmenso de haber recogido en toda su rica profundidad las exigencias de esta "cosmovisión" chaminadiana. Concibe una FM unida orgánicamente, pero a la vez sin dependencias mutuas; en términos de hoy, podríamos decir que el padre Fundador la concibió como una *confederación* eclesial con la particularidad de que ninguno de sus miembros se explica por sí mismo si no es en relación con el resto. Instituciones y personas deben trabajar interrelacionadas pero no de forma suplementaria sino complementariamente. Se verá más abajo. De momento valga una comparación tomada de la vida corriente: ¿podría caminar un auto sin alguna de las ruedas...?

La RV coloca a los religiosos marianistas ante un apasionante desafío: construir la familia marianista de tal forma que sea capaz de dar una respuesta eclesialmente válida a un mundo no sólo cada vez más complejo y secularizado sino también sometido a un fuerte ritmo de cambio.

De alguna manera así lo hacía ver al Papa el mismo padre Guillermo José en carta de 16 de septiembre de 1838, documento clave tanto por el destinatario como por el momento en que se gesta: en el atardecer de su ya larga existencia humana reinterpretando en clave de fe todos sus afanes pastorales como inspirados por el cielo[8].

3 Antecedentes inmediatos de esta evolución renovadora

3.1 *Constituciones ad experimentum* Ya desde mediados del presente siglo se venían cuestionando algunas afirmaciones o

interpretaciones al menos de las Constituciones de 1891[9]. Una de las partes más contestadas era la referente a la Familia de María en la que se aludía a la Congregación de modo particular.

En este sentido el padre Hoffer, como Superior general, es el que sale al paso de simplificaciones y posturas quizá un tanto cómodas, producto tal vez de la inercia o de una visión demasiado estrecha de la educación marianista. Advierte que "la Congregación no tenía nada que ver con las pequeñas asociaciones de que todavía se habla en el artículo 281 de nuestras Constituciones. A lo sumo estas pequeñas asociaciones no eran en la idea del Fundador más que una preparación para la Congregación de adultos en la que pensaba antes que nada"[10].

Las Constituciones de 1968 tratan de iluminar un poco el campo por medio de su famoso artículo 121 sobre la *Familia de María,* a la que define así: "Conjunto de asociaciones cuyos miembros viven en el marco de su propia vocación la consagración apostólica a María inspirada en la espiritualidad marianista".

No cabe la menor duda de que se va gestando ya un nuevo concepto de FM que se va a ir desarrollando poco a poco. Es interesante notar que se habla de personas con una vocación propia, incluyendo a los seglares. Es decir que el proyecto es ambicioso. Apunta a la mayoría de edad y por tanto a una cierta estabilidad en el compromiso. Como elemento de identificación se hace referencia explícita a la consagración apostólica a María y no de cualquier consagración, sino tal y como se entiende dentro de la tradición espiritual marianista.

Comienza una cierta clarificación de ideas con una terminología cada vez menos ambigua y más precisa. Sin embargo resulta evidente que todavía esa concepción de *Familia de María* es un tanto vaporosa. Adolece de imprecisiones notables, tal vez intencionadas, porque quizá no había llegado el momento de poder concretar más. Pero lo que sí está claro es que de este artículo 121 no se adivina todavía un concepto orgánico de la *Familia de María,* ya que el denominador común que une a los diversos miembros es tan sólo una cierta inspiración en la espiritualidad marianista, pero no aparecen para nada vínculos que permitan alcanzar objetivos o metas comunes, ni quién define o garantiza esa cierta inspiración. Era todavía prematuro y había que esperar que madurase más lo que se había sembrado como fruto del esfuerzo conciliar del Vaticano II. Harían falta todavía varios Capítulos generales...

En resumen se podría decir que ya entonces se perfila una cierta adultez del laicado dentro de la Familia de María, en el interior de la cual se organiza independientemente sin más relación que una cortés *coexistencia,* pero sin más vértice de conjunción que la pretendida referencia genérica a la espiritualidad marianista, tampoco muy definida por entonces. Lo cierto es que todavía nada se dice, ni se sugiere respecto de un quehacer común ni de una cierta interacción mutua ni de opciones preferenciales al respecto por parte de la Compañía de María.

3.2 *La voz del Concilio* Mucho se ha escrito, a la luz del Vaticano II, sobre el carisma propio de cada congregación, así como sobre la necesidad de volver a los orígenes para redescubrir la inspiración fundamental con mayor nitidez, despojándola de impurezas que la desvirtúan.

La Compañía de María dócil a las directrices conciliares, no ha sido una excepción a este último respecto ni podía serlo. Pero ha ido más lejos. Impulsados por aquella primavera eclesial los marianistas no se contentaron con *revisar* volver a mirar intelectualmente su carisma fundacional. Reelaboraron y clasificaron el concepto mismo del carisma propio transformando paralelamente las estructuras de la Compañía que así lo requerían[11]. Más arriba quedó establecido cómo no hay verdadero carisma sin estructuras, y cómo unas estructuras sin carisma asfixian o deforman.

Conscientes los marianistas de que su carisma no les pertenece y de que antes que a ellos ha sido dado a la Iglesia como verdadero don[12], y de que ellos son solamente sus custodios para desarrollarlo y difundirlo[13], han sido los Capítulos generales y otras instancias intermedias las que pacientemente lo han ido redescubriendo y modelando[14].

El hallazgo no ha sido casual. Siguiendo las huellas chaminadianas con su lógica de hechos dichos y escritos, así como la propia historia congregacional con sus altos y sus bajos los marianistas alcanzaron lo que al respecto pretendía "el último documento conciliar"[15]. A través de un lento y paciente proceso de discernimiento y purificación se ha alumbrado un documento excepcional: el capítulo I del libro II de la RV. En él se definen y describen la naturaleza, los medios y los objetivos de la FM, concebida ya de forma renovada a la luz de aquel *Nova bella elegit Dominus,* tan querido al venerable padre Chaminade.

Concluyendo: ha habido un *salto conceptual,* y no solamente cuantitativo, en la nueva comprensión de la FM, tal como la concibe la RV de 1983. Cómo se ha llegado hasta aquí no es posible detallarlo ahora, pero sin duda el lector interesado puede acudir con fruto a trabajos que abordan el tema de forma satisfactoria[16]. Sin perjuicio de ello, se dedican a continuación unas líneas que permitan comprender mejor lo que ha sucedido estos últimos años que han precedido a la RV actual.

3.3 *En actitud de búsqueda* La semilla del impulso conciliar comienza a germinar siquiera tímida pero decididamente. Valga como muestra la reflexión de un Capítulo provincial: "El secreto para comprender la mente del padre Chaminade sobre esta acción apostólica verdaderamente universal está no en tratar de aplicar esta idea a la Compañía de María *aisladamente,* sino en aplicarla *a su obra completa,* es decir: a toda esa red de fundaciones que de ella dependen y sus ilimitadas posibilidades de colaboración"[17].

Comienza a aparecer ya una comprensión globalizante de la intuición pastoral del padre Fundador respecto de lo que hoy se llama al fin FM: "esa red de fundaciones con ilimitadas posibilidades de colaboración".

El texto constitucional de 1968 será, en lo que a Familia de María se refiere, el último eslabón de una concepción todavía un tanto anónima e invertebrada, pero tuvo el mérito inmenso de abrir camino a nuevas rutas[18].

Pero dado que donde hay relaciones surge el derecho, es natural que se hicieran entonces algunos interrogantes tales como ¿qué tipo de relación une a "esa red de comunidades" que se inspiran en el padre Chaminade? ¿Qué clase de vínculo une a los religiosos con los laicos que tratan de vivir el carisma chaminadiano en el mundo? Etc. Una respuesta precisa y definitiva está todavía pendiente.

3.3.1 Es en este clima de "aggiornamento" cuando, al comienzo de la década de los 70, se realiza una investigación oportuna19. Fue un trabajo científico que intentó dar respuesta a esos interrogantes recién mencionados. He aquí brevemente algunas de *sus conclusiones* más pertinentes:

a) "El Estado*,* como grupo selecto nacido de la Congregación de Burdeos, tuvo como fin inmediato servir a la misma Congregación[20] como fermento de la masa[21].

b) La *Compañía de María* es una institución religiosa nacida de la Congregación de Burdeos, para prolongar en el tiempo y en el espacio la obra del padre Chaminade[22].

c) Teniendo como fin específico la asistencia espiritual a la Congregación, todas las demás obras que realiza se consideran medios que se justifican en cuanto conducen a ese fin: formar y mantener la Congregación de la que y para la que nació, como semillero multiplicador de cristianos[23].

d) Por el origen y el destino común de la Compañía de María y de la Congregación de Hijas de María Inmaculada, se deduce la *unidad formal* de ambas instituciones de modo que lo que se diga de una vale para la otra y viceversa[24].

e) Que el deber que pesa sobre la Compañía de María y por ende sobre las FMI de asistir debidamente a la Congregación de laicos no es rescindible, ni unilateral ni bilateralmente, ya que por voluntad fundacional su ejercicio no ha sido dejado a la libre voluntad de las partes. Violar este derecho "constitucional" equivaldría a destruir la propia razón de ser de la Familia marianista como conjunto[25].

f) Que tal era la idea que se propuso el venerable padre Guillermo José Chaminade al crear "el hombre que no muere" como medio de prolongar su misión en el tiempo[26].

g) Por su misma naturaleza origen fin y por efecto mismo de su universalidad; la Compañía de María ha de realizar su trabajo apostólico inmersa en la Familia marianista *estrechamente relacionada* con sus diversas organizaciones y de forma especial con la Congregación[27].

h) Que el mismo concepto de Familia de María ya entonces había experimentado una evolución sintomática en el sentido de no ser un mosaico de grupos sino un organismo vivo dinámico con mutua interacción[28].

i) Se aprecia una cierta superación del centralismo de los religiosos[29].

j) A la luz de éstas y otras conclusiones, se deduce que el tipo de vinculación deseado por el Padre Fundador entre los diversos miembros de la Familia de María anterior a la actual FM no es de subordinación, sino el de unas relaciones de cooperación[30].

3.4 Década de los 80...: Cuándo, cómo y por qué llega a madurar este nuevo concepto de FM no resulta fácil precisarlo en el tiempo ni en el espacio. Pero se fue gestando en la medida que una serie de opciones pastorales, decisiones administrativas y esfuerzos científicos convergentes permitieron ir pergeñando lo que hoy es ya una realidad consolidada en la RV.

Tal vez el momento clave se da justamente cuando la SM descubre vitalmente que se comprende mejor a sí misma cuando deja de ser "el centro" de la FM, para reubicarse como parte de un todo más amplio, pero como parte de un conjunto al cual es fundamental su aporte: quizá como *primus inter pares.*

Lo cierto e importante es que hoy en la RV, la SM se reconoce como parte de un conjunto que felizmente "la supera", en el sentido de no tener que serlo o hacerlo todo. Gracias a este punto de vista nuevo, los religiosos se identifican como portadores de un carisma eclesial que da sentido tanto a su ser eclesial como a su que hacer pastoral.

En la realidad actual de la FM se constata el establecimiento progresivo de unas relaciones más adultas entre todos sus diferentes miembros. Se da un redescubrimiento feliz: en el interior de la FM, tanto las respectivas vocaciones como las diferentes misiones aparecen como complementarias y por tanto inseparables.

Como se sabe el padre Chaminade nunca usó la expresión FM ni siquiera el término aislado de "marianista" pero es lícito sostener que este concepto (o el de Familia de María así comprendida) es genuinamente chaminadiano.

4 La Familia marianista en la Regla de Vida, hoy

4.1 *Postulados clave de la nueva Regla de Vida* Los textos que se citan a continuación pertenecen al libro II de la RV, que comienza así:

"Capítulo I: la Compañía de María en la Familia marianista. Nuestras relaciones con los otros grupos de la Familia marianista"[31]

La RV toma una actitud decidida: resitúa con realismo y responsabilidad a la SM como parte integrante e integradora[32] de un todo orgánico y por tanto mayor que ella. Eso sostiene cuando titula el primer capítulo del libro segundo: "La Compañía de María

en la Familia marianista". Esta postura es fruto del reconocimiento respetuoso y maduro de esa otra realidad que constituyen los diversos grupos de la FM. Esta nueva actitud es tan importante para el legislador que inmediatamente destaca un subtítulo significativo: "Nuestras relaciones con los otros grupos de la FM". Deja bien en claro que no se pueden ignorar ni coexistir aisladamente. La dinámica de estas relaciones las precisa la RV en el articulado que sigue.

4.1.1 *Una afirmación incuestionable: el artículo 1.1* Se proclama sin ambages cuál fue "*una* de las razones más importantes para fundar la Compañía de María y el instituto de Hijas de María Inmaculada". Parece que en ninguna otra parte de la RV se señalan con tanta fuerza las otras posibles razones fundacionales. Los otros artículos completan e iluminan el 1.1. Es licito por tanto deducir que ésta y no otra fue la causa principal aunque no exclusiva de la fundación. Importa ser muy claros al respecto: por tratarse de un punto esencial de carácter fundacional queda fuera de discusión la voluntad del padre Chaminade[33] (cf RV en aquellos artículos que complementan al 1.1: 1.2; 1.3; 5.1; 5.4; 5.6). Este artículo 1.1 que comentamos debe ser interpretado no sólo a la luz de los recién señalados, sino también en el contexto de todo el capítulo en que va inserto.

Una adecuada lectura de todos ellos en clave chaminadiana puede permitir extraer con facilidad algunas consecuencias obvias tanto a nivel personal como colectivo.

En efecto, "asegurar la existencia y desarrollo" de esas comunidades de cristianos comprometidos con su Iglesia desde el carisma marianista va a exigir no sólo un serio acompañamiento de personas y comunidades sino también una actitud nueva para dedicar religiosos en número considerable y con una adecuada preparación y disponibilidad efectiva.

No sin razón escribía el padre Chaminade sobre la *necesidad de estar dispuestos a rectificar* todas las ideas que no estuvieran de acuerdo con el fin fundacional, siendo éste y no otro[34] el hilo conductor de la Compañía[35]. Lo mismo dice a las FMI[36], amonestándolas para no caer en la fácil tentación de la "suplencia"[37], causa de tantas desvirtuaciones del carisma

original como atestigua la historia de las órdenes y congregaciones religiosas.

4.1.2 *Una tarea insoslayable: el artículo 1.3* "Como marianistas tenemos la obligación de propagar y fortalecer la Familia marianista".

A la luz de este su primer párrafo, queda establecida la obligación de la Compañía de María de trabajar para que surjan comunidades conscientemente comprometidas con el espíritu marianista. Dice así textualmente: "Trabajamos para que surjan comunidades conscientemente comprometidas a vivir el espíritu marianista".

Es cierto que la RV no propone un método concreto (del que se hablará más abajo), pero sí dice que esto se logra trabajando. Con este término no se alude sólo a la necesidad de esfuerzo creatividad y organización sino que sobre todo se requiere dedicación. Sólo un cultivo paciente y sistemático de la fe en los laicos hará posible que aflore de forma consciente el carisma marianista. Y añade: "Les ofrecemos nuestros servicios y ministerios alentando sus características propias y autonomía".

La Compañía de María que es experta en educación sabe que la humanización más integral es formar en la fe sobre todo a aquellos que, además de necesitarlo lo pueden pedir con fundado derecho. Por ello la RV pide que cada hermano ofrezca su ministerio como verdadero maestro del "único necesario". La dirección espiritual a la que el padre Chaminade dedicó tantísimas horas es un espacio privilegiado para sembrar cultivar fortalecer y hacer fecundo el carisma marianista en los laicos. Preparar verdaderos *maestros* de vida espiritual puede ser una consecuencia y obligación colateral de la Compañía de María a estos efectos.

Este art 1.3 termina con una sorprendente recomendación: que los religiosos animen a los laicos para que adquieran su propia personalidad y características y junto con ello su justa autonomía. Una mirada superficial podría dar la impresión de ser paradójica la recomendación. Nada más lejos de la mente chaminadiana, pues lo que se pretende es que surja esa red de comunidades... con todos los cuidados

adicionales que conlleva: personales y grupales de estructura y de espíritu propiamente.

Que esto es así lo prueban estas líneas del Fundador hombre curtido en medio de los conflictos surgidos dentro y fuera de las mismas comunidades: "La experiencia nos ha hecho comprender que para un director de Congregación hoy hablaríamos de asesor o animador- hace falta mucho más que no se ha dicho todavía: *hace falta un hombre que no muera,* es decir, una sociedad de hombres consagrados a Dios *para dedicarse a* esta Obra... por la que se transmita de unos a otros *el mismo espíritu y los mismos medios.* Esta es la finalidad con la que nació la Compañía de María[38].

Transmitir el mismo 'espíritu con los mismos medios...: he aquí el desafío sugestivo que no elude la actual RV.

4.1.3 *El medio preferido: artículo 5.6* "El medio preferido para difundir nuestro carisma es establecer y desarrollar comunidades seglares de la Familia marianista..."

Una lectura atenta de este artículo a la luz de los que le preceden, y de forma especial de los nn 1.2 y 1.3, lleva de la mano a la conclusión evidente de que el medio preferido y establecido por la RV para transmitir el carisma propio no es otro que el de "establecer y desarrollar comunidades seglares de la Familia marianista".

Adviértase, sin embargo, que aunque la RV habla de "nuestro carisma" no es valga la expresión "propiedad privada" en el sentido peyorativo del término. Como toda propiedad, tiene una "hipoteca social", tanto más fuerte en este caso cuanto que el carisma según advierte el nuevo Código de Derecho Canónico es más bien "un don de Dios a su Pueblo"[39] del cual la Compañía de María deberá responder ante Dios y ante su Iglesia, por ser sólo como su depositaria provisional..."

Por tanto, los marianistas sólo acuden a otros medios diferentes del preferido por la RV por causas serias para no arriesgar temerariamente el don recibido. La fidelidad al carisma confiado así lo exige[40].

4.1.4 *Una conclusión* A la luz de lo expuesto, está de más afirmar que siendo objetivo fundamental de la Compañía de María la formación en la fe[41], todo lo que haga

tiene que tender directa o indirectamente a esta finalidad[42], difundiendo precisamente el carisma que Dios por medio de la Iglesia le ha confiado para que lo entregue como don suyo a su Pueblo[43].

De esto se desprende la obvia responsabilidad de la Compañía de María de elaborar un método propio, adaptado a los tiempos y fiel a los orígenes, que identifique tanto a las personas como a las Comunidades y Grupos de la FM[44].

4.2 *Metodología* La tarea que la Iglesia ha confiado a la SM es la de asistir a María en su misión de *formar en la fe* a una multitud de hermanos para su Hijo Primogénito[45]. Para ello se requieren algunas técnicas elementales que faciliten esta labor y promuevan la propia identidad. Por esto se propone:

4.2.1 Elaborar un método Marianista de Formación en la fe Aprovechando lo que al respecto ya se ha ensayado en algunas provincias de la SM, proponiendo quizá por medio de un Capítulo general una metodología válida para todos los miembros de la FM y capaz de adaptarse a todos los lugares personas y situaciones. "Un mismo espíritu con unos mismos medios" pedía el padre Chaminade[46].

4.2.1.1 *Sus características 1) Pedagógico:* fácil de aprender y de transmitir. Que personalice: a cada grupo de la FM y garantice su autonomía (RV 1.3).

2) Universal: adaptable a todos los países, capaz de servir a organizaciones laicales que superen los límites diocesanos o nacionales[47].

4.2.1.2 *Niveles de aplicación en la SM a*) En la formación inicial[48] por el estudio adecuado del mismo. b) En la preparación para los diversos ministerios de la SM[49]: profundizando en lo anterior, aplicándolo en la práctica. c) En la formación permanente: haciendo una relectura crítica de la propia experiencia a la luz de los escritos del padre Fundador y la tradición marianista[50].

4.2.2 *Fidelidad al método* El haber cedido a la sutil tentación de asumir obras por razones de suplencia ha desvirtuado a personas e instituciones[51]. La Compañía de María y cada uno de los religiosos, fieles al Método de Vida espiritual, practican el discernimiento personal y grupal.

4.2.3 *Educar conciencias* Siguiendo el ejemplo del padre Fundador, y los pasos del Método, los religiosos marianistas, expertos en educación, ofrecen a los laicos este ministerio que requiere ciencia experiencia y dedicación.

El ejercicio activo de la dirección espiritual parte importante del *Método de formación en la fe* constituye la ciencia de las ciencias: conducir a la plena conformidad con Cristo.

En consecuencia la Compañía de María ofrece al mundo *Maestros en la Fe,* capaces de formar criterios y actitudes cristianas en sus discípulos a través de esta educación personalizada y exigente para ambas partes.

4.3 *Intensificar los lazos con la familia marianista* En la RV (arts 1.2 y 5.6) se contiene un precepto claro e incuestionable. Comprenderlo bien o desvirtuarlo puede equivaler a encontrar o no "una de las razones más importantes de nuestra fundación". Es algo tan fundamental que pone en juego la propia identidad.

La RV invita a un qué muy concreto, sin decir el cómo. Para esto último confía y cuenta con la iniciativa creadora de cada momento. Abocándonos al qué, se podría sintetizar en cuatro posiciones lo que la RV dispone a tal efecto:

a) En la misma medida en que los religiosos se unen al resto de la FM, se hacen cada vez más conscientes de su mutua complementariedad. Es decir: colaboración equivale a crecer en identidad y fecundidad mientras que la separación llevaría a la esterilidad y a la pérdida de identidad.

b) Bien entrelazados los diversos grupos de la FM enriquecen a la Iglesia, ofreciéndole un trabajo de equipo bien conjuntado[52].

c) De modo especial, la SM debe cuidar estos lazos con la congregación de Hijas de María Inmaculada[53].

d) Los religiosos deben dedicarse a establecer y desarrollar esa red de comunidades conscientemente comprometidas con el espíritu marianista[54]. Por tanto, no cualquier grupo animado por un religioso es marianista por ese mismo hecho. Se requiere que los laicos quieran serlo también.

4.3.1 *Principios básicos* Vista la voluntad del legislador en este aspecto, se pueden colegir, al menos, cuatro principios evidentes.

1) Para la RV, la unión con y entre los diferentes grupos de la FM es y supone una garantía de identidad.

2) La FM ha sido concebida como conjunto, no aisladamente. Aunque su gestación cronológica no lo fuera, sí converge cada uno de sus miembros en el quehacer pastoral legado por el padre Fundador.

3) El carisma confiado a los marianistas se hace real y efectivo en la misma medida en que dan al mundo el espectáculo de un pueblo de santos -pueblo de hombres y mujeres de todos los estados de vida, clase y condición y viven radicalmente el evangelio desde su propia realidad.

4) La identidad marianista de los grupos o comunidades exige un largo proceso de decantación hasta llegar a ese compromiso consciente y serio exigido por la RV. Pretender otra cosa al respecto haría peligrar de devaluación "lo" marianista.

Por tanto, es claro que no pertenecen a la FM: a) Aquellos que no tienen por objeto formarse y vivir de la fe. b) Aquellos que no se proponen ser multiplicadores de cristianos. c) Aquellos que no sienten la necesidad de vivir la fe de forma organizada y por tanto vinculada de alguna manera con el resto de la FM.

El desafío histórico que asume hoy la Compañía de María, a instancias de la RV, es tratar de definir la tipología de sus relaciones con el resto de la FM así como el talante de las mismas que debe identificar y guiar estas relaciones mutuas. En esta labor no se parte de cero. Existen ya algunas pistas y caminos, que deberán ser tal vez más explícitas.

4.3.2 *Cómo intensificar lazos SM-FM* Según dispone la RV (arts 1.2 y 5.6), en sintonía con el camino ya recorrido por la misma Compañía de María[55], así como con lo que quedó sugerido más arriba[56], aparece establecido ya como condición previa un estilo propio: el *Espíritu de familia* (cf esta voz).

El *Espíritu de familia* desde la perspectiva que aquí nos interesa debe presidir todas las relaciones al interior de la FM. Más aún: dado que el *Espíritu de familia* no sólo forma parte integrante del carisma, sino también integradora, por lo que

su presencia se hace imprescindible haciendo posible lo deseable.

El rol que cumple en esta delicada función es propiciar un ambiente; el *Espíritu de familia* es una peculiar presencia del Espíritu Santo que posibilita a los diversos grupos marianistas sentirse unidos como *miembros de una sola familia, con una única vocación y un mismo fin,* librándoles de caer en "autonomías" disolventes del conjunto.

Las relaciones entre los diversos grupos de la FM son comparables, de alguna manera al matrimonio en cuanto expresión máxima de amistad y unidad de destino. Pues bien así como en todo matrimonio existe una dimensión jurídica que no lo agota pero sin la cual no quedarían suficientemente garantizadas ni clasificadas la dignidad y los derechos de cada una de las partes contrayentes, de la misma manera en el interior de la FM tienen que regularse y reconocerse unos derechos mínimos básicos y mutuamente exigibles. A nadie se le escapa que tanto en el presunto matrimonio como en la misma FM, quedarse en esto sería absurdo además de insuficiente pero que gracias a esta claridad conceptual y relacional *todos pueden ir mucho más allá.*

Las relaciones entre los diversos miembros y grupos de la FM por ser obra del Espíritu Santo en cuanto autor verdadero del crisma que les une y da vida, les permite realizar cuantos esfuerzos y tareas deban emprender conjunta y organizadamente para "formar en la fe a una multitud de hermanos".

Por vez primera, la RV ha establecido con rigor jurídico no sólo las obligaciones de la Compañía de María respecto a los laicos, sino que ha querido reconocer también el inexorable derecho de los laicos a ser asistidos por los religiosos en cuanto tales formadores en la fe (Libro II, caps I y v) en justa reciprocidad.

4.33 *Algunas precisiones prácticas*

Si un buen método se termina convirtiendo en contenido la metodología aplicable a la FM para mejorar la calidad de los lazos que ligan a sus respectivos miembros, es algo importante. Deberían conducir al reconocimiento teórico-práctico del hecho supra-individual que constituye.

Para ello se precisa que:

1) Haya un mutuo reconocimiento de los deberes que se reconocen todas las partes entre sí, con manifestación clara de la voluntad de asumirlos.

Esto comporta fijar instancias de evaluación periódicas.

2) Que los religiosos legislen a diferentes niveles. Capítulos generales, Administración general y provinciales a fin de desarrollar y precisar en particular lo que en general declara y exige la RV en este punto.

3) Que a este efecto conviene deslindar áreas y zonas donde quede claro:

a) Qué actividades son privativas de cada estamento (vgr, desde la celebración de los sacramentos hasta la participación política partidista...).

b) Qué otras son de carácter *mixto,* y por tanto hay que concordar para repartir responsabilidades y compartir decisiones.

c) En qué forma y medida pueden contar los laicos que participan en esa red de comunidades que se comprometen a vivir conscientemente el espíritu del padre Chaminade con la *disponibilidad* de los religiosos para los diversos ministerios que ello implica: precisar incluso tiempos, lugares etc.

d) La política vocacional conjunta, para una mejor complementaridad.

e) Los pasos a dar en la medida que los diversos Movimientos o Fraternidades superan los límites nacionales y caminen a una federación internacional de los mismos, con elementos mínimos comunes.

4) Que, fieles a los signos de los tiempos, se prevea un paso audaz y definitivo: ir a la creación de un gobierno pastoral conjunto de toda la FM, con representación real de sus diferentes integrantes[57].

He aquí una representación tentativa de este organigrama de la FM del futuro, como "tercer paso":

No estaría de más preguntarse si acaso el art 7.27 de la RV no admitiría una interpretación analógica *ad casum.*

5) Cuestionarse si la puerta que ha quedado abierta por el nuevo Código de Derecho Canónico de 1983 (libro II, parte I, título V: cáns 298 y ss) no será quizá una llamada del Espíritu para que la *familia marianista* como tal se convierta canónica y realmente en lo que hoy se conoce por *movimiento eclesial,* respondiendo así a su más genuina vocación chaminadiana.

4.4 *La familia marianista constructora de la comunidad educativa* Las escuelas y colegios de la Compañía de María serán auténticas comunidades educativas y evangelizadoras en la medida en que sus numerosos colaboladores laicos vivan el espíritu marianista según el método *ad hoc.* Entonces la escuela será un espacio privilegiado de encuentro entre *fe y cultura*[58] *y* se disipará el posible conflicto entre la tradición escolar de la SM, y la orientación específica que la RV ha pedido a los religiosos en cuanto a las comunidades de laicos. Estos profesores administrativos y educadores de todo nivel serán los cristianos que además por profesión podrán multiplicar carismáticamente los verdaderos cristianos... en y desde su vivencia de la fe en la FM, debidamente acompañados por los religiosos.

En efecto, cuando la RV dice "formar colaboradores seglares[59] no lo señala por un oportunismo del momento escasez de vocaciones sino por una razón teológica y pastoral más profunda. Así, "toda escuela *dirigida* por la SM se propone llegar a ser una auténtica comunidad" (ib), razón por la cual tanto "los profesores como los padres y alumnos trabajan juntos se enriquecen mutuamente y se ayudan unos a otros a progresar como cristianos" (ib). Se subraya el término dirigir, porque son los religiosos los que van por delante en la animación pastoral de las obras que la Compañía les confía. Y van delante, no tanto por hacer "más" que los otros, sino por priorizar a los padres y educadores para llegar por medio de ellos a los alumnos. Resulta más que evidente la convergencia entre la opción preferencial impuesta por la RV a la Compañía respecto de los laicos de la FM en cuanto misionera en el mundo de la cultura y esa otra invitación a integrar dinámica y auténticamente los estamentos de la vida escolar como zona de misión en el espacio cultural.

Una visión coherente evita que la educación se convierta en una fuente de dispersión de energías evangelizadoras. La intuición chaminadiana del *deber ser* de la presencia marianista en una obra

educativa consiste en hacer de ella un trampolín privilegiado de la FM para insertarse en el corazón del mundo como hombres de Iglesia y de esa manera llevar el mundo al corazón de la Iglesia.

Esto es lo que pretende la RV cuando dice que los marianistas cumplen su misión no sólo por la enseñanza de la religión y la formación cristiana, sino también por la *calidad profesional y por el carácter cristiano* de toda su enseñanza[60].

5 Un voto revaluado

De alguna manera, una nueva RV exige y promueve una también nueva Compañía de María diferente de la anterior. El cambio ha de ser lógicamente vital pero ya se ha dado un paso novedoso e importante al haberse concretado de manera más precisa quizá que nunca algunas de las obligaciones inherentes a nuestro voto de estabilidad.

La RV pide al religioso que, en virtud del voto de estabilidad, se "consagre a formar a otros en la fe y especialmente a desarrollar a la Familia Marianista"[61] *per modum unius.*

Pero va más allá el texto constitucional. Imparte una directiva apremiante incompatible con ambigüedades generalidades o identificaciones. Exhorta a "los miembros de la Compañía a aprovechar todos los medios y todas la oportunidades para propagar nuestro carisma[62], precisando en seguida en su afán por no dejar espacio a resquicios legales ni a equívocos que justamente *"el medio preferido* para difundir nuestro carisma es establecer y desarrollar comunidades seglares de la Familia marianista"[63]. No se trata de cualquier sugerencia optativa o devocional. La RV pide claramente a la SM en general, y a cada uno de los religiosos en particular, que asuman tres actitudes fundamentales en este tema:

1) *Difundir el carisma* "don de Dios a su pueblo" aprovechando todas las oportunidades y todos los medios (art 5.4).

2) Que se haga preferentemente "estableciendo y desarrollando comunidades seglares de la Familia marianista (art 5.6), consagrando sus energías a formar a otros en la fe y especialmente *a desarrollar la Familia marianista"* (art 1.5).

3) Que se colabore para "crear una red de comunidades de fe... y se formen en nuestra espiritualidad y en nuestro *método* apostólico" (art 5.6).

A la luz de esta triple declaración de voluntad del legislador queda claro que el voto de estabilidad cobra una dinámica concreta y muy atrayente a la vez, que lo hace capaz de seducir voluntades jóvenes generosas y tenaces. En adelante el voto de estabilidad tiene objeto propio y campo de acción específico en el combate contra la ignorancia religiosa y la peor de sus secuelas: la indiferencia.

La RV permite recrear una SM capaz de ofrecer un servicio de validez universal a través del carisma confiado y ofrecido al Pueblo de Dios en comunión con toda la Familia marianista.

6 Perspectivas y desafíos

Quizá ha llegado la hora de la acción sustentada por la esperanza cierta de frutos buenos y abundantes si va guiada por los criterios chaminadianos al respecto. Las confortables perspectivas deben animar a enfrentar los difíciles desafíos pendientes.

6.1 *Perspectivas* a) Una mayor *identidad* como religiosos y como marianistas[64] al asumir el rol específico e irreemplazable para el que fueron fundados; b) Una *mayor calidad de vida religiosa,* y por tanto un mejor índice de *perseverancia,* al sentirse los jóvenes comprometidos por el voto de estabilidad en un dinamismo creativo[65]; c) Una poderosa atracción de *nuevas vocaciones,* nacidas y maduradas en el seno de la misma FM, con la garantía de haber experimentado en ellos mismos la dimensión misionera del carisma, del que son fruto[66]; d) Una *expresión* cuantitativa y cualitativa de la Familia Marianista que se siente llamada a ofrecer genuinamente al mundo "el espíritu de María, como don de Dios a su pueblo"[67], honrándola y hablando con gozo de su misión[68], y aprovechando para ello todos los medios y oportunidades[69]; e) Una *superación* de las tendencias alienantes en la devoción de María, desprestigiada a veces por devotos integristas, dualistas y reductores. La FM sabe unir de forma admirable su carisma mariano al trabajo por la Paz y la Justicia, desde una óptica evangélica[70], luchando junto a los pobres que se esfuerzan por conquistar su dignidad y libertad, en la línea del *Magnificat*[71].

6.2 *Desafíos* a) En *zonas no cristianas:* la presencia de la FM con integrantes incluso no creyentes pero con valores afines puede significar[72] una contribución definitiva para la implantación de la fe, en aquellos países y culturas herméticas hasta hoy *al Evangelio*[73]*.* b) En las *Iglesias jóvenes:* la implantación de la FM asegura de forma provilegiada una evangelización estable, ya sea trabajando en la formación de apóstoles laicos, o promoviendo vocaciones religiosas autóctonas[74] y laicales[75]. c) Ser *elemento de comunión* entre todas las fuerzas vivas de la Iglesia laical, engarzando su acción con otros movimientos laicales[76].

En efecto, en el campo de la educación no escolarizada puede encontrar la SM "experta en educación"[77] un espacio oportuno para enriquecer el medio con sus talentos. Unida a otros grupos de Iglesia se podrá enfrentar con posibilidades de éxito un campo tan decisivo como de difícil acceso. Sólo una pastoral de conjunto *sistemática y disciplinada,* puede lograr los objetivos. Y esto es algo que conoce y vive desde sus comienzos la SM.

En un mundo en el que sólo el 16,5 % es católico y escasean los agentes pastorales, la FM puede aportar un modelo significativo en la construcción del Reino de Dios realizando a la vez un aporte significante.

7 Conclusiones males

El venerable padre Guillermo José Chaminade no sólo fue original en la intuición que le llevó a dar a luz a la Compañía de María en particular sino que también se adelantó a su tiempo en lo que hoy llamamos movimientos eclesiales, entre los cuales cabe perfectamente la familia marianista. Así es dado que los movimientos eclesiales son una como federación carismática de fuerzas cristianas laicales y religiosas unidas para poder evangelizar y servir mejor al mundo de hoy. Por tanto la FM posee por voluntad chaminadiana esa misma naturaleza destino y vocación. Por ello, la misma SM se identifica mejor a sí misma cuando se sitúa como parte de un todo llamado FM.

Los cambios que exige la RV forman parte de ese otro fenómeno general verdadero signo de los tiempos conciliares, descritos como "cambios rápidos, profundos permanentes y cualitativos".

Lo que la RV pide a la SM respecto a la FM supone un cambio tal que exige hacer posible no sólo la sobre-vivencia del "hombre que no muere", sino su verdadera expansión en una multiplicadora y renovada juventud. Por supuesto que estos cambios permanentes que debe ir realizando la SM para ser fiel al principio chaminadiano de "adaptación" (o, diríamos mejor, encarnación), no pretenden ignorar la propia historia, sino hacerlos justamente a partir de ella misma pulida e interpretada para convertirla en *tradición aggiornada.*

El voto de estabilidad se ha enriquecido de modo singular gracias entre otras cosas a la concreción atractiva y creadora de sus exigencias pastorales. Al mismo tiempo pierde su carácter "repetitivo" de permanencia a perpetuidad ya garantizado esto por la profesión perpetua garantizando, en lo que a la FM se refiere, no sólo la introducción de los cambios efectivos y la estabilidad de los mismos sino también y sobre todo un gran estímulo operativo. Este atractivo le viene por ser un voto mariano, que además de dar a los religiosos una identidad original y singular les posibilita reorientar su misma actividad pastoral dé forma convergente con un método propio que les propone metas especificas comunes.

Queda todavía una tarea pendiente: elaborar un método propio de formación en la fe con validez universal no sólo para la FM para ofertarlo a toda la Iglesia y establecer un nuevo tipo de relaciones entre los diferentes miembros de la *FM,* relaciones que deben ser definidas partiendo de la vida misma iluminada por el carisma chaminadiano, de dar soluciones nuevas a problemas nuevos: *Nova bella elegit Dominus!*

En fin: si los religiosos logran "aprovechar todas las oportunidades y emplean todos los medios para difundir su carisma" (RV 5.4), harán no sólo un gran regalo al Pueblo de Dios, sino que encontrarán ubicados en el mismo con una identidad hasta hoy quizá desconocida.

Francisco J. García de Vinuesa SM

Familia marianista (- Acción apostólica, Carisma, Comunidad marianista, Educación, Misión, Participación, Regla de Vida, Vocación)

[1] J. B. ARMBRUSTER, *Itinerario espiritual de nuestro padre Fundador;* Ediciones SM, Madrid 1969, pág 38

[2] EM, t II, n 391.

[3] Carta alocución de 12.

[4] EM, t II, n 19.

[5] ¿Carisma o institución? Debatir supuestas incompatibilidades entre ambos conceptos es no plantear bien el problema. El padre Chaminade mostró que una parte específica de su carisma de fundador pasó precisamente por instituciones tan inéditas entonces como singulares hoy, donde es posible la "unión sin confusión" de grupos y personas bien diferentes.

[6] Compárese a este efecto el gráfico superior con el que sigue más abajo y se podrá ver con facilidad el nuevo giro que ha impreso la RV a la Compañía de María, como parte integrante de la Familia Marianista.

[7] Cf infra (4.2.4).

[8] Por su enorme importancia, este documento viene íntegramente recogido en la RV, al término del libro II, con el título: "Breve explicación del propósito que ha tenido el autor de las Constituciones del Instituto de Hijas de María y de las de la Compañía de María".

[9] "Modificadas por rescripto de 12 de diciembre de 1922.

[10] Circular n 11 del padre Hoffer, pág 7 de la edición española: 19-III-60.

[11] Cf (págs 5 y ss) de la RV (edición española): Presentación de la RV a los Religiosos, hecha por el Superior general el 12-X-1983.

[12] Canon 575 del Código de Derecho Canónico vigente.

[13] Cánones 576 y 577 del Código de Derecho Canónico.

[14] La RV, aprobada por decreto de la Congregación de Religiosos el 29 de junio de 1983, de alguna manera lo garantiza en este sentido.

[15] Así ha llamado repetidamente el papa Juan Pablo II al Código de Derecho Canónico: cf Alocución de 21-XI-1983; también L'0s*servatore Romano* del 26-I-84 y de 27-I-84... etc.)

[16] Entre otras: *La pensée d'un Fondateur sur l'action apostolique de ses disciples*, padre J. VERRIER, Friburgo 1959; *Expansión de la Familia de María*, Pablo J. HOFFER, Circular n 11, de 19 de marzo de 1960; *La Congregation mariale de M. Chaminade*, padre J. VERRIER, Ocho volúmenes policopiados, Friburgo 1965; *Historia de las Constituciones*, Ed SM, 1967; padre Jean C. DELAS.

[17] Circular n 1 del Oficio de Celo de la Provincia de Madrid, sept 1968, apart III, B) n 20. (*El subrayado es nuestro*.)

[18] *Análisis histórico de la Regla*: t II del *Espíritu de Nuestra Fundación*, págs 396 a 418.

[19] *Relaciones de la Compañía de María y de la Congregación-Estado, según los escritos de G. J. Chaminade*, Madrid 1970, Ed SM, 322 páginas. Existe una versión inglesa resumida por Marianist Resources Commission (253 páginas), 1223 Mary Hurst Drive, Kirkwood, Missouri 63122. Document n 21, January 1977.

[20] Léase en adelante *Fraternidades o Movimientos*, donde se diga Congregación, ya que aquéllas son las herederas del espíritu de la de Burdeos.

[21] *Relaciones de la Compañía de María y de la Congregación*..., o.c. págs 156 y 157.

[22] *O.c.*, pág 218.

[23] *O.c.*, ibídem

[24] *O.c.* págs 160. y ss.

[25] Pág 174.

[26] *O.c.*, ibídem.

[27] *O. c.*, pág 218.

[28] *O.c.*, pág 220.

[29] *O.c.*, pág 223.

[30] *O.c.*, ibídem.

[31] Recordamos lo dicho más arriba (en 3.4.4) referente a que cuanto se diga de la Compañía de María es igualmente aplicable a las FMI. Una prueba más de la unidad formal de ambas instituciones es el paralelismo de sus respectivas Reglas de Vida. Así por ejemplo: el cap I de la RV de la FMI se titula: "Espíritu y fines de la Congregación". En él se lee que "... vivir el voto de estabilidad marianista compromete a las Hermanas a trabajar por la extensión de la Familia de María" (ídem en 1.71)..., "a hacer conocer, amar y servir a María... especialmente trabajando en colaboración de los otros grupos de la Familia marianista". También en el apartado 11.2 se define la FM y se determinan las oraciones propias que han de hacerse en unión del resto de la FM (11.3). Existen varios lugares paralelos más. Baste de momento con este muestreo.

[32] RV (7.27 - final).

[33] Carta de 16-IX-1838

[34] EF, III, n 4, pág 4.

[35] SIMLER: *Guillaume-Joseph Chaminade: Chanoine honoraire de Bordeaux, Fondateur de la Société de Marie el de l'Institut des Filles de Marie* (1761-1850), Paris 1902. Librairie Victor Lecoffre. 90 rue Bonaparte, pág 366.

[36] Cartas: tomo I, n 61, págs 103 y 104.

[37] Carta de 6-XII-1815.

[38] Respuestas a las dificultades... 3 año 1824, EF, tomo III, págs 241 y 242.

[39] RV art 5.4 en relación con el CIC (cáns 575 y 576).

[40] *Misión, espiritualidad y estructura* constituyen los elementos distintivos e identificadores del Carisma. El impulso dado por la RV pide a la SM un esfuerzo a nivel de apertura conceptual respecto a la FM, dejando abierta la posibilidad de que se constituya un movimiento laical de dimensiones eclesiales significativas, dotado de identidad propia y rasgos comunes.

[41] RV libro II, cap V: Comunidad de Misión.

[42] RV art 5.1.

[43] RV art 5.4.

[44] RV art 5.6.

[45] Decreto de la Congregación de Religiosos de 29 de junio de 1983 (Prot n B 6 - 1/81).

[46] Cf supra: apart 3.1.2 y también nota (38).

[47] Según testimonio del especialista y consultor de la Congregación para los Religiosos padre BEYER: "Un movimiento es considerado eclesial a la luz del nuevo Código de Derecho Canónico cuando lo conforman gentes numerosas, con procedencias lejanas y diversas". Es el criterio para discernir la presencia real del Espíritu en un grupo que aspire a ser reconocido como tal. Todo parece indicar que el carisma del venerable padre Guillermo-José tiene posibilidades ecuménicas. Quizá sólo falte un poco de audacia creativa (*Nova bella elegit Dominus*...) con una opción preferencial por la FM de parte de la SM, de modo más efectivo.

[48] RV art 6.10-D.

[49] RV arts 6.13 y ss.

[50] RV art 6.17-B.

[51] Carta del 6-XII-1815.

[52] RV arts 5.1 y 5.3.

[53] RV art 1.2.

[54] RV arts 1.3 y 1.6.

[55] Cf art 2.4 entero.

[56] Cf arts 1.2 y 1.3.

[57] Cf Introducción art 1.2.

[58] RV art 5.10.

[59] RV art 5.11.

[60] RV art 5.10.

[61] RV art 1.5.

[62] RV art 5.4 (Los subrayados son nuestros.)

[63] RV art 5.6 ídem.

[64] RV art 1.2.

[65] RV art 1.6.

[66] RV art 5.7.

[67] RV art 5.4.

[68] RV art 1.5.

[69] RV art 5.4.

[70] RV art 5.19.

[71] RV art 5.20

[72] Hay en la actualidad algunos Movimientos Eclesiales (Neocatecumenales, Focolares, etc.) en países, por ejemplo, de mayoría árabe, que aceptan en sus filas a personas que, aun no siendo bautizadas, acogen con gusto la invitación a ser y pertenecer al grupo por sentirse interpelado a causa de ciertos valores comunes, amén de la hospitalidad. Está siendo una forma muy interesante de permitir que la Iglesia sea aceptada allí donde los perjuicios y las desconfianzas, eran hasta hoy barreras insuperadas.

[73] RV art 5.24.

[74] RV art 5.23.

[75] RV art 7.11-e. Nótese que la RV emplea unívocamente el término "vocación", para designar indistintamente tanto a los posibles candidatos a la Vida religiosa de la Compañía o de la FMI, cuanto a los candidatos a pertenecer en los grupos seglares a la FM.

[76] RV art 5.9.

[77] Permítasenos parafrasear al inmortal Pablo VI cuando, refiriéndose a la Iglesia universal, decía que era "experta en humanidad".

Formación

Al Ausbildung • *Fr* Formation • *Ing* Formation • *It* Formazione

Jap Yosei

Resumen

En el presente artículo se parte de un concepto amplio de formación: formar es configurar, dar modo y consistencia a lo que es simple posibilidad. Desde el punto de vista del Nuevo Testamento, todo el proceso formativo se orienta a la conformación, a la transformación en Cristo. Es Él el arquetipo con el que estamos llamados a configurarnos hasta alcanzar su misma vida de Hijo de Dios resucitado. La *Regla de Vida* asume esta visión de la formación y subraya el protagonismo del Espíritu Santo y de María en ella (RV art 6). Al mismo tiempo se identifica la misión del marianista como un quehacer formador en unión con María. La formación abarca así toda nuestra vida tanto en su aspecto interno como en su proyección hacia el exterior.

Para entender los grandes principios que deben guiar el proceso formativo, se acude al Nuevo Testamento. En primer lugar se constata que Jesús mismo se sometió a las leyes humanas del desarrollo y se dejó formar por las mediaciones que Dios puso en su vida entre las que cabe destacar la Ley sus padres y Juan Bautista. En segundo lugar se contempla a Jesús como formador y se analizan sus métodos. Para formar al discípulo Jesús le invita a compartir su vida con exclusividad le envía a compartir su misión y le llama a comulgar con su destino. La acción formadora de Jesús requiere la venida posterior del Espíritu para ser consolidada y llevada a término. Junto al papel del Espíritu Santo hay que considerar el de María a quien Jesús proclamó "madre" del discípulo amado invitándole de esta manera a que se dejara formar por ella.

Tarea del Espíritu, la formación es también tarea nuestra. Hemos de poner los medios para colaborar con él en la consecución del objetivo final: la conformidad con Cristo según la propia vocación personal. De este objetivo final se desprenden una serie de objetivos parciales que se analizan con detalle: posibilitar el conocimiento y el control de sí mismo interiorizar los valores evangélicos propios de la vida marianista hacer progresar en

madurez humana (en equilibrio personal y afectivo) llevar a una actitud de permanente conversión, alentar el desarrollo de la vida de fe, y preparar para el servicio apostólico (cf RV art 84).

La formación no es un proceso autoritario de transmisión maestro-discípulo sino un proceso comunitario, resultante de una serie de interacciones y relaciones interpersonales en el seno de un ámbito social determinado. Los ámbitos propios de la formación marianista son la Iglesia la Compañía de María y la comunidad. La formación sólo es posible cuando la persona se introduce en la dinámica eclesial marianista y comunitaria y se beneficia de sus recursos formativos: la predicación de la Palabra de Dios la celebración de los sacramentos y de la liturgia en general la comunión fraterna, la práctica de la Regla de Vida, el contacto vivo con el Fundador... Los "estudios" teológicos o específicamente marianistas sólo son auténticamente formadores si se viven sumergidos en este horizonte de comunión eclesial y congregacional.

A continuación se analizan los instrumentos específicos al servicio de la formación. Pasando por alto los medios habituales de crecimiento en la vida de fe (RV arts 60 a 62; 4.11 a 4.17), se centra la atención en el plan de formación y en el formador, su persona y su misión. Por fin se hace un recorrido por las distintas etapas del proceso formativo, desde la formación inicial a la permanente, pasando por la preparación para los distintos ministerios en la Compañía de María. En este recorrido se comentan, sobre todo, los objetivos propios de cada fase.

1 Vocabulario

1.1 *La formación y otras nociones conexas* Educación dirección y formación son tres términos cuyos significados se encuentran profundamente relacionados cuando se emplean en el ámbito de lo pedagógico. Solemos usarlos indistintamente para designar cualquier acción que propicie el crecimiento y desarrollo de la persona hacia su plena realización. No obstante conviene poner de manifiesto los matices que los distinguen para precisar sus respectivos sentidos.

Educación es la acción de educar cuyo sentido etimológico es "hacer salir" *(educere),* poner las condiciones para que emerjan las potencialidades de la persona. No obstante cuando empleamos este término no lo entendemos como una simple expansión de lo que está contenido a modo de germen en el hombre. Suponemos que ese desarrollo es guiado encaminado en el sentido justo. Por ello hablamos también de educación en sentido de *dirección*, conducción de la persona insistiendo así en el aspecto orientativo de toda acción pedagógica.

La palabra formación tiene un sentido más amplio y engloba a los anteriores. Se refiere a la acción de dar forma a lo informe. Formar es configurar dar modo y consistencia a lo que es simple posibilidad. Cuando hablamos de la formación de la persona estamos presuponiendo tres condiciones: 1) la existencia de un arquetipo como "norma" o "forma" con la que acomodarse; 2) la plasticidad o la maleabilidad de la persona; 3) la viabilidad de un proceso de influencia que permita la acomodación al arquetipo. Es precisamente este proceso el que designamos más exactamente con la palabra formación.

1.2 *El lenguaje del Nuevo Testamento* La carta a los Filipenses nos presenta la encarnación como una transformación de Cristo, como un pasado de estar en la forma de Dios a estar en la forma de esclavo (Flp 2,6-7). Forma no tiene aquí un sentido de apariencia o de figura sino que alude al modo de existencia divino y humano respectivamente. El paso de uno a otro requiere un auténtico despojo un vaciamiento (kenosis). De esta manera Cristo inaugura el camino de comunión entre Dios y el hombre. A partir de este momento el fin de la vida del cristiano es la propia transformación asumido por Cristo en su propio camino, en su propia dinámica: abajamiento exaltación, muerte-resurrección. En la misma carta a los Filipenses Pablo expresa su deseo de ganar a Cristo, "de conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos hasta hacerme con forme a él en su muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos" (Flp 3,10-11). Por ello puede llegar a decir que "somos ciudadanos del cielo de donde esperamos como salvador al Señor Jesucristo el cual transfigurará nuestro cuerpo de miseria para con formarlo con su cuerpo de gloria en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas" (Flp 3,20-21).

El abajamiento de Cristo hasta adquirir la forma de hombre, del último de los hombres hace posible nuestra conformidad con él para alcanzar una gloria como la suya. Él es el arquetipo con el que el Padre quiere que acomodemos nuestro ser: "A los que de antemano conoció, también los predestinó a que fueran conformes a la imagen de su Hijo, para que fuera él el Primogénito de entre muchos hermanos" (Rom 8,29). La formación se entiende como un proceso de transformación por el que el hombre pasa de estar configurado según el mundo presente a configurarse en Cristo mediante una total renovación. La acomodación de la propia existencia a la existencia de Cristo hace al hombre capaz de sintonizar con la voluntad del Padre y de identificarse con ella. "No os acomodéis al mundo presente antes bien, transformaos mediante la renovación de vuestra mente de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto" (Rom 12,2).

El proceso formador del cristiano no es obra simplemente de su esfuerzo sino que viene dirigido guiado por la acción del Espíritu Santo. "Todos nosotros que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor nos vamos transformando en esa misma imagen, cada vez más gloriosos: así es como actúa el Señor que es Espíritu" (2Cor 3,18).

1.3 *El lenguaje de la Regla de Vida* La *Regla de Vida* recoge el sentido neo-testamentario de la formación: proceso de conformación de la propia persona con la de Cristo. En el artículo 2 se afirma que "nuestro fin es llegar a *la conformidad con Él".* En este fin el que ilumina y motiva todo lo que se refiere a la formación. "Con el fin de alcanzar sus objetivos la Compañía de María pone un cuidado especial en la formación de sus miembros. *Lograr la plenitud de Cristo* es tarea de toda la vida; por eso la fidelidad a la vocación exige que cada uno se preocupe activamente de su formación y renovación" (art 83).

"Llegar a la conformidad con Cristo", "lograr la plenitud de Cristo", son expresiones que ponen de manifiesto el sentido que la *Regla* da a la formación. Formarse es algo más que instruirse o capacitarse para una tarea; es llegar a identificarse íntima y personalmente con Cristo.

En este proceso la *Regla de Vida* subraya el protagonismo del Espíritu Santo y de María. Ambos prolongan en la historia de la salvación su papel formador en la encarnación. Por ello, uno de los

motivos de nuestra consagración a María es como indicaba el padre Chaminade nuestra propia formación. "Impulsados por el amor de Jesús a su madre nos entregamos a ella. Así el Espíritu Santo en cuya acción coopera María con amor de madre, puede formarnos más plenamente a imagen de su Hijo" (art 6).

La *Regla de Vida* no sólo habla de la formación en el ámbito de nuestro crecimiento personal y espiritual sino también en el de nuestro apostolado. Nuestra misión como marianistas es justamente cooperar con María en su papel formador. "Por nuestra alianza con María nos proponemos asistirla en su misión de formar en la fe a una multitud de hermanos para su Hijo primogénito" (art 6). "Estamos comprometidos en la multiplicación de cristianos: *formamos* personas y comunidades en una fe viva" (art 63). "Nuestro objetivo principal es *formar* en la fe" (art 71; cf art 5.1). La formación abarca toda nuestra vida marianista en su aspecto interior (proceso de identificación con Cristo) y en su proyección hacia el exterior (misión formadora).

2 La formación del discípulo

Después de haber determinado el contenido y el campo de lo que entendemos por formación, vamos a desarrollar una serie de aspectos que nos ayuden a captarla en toda su complejidad y amplitud. Comencemos por contemplar el Evangelio. En él encontramos una serie de indicaciones preciosas para la comprensión de los grandes principios que guían el proceso de formación del discípulo principios que por lo tanto sustentan también la formación del religioso llamado a un seguimiento cercano del Señor.

2.1 *El ejemplo de Jesús* La afirmación de que "Jesús progresaba en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres" (Lc 2,52) y la alusión a su crianza en Nazaret (Lc 4,16) nos llevan a pensar que él mismo vivió un auténtico proceso de formación. Al asumir la naturaleza humana Jesús se sometió a las leyes de su desarrollo. Él también debió formarse como cualquier hombre.

El maestro comenzó por ser discípulo. ¿De quién? Sin duda del Padre pero a través de los instrumentos humanos que éste había puesto en su vida. La docilidad al Padre pasa por la docilidad a la Ley a sus padres a Juan Bautista...

Cuando Lucas nos dice que Jesús "bajó con ellos (sus padres) y vino a Nazaret y *vivía sujeto a ellos"* (Lc 2,51) nos hace pensar inmediatamente en la labor formativa que José y María ejercieron sobre él. De la mano de sus padres, Jesús maduró como hombre y se inició en la religiosidad de un auténtico israelita. Desde su infancia vive su ser de consagrado de referido en exclusiva a Dios a través de la práctica escrupulosa y ejemplar de la Ley (Lc 2,21-24). Esta práctica estaba impregnada de un profundo espíritu religioso que no fue sino el de los "pobres de Yahveh" cuya expresión más significativa es la oración de María (Lc 1,46-55).

Ya adulto, Jesús aparece como un discípulo de Juan Bautista. Se hizo bautizar por él de él aprendió su estilo profético y tras él siguió repitiendo su llamada a la conversión (Mt 4,17; cf 3,2). Los evangelistas sabían que tal sometimiento a la dinámica de lo humano podía resultar escandaloso para quien confiesa en Cristo al Hijo de Dios. Quizá por eso nos recuerda Mateo la objeción de Juan Bautista: "Soy yo el que necesita ser bautizado por ti ¿y tú vienes a mí?". Pero la respuesta de Jesús deja claro que tal abajamiento está dentro del plan de Dios: "Déjame ahora pues conviene que cumplamos toda justicia" (Mt 3,14-15).

Es a través de esta docilidad a los instrumentos humanos procurados por Dios como Jesús vive y expresa su docilidad al Padre, que va guiando su vida y va configurándola mediante el Espíritu. Bajo esta perspectiva cobra un relieve especial la escena del bautismo, que marca en todos los evangelios el comienzo de su vida pública. Dios Padre se sirve del bautismo de Juan para ungir con el Espíritu a Jesús y proclamarlo su Hijo (Mt 3,17 y parábola 5). Esta declaración solemne confirma su vocación mesiánica y culmina su formación para el ministerio público. El Padre le otorga la plenitud de su Espíritu manifiesta que ha formado en él al Mesías ("mi Hijo amado") y así proclamando su ser proclama su vocación. La vida pública de Jesús será la respuesta coherente a esa acción del Espíritu en él. Guiado por el Espíritu identificado totalmente con el Padre, asumirá su voluntad hasta la consumación plena de su plan en favor de los hombres, sus hermanos.

La trayectoria de Jesús es el paradigma de nuestro propio proceso formativo. Se trata de que llevemos a término aquello que está contenido en nuestro bautismo: nuestro ser y nuestra vocación de hijos de Dios. Y ello a través de la docilidad al Espíritu que se manifiesta en las mediciones humanas que Dios en su economía de encarnación, ha puesto en nuestra vida.

2.2 *Jesús y la formación de los discípulos* Hemos contemplado a Jesús como formando; contemplémoslo ahora como formador. Él puso gran empeño en educar en sus seguidores al auténtico discípulo. Con este fin les invitó a compartir su vida y su misión y a comulgar con su destino.

a) Para formar al discípulo, Jesús le invita a compartir su vida con exclusividad Hablando de la vocación de los doce, Marcos nos dice: "Instituyó Doce para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar" (Mc 3,14). "Estar con Jesús será una de las características del discípulo. Jesús va a formar una auténtica comunidad de vida con los que ha llamado. Con ellos estará en casa en la barca en el camino; a ellos dedicará una parte especial de su enseñanza con ellos compartirá sus preocupaciones y temores. La formación del discípulo parte de la comunicación de vida hecha de testimonio de revelaciones especiales de confidencias (Mc 4,11.34). "No os llamo ya siervos porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer" (Jn 15,15).

La comunidad de los discípulos es para Jesús su nueva familia. "Extendiendo su mano hacia sus discípulos dijo: He aquí mi madre y mis hermanos" (Mt 12,49). De la misma manera el discípulo debe corresponder adhiriéndose a Jesús por encima de sus intereses familiares, económicos o sociales (Mt 10,37 y par.; 8,21-22 y par; 19,21 y par.). La comunidad de vida con Jesús requiere un seguimiento incondicional, exige una ruptura con todo otro punto de apoyo que no sea Él. Compartir la vida de Jesús tiene un sentido muy fuerte para el discípulo. Supone abandonar la propia suerte en sus manos vaciar la propia existencia para acomodarla a la de Jesús.

A través de esta convivencia radical el discípulo va penetrando en el "secreto" de Jesús de su persona, de su misterio último hasta llegar a la confesión de fe auténtica y profunda: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo" (Mt 16,16). Pero este camino de penetración en la intimidad de Jesús está jalonado de incomprensiones (Mc 4,40-41), de dudas (Mt 14,31), de resistencias

(Mc 8,17-19) y hasta de negaciones (Mt 26,69-75 y par.). Sólo el Espíritu abrirá definitivamente los corazones a la fe.

b) *Para formar al discípulo, Jesús le envía a compartir su misión* El discípulo se forma también participando en la misma misión de Jesús. Adoctrinados por Él, los discípulos parten a anunciar el Evangelio con poder de expulsar demonios y curar enfermedades (Mt 10,1 y par.). La participación en la misión de Jesús les permite constatar con alegría la fuerza de la Palabra y de la gracia del Señor (Lc 10,17). Jesús quiso que experimentaran el triunfo de Dios sobre el mal. Ahora bien esta experiencia puede llevar al discípulo a un encumbramiento de sí mismo, a una vivencia triunfalista de su misión a un mesianismo equivocado. Jesús se esfuerza por corregir esta desviación. El único título de gloria para el discípulo es haber sido elegido por Dios: "no os alegréis de que los espíritus se os sometan; alegraos de que vuestros nombres están escritos en los cielos" (Lc 10,20); la única recompensa que debe esperar es el gozo de haber cumplido la voluntad del Señor: "cuando hayáis hecho todo lo que os fue mandado, decid: somos siervos inútiles; hemos hecho lo que debíamos hacer" (Lc 17,10); el único espíritu que debe guiarle es el servicio: "el que quiera ser grande entre vosotros será vuestro servidor" (Mc 10,43 y par.).

Jesús se preocupa no sólo de que el discípulo experimente el trabajo las dificultades y las alegrías de la misión, sino también de que la viva como Él mismo la vivía con espíritu de siervo. En su empeño formador por encima de su palabra aleccionadora está el ejemplo de su propia vida: "Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve" (Lc 22,27). Y después de haber lavado los pies a los discípulos les dijo: "Si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros. Porque os he dado ejemplo para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros" (Jn 13,14-15).

c) *Para formar al discípulo, Jesús le llama a comulgar con su destino* El hecho de compartir la vida y la misión de Jesús tiene como objetivo final preparar al discípulo para llevarle a la comunión de destino con Él. Al fin y al cabo es esta identificación de vida hasta la consumación la que define con propiedad al discípulo: "si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo tome su cruz y sígame" (Mc 8,34 y par.). La cruz es en esta vida el último acto configurador con Cristo. Jesús quiere que el discípulo no se quede con la simple experiencia de la proclamación del Evangelio. Debe ir

más allá hasta identificarse profundamente con su misión redentora hasta poder decir con san Pablo: "Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo en favor de su cuerpo que es la Iglesia" (Col 1,24). La entrega de la propia vida la oblación del propio ser configura de forma definitiva al discípulo culmina su identificación con Jesús: morir con Él para resucitar con él (2Tim 2,11).

2.3 *La acción del Espíritu Santo* El ejemplo y la palabra de Jesús terminan en un aparente fracaso. Su proceso y su muerte provocan la defección y la dispersión de sus seguidores. Sólo el Espíritu Santo consolidará y culminará su formación. "Os he dicho estas cosas estando entre vosotros. Pero el Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho" (Jn 14,26). "Mucho tengo todavía que deciros pero ahora no podéis con ello. Cuando venga él, el Espíritu de la verdad os guiará hasta la verdad completa" (Jn 16,12-13). Estas palabras de Jesús demuestran que la venida del Espíritu Santo es imprescindible en el proceso de formación del discípulo. Sin su presencia y su acción no se puede llegar a la conformidad con Cristo, a compartir realmente su vida y su misión a comulgar plenamente en su destino.

a) Por el espíritu, el discípulo comparte la vida de Cristo El cristiano ya no está bajo la tutela de la Ley (Gál 3,19; 4,2) sino que goza de la libertad de los hijos de Dios (Rom 8,2; Gál 5,15; 2Cor 3,17). No es guiado y conducido desde fuera sino desde dentro por el Espíritu quien le confiere el ser de hijo la identificación con Cristo. El Espíritu es quien le enseña a orar como conviene (Rom 8,26), quien en su interior invoca al Padre (Gál 4,6), quien le conduce a la fe (1Cor 12,3), quien le lleva a sondear las profundidades de Dios (1Cor 2,10), quien transforma su mente en la mente de Cristo. "El hombre naturalmente no capta las cosas del Espíritu de Dios son necedad para él. Y no las puede conocer pues sólo espiritualmente pueden ser juzgadas. En cambio el hombre de espíritu lo juzga todo y a él nadie puede juzgarle. Porque ¿quién conoció la mente del Señor para instruirle? Pero nosotros tenemos la mente de Cristo" (1Cor 2,14-16).

b) *Por el Espíritu, el discípulo comparte la misión de Cristo* Jesús prometió su Espíritu como fuerza que permitiera a sus discípulos ser sus verdaderos testigos (Hch 1,8). En Pentecostés se

abre la misión de la Iglesia que no es sino participación de la misión del Señor. El Espíritu hace repetir los gestos de Jesús y vuelven a aparecer las curaciones y los milagros que jalonaron su vida pública como signos de la presencia del Reino de Dios (Hch 3,1-10; 5,15-16; 9,32-42). Es el Espíritu quien comunica a los discípulos una audacia heroica para anunciar la palabra (Hch 4,13.31; 5,20; 10,20), quien elige a algunos de ellos para una misión especial (Hch 8,26.29.30; 10,20; 13,2.4) quien dirige y orienta esa misión (Hch 16,6-7), quien se hace presente con su fuerza y su poder en la misma predicación (1Cor 2,4). El Espíritu lleva a término la participación del discípulo en la misión de Cristo.

e) *Por el Espíritu, el discípulo comulga con el destino de Cristo* El Espíritu mantiene viva en el creyente la conciencia de la identidad de destino con el Señor y es prenda de la herencia futura. "Todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son los hijos de Dios. El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos de Dios y coherederos de Cristo ya que sufrimos con él para ser también con él glorificados" (Rom 8,14.16-17). El don del Espíritu es ya la presencia en el cristiano de la gloria del Señor. "Si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros" (Rom 8,11).

Vemos pues que la formación del discípulo no es más que un proceso de fidelidad al Espíritu que le ha sido dado en el bautismo. Su tarea será no extinguir su fuerza (1Tes 5,19) discernir sus mociones, abandonarse a su acción que es la santificación (1Tes 4,3.8; 2Tes 2,13). Pero el creyente posee sólo sus primicias y vive en tensión hasta que alcance su plena posesión hasta que su obra se culmine (Rom 8,22-25). Por eso, mientras dura la vida vive en lucha para liberarse de las ataduras del yo carnal y dejarse gobernar por el Espíritu (Gál 5,16-26). De aquí la necesidad de la conversión y de la ascesis para entrar en el proceso formativo del Espíritu y a través de él en la vida misma de Cristo.

2.4 *El papel formador de María* En el momento solemne de la cruz Jesús proclamó a María "madre" del discípulo (Jn 19,26-27). La maternidad es fundamentalmente una función generadora y formadora. Así pues, tras la indicación "*He ahí a tu madre"* se oculta una clara invitación al discípulo amado a que se deje formar por

ella. Las palabras de Jesús no son un simple encargo testamentario, sino la declaración solemne de una relación materno-filial que se desprende del papel de María como nueva Eva, como "mujer" de la Nueva Alianza. Podríamos decir que el Espíritu Santo y la maternidad de María son los dos legados de Jesús para la formación del discípulo. Así lo entendió el padre Chaminade: "El bautismo y la fe comienzan en nosotros la vida de Jesucristo y por ello somos como concebidos por obra del Espíritu Santo pero debemos como el Salvador nacer de la Virgen María. Jesucristo ha querido formarse a nuestra semejanza en el seno virginal de María y nosotros igualmente debemos formarnos en él a la suya regular nuestras costumbres según las suyas, nuestras inclinaciones según sus inclinaciones y nuestra vida según su vida. Todo cuanto María lleva en su seno o no puede ser más que Jesucristo mismo o no puede vivir más que de la vida de Jesucristo" (ED, t II, 337-339). Toda generación y formación de la vida de Cristo en la historia de la salvación pasa por la acción del Espíritu Santo y de María. "La maternidad de María en la economía de la gracia perdura sin cesar desde el momento del asentimiento que prestó fielmente en la anunciación y que mantuvo sin vacilar al pie de la cruz hasta la consumación perpetua de todos los elegidos" (LG, n 62).

3 Los objetivos de la formación

En nuestro recorrido por el Nuevo Testamento hemos podido constatar que, en último término, la formación es obra del Espíritu Santo. Es una verdad que nunca hemos de perder de vista. Sin embargo esa obra del Espíritu requiere nuestra colaboración, exige que pongamos los medios humanos adecuados para que pueda llevarse a cabo. En este sentido la formación es también tarea nuestra. En adelante vamos a referirnos a ella entendiéndola precisamente así, como el conjunto de acciones y medios humanos con los que cooperamos a la acción formadora del Espíritu en nosotros. Para hablar de la formación así entendida debemos precisar en primer lugar sus objetivos.

El objetivo último es la conformidad con Cristo. Ahora bien, esa conformidad con Él no se realiza de una manera genérica sino personal individual según la propia vocación. Cada uno es llamado por su nombre lo cual supone que el Señor asume su humanidad con lo que tiene de personal de característico de individuante. Por

otro lado a cada uno le es dado un don peculiar del Espíritu, un carisma propio en función de la llamada personal para la construcción de la comunidad. En la conjunción entre la propia personalidad y el don particular del Espíritu toma cuerpo lo que llamamos *vocación personal.* La fidelidad a ella es la garantía de la realización plena de la persona. De aquí se deduce que todo proceso de formación debe tener como objetivo ayudar a conocer y seguir la propia vocación para alcanzar una plenitud de vida y poder realizar la misión a la que el Señor llama a cada uno. La *Regla de Vida* explicita estos objetivos de la formación formulándolos así: "Ayudar a cada uno a vivir su compromiso de religioso marianista progresar en madurez humana y en profundidad espiritual y prepararse para el servicio apostólico" (RV, art 84).

3.1 *Ayudar a cada uno a vivir su compromiso de religioso marianista* Esto es ayudar a la persona a llevar una vida coherente, a realizar el acuerdo entre lo prometido y lo vivido, entre el ideal y la realidad. Para ello la formación deberá posibilitar el conocimiento y control de sí mismo e interiorizar los valores evangélicos propios de la vida religiosa marianista.

a) *Posibilitar el conocimiento y el control de sí mismo* Los fallos y las incoherencias en la práctica del compromiso de la vida religiosa pueden provenir de lo que L. M. Rulla ha llamado "inconsistencia psicológica". En el fondo con esta expresión se indica la incompatibilidad interna entre el "yo-ideal" y el "yo-actual". El "yo ideal" es nuestra realidad tal y como la percibimos y formulamos internamente. También es el conjunto de ideales, lo que todavía no somos, pero deseamos ser. El "yo-actual" es lo que realmente somos: nuestras tendencias más profundas, nuestras necesidades fundamentales, nuestras motivaciones reales, conscientes o inconscientes. Brota espontáneamente en nuestro ser pero es susceptible de ser educado y orientado.

Siempre existe una distancia entre el "yo-ideal" y el "yo-actual" pero si, además de distancia hay *incompatibilidad,* estamos ante una persona psicológicamente inconsistente. Esta inconsistencia lleva a un conflicto interno y a un comportamiento contradictorio. El individuo inconsistente no puede sustraerse a la satisfacción de sus exigencias naturales incompatibles con el ideal que proclama, y recurre a las apariencias que, a la larga le generan una fuerte tensión interna de autenticidad. Puede estar bien adaptado a su ambiente pero su vida emocional será pobre y vivirá

una especie de aislamiento interno. No debe confundirse la inconsistencia psicológica con las caídas propias de la debilidad humana. Esta siempre es ocasional y si se reconoce con sinceridad y humildad no es incompatible en el fondo con el ideal que proclama.

Para evitar la inconsistencia psicológica es imprescindible un profundo conocimiento de sí mismo, tanto del yo-ideal como del yo actual. Gran parte del esfuerzo de formación debe dedicarse a esta tarea de hacer consciente a la persona de su realidad, con sus impulsos y necesidades vitales con sus motivaciones profundas, con sus mecanismos de reacción todo ello sumergido con frecuencia en el mundo subconsciente. Es el paso previo para caminar en la línea de la vocación personal que nunca podrá ser incompatible con la propia realidad.

Pero no basta conocerse: hay que aprender a controlar las energías instintivas racionales e irracionales para orientarlas en el sentido requerido por su objetivo vocacional. Controlar no quiere decir reprimir sino encauzar someter al propio dominio racional de la persona con el fin de que pueda desarrollarse en el sentido deseado. En este terreno no hemos de perder de vista que la vida consagrada exige ciertas renuncias y ciertos compromisos que no se exigen a los cristianos seglares. Por ello requiere una formación más cuidada en cuanto al conocimiento y control de sí mismo.

b) *Interiorizar los valores evangélicos propios de la vida religiosa marianista* Por interiorización de los valores entendemos la incorporación de éstos a la conducta espontánea de la persona. Los valores interiorizados pasan a ser determinantes del pensar del sentir del querer y del obrar del sujeto constituyen un elemento casi estructural de su personalidad.

La interiorización requiere *información.* Los valores deben ser conocidos explícitamente. Por ello la formación debe procurar una presentación adecuada profunda y completa de los valores marianistas que configuran un determinado tipo de vida evangélica inspirado por el Espíritu en la Iglesia. Pero esta presentación no debe buscar únicamente la ilustración del formando la ampliación de su campo de conocimientos de su saber sino sobre todo su asimilación interna. Para ello hay que tener en cuenta en primer lugar que los valores no entrarán en la vía de la interiorización hasta que la persona no se haya sensibilizado suficientemente para percibir su sentido y su necesidad en su vida concreta. En una palabra es necesario que el formando se encuentre motivado

interiormente y descubra personalmente lo que se le propone como una exigencia de la opción que ha hecho. "Descubra", es decir, acompañe su conocimiento con una experiencia interna de luz y de gozo que provoque su adhesión. Es aquí donde hemos de considerar la necesaria acción del Espíritu a través del carisma personal.

En segundo lugar la interiorización requiere un trabajo de armonización entre los impulsos de las exigencias naturales de la persona y los de los valores a interiorizar. Esta armonización presupone ciertamente el conocimiento y control de sí mismo y el conocimiento de los valores a vivir pero sólo se realiza a través de la adopción de actitudes y comportamientos *concretos* adecuados. No hay interiorización sin encarnación de los valores en la vida real. Por eso todo proceso formativo debe velar no sólo por la presentación adecuada de lo que hay que vivir sino sobre todo por el planteamiento de un conjunto de exigencias concretas que hagan vivir realmente lo presentado.

3.2 *Progresar en madurez humana* Ayudar a progresar en madurez humana es contribuir al desarrollo del yo para que la persona pueda crecer a través de las tensiones y exigencias de la realidad. La inmadurez se manifiesta en la disgregación o derrumbamiento de la persona ante situaciones y circunstancias que le exigen un esfuerzo de adaptación y de responsabilidad un paso de salida de sí mismo. La formación debe proponerse una serie de objetivos en orden a consolidar e integrar la personalidad para que pueda ir madurando a través de las vicisitudes de la vida sin estancamientos ni regresiones.

a) *Procurar consistencia a la personalidad* La consistencia de la personalidad se manifiesta en la capacidad de resolver adecuadamente las frustraciones y de adaptarse a nuevas situaciones. El yo débil reacciona de modo infantil ante la insatisfacción de sus deseos o ante el incumplimiento de sus expectativas: llora o se lamenta, se deprime se rebela o se repliega en sí mismo. Le ocurre lo mismo ante situaciones nuevas o imprevistas: se siente amenazado por la necesidad de adaptarse a ellas y adopta actitudes infantiles agresivas o evasivas.

Se requiere un mínimo de seguridad de fortaleza y de consistencia internas para ser una persona madura. La formación debe atender a la adquisición de ese mínimo educando en el formando una imagen positiva de sí mismo y desarrollando su

capacidad de iniciativa libre y de responsabilidad. Tanto la imagen de sí mismo como la capacidad de iniciativa y de responsabilidad son aspectos que se forman en la persona de manera refleja a través de su relación con el entorno. Los ambientes excesivamente moralizantes impregnados de continua denuncia o de sospecha sistemática las estructuras y reglamentos oprimentes, el autoritarismo el dogmatismo ideológico... crean inseguridad y dependencia. El arte de la formación estará siempre en lograr el medio que procure el justo equilibrio entre la necesaria integración social de la persona y el desarrollo de su inalienable libertad.

b) Potenciar la aceptación de sí mismo y de los demás "Aceptarse no significa resignarse pasivamente sino adherirse positivamente a la propia realidad la cual define el puesto justo y el rol de cada persona en el mundo. Aceptar significa integrar pacíficamente un elemento existencial aun cuando éste sea objetivamente negativo. (...) La persona madura no se lamenta ni se defiende contra su realidad; acepta también las diferencias individuales de todos; irradia una cierta alegría y bienestar por lo que es. Acepta e integra también en su personalidad todos los acontecimientos de su historia. Los recuerdos buenos o malos no turban su equilibrio emocional. No vive de nostalgias estériles. No se exalta excesivamente por los éxitos ni se deprime por los fracasos. Todas sus experiencias le enriquecen o bien le enseñan". (P. FINKLER, La madurez en los formandos, en VV.AA., Formación para la vida religiosa, EP, Madrid 1984, págs 150 ss.)

Aceptarse no es sólo adherirse a la propia realidad. Es también ser capaz de tomar conciencia de la propia culpabilidad y responsabilidad en lo que de negativo tiene esa realidad. La persona madura que se acepta distingue lo que es una limitación y lo que es un error culpable. El inmaduro se culpabiliza indebidamente donde sólo debería reconocer una limitación personal o se exculpa fácilmente donde debería aceptar su responsabilidad.

La aceptación de sí mismo conduce a la aceptación de los demás. Y viceversa la no aceptación de sí mismo se proyecta en fijaciones y fobias respecto al entorno. El que no se acepta acaba creyéndose víctima de las personas o de las circunstancias que le rodean.

c) *Educar un sano equilibrio afectivo* El equilibrio afectivo es un elemento imprescindible para que pueda desarrollarse y madurar un auténtico amor. Se manifiesta en las relaciones interpersonales

por la capacidad de recibir sin hacerse dependiente, de dar sin pretender dominar y de compartir sin egocentrismo.

El hombre maduro sabe recibir es decir sabe reconocer sus carencias y acoger con sencillez y alegría los dones del otro. Pero al mismo tiempo mantiene su autonomía afectiva, no se hace dependiente de él. Por el contrario, el inmaduro manifiesta una necesidad excesiva de los demás busca apoyo sostén cariño de forma pertinaz y obsesiva. Esta dependencia afectiva vicia el clima de la relación interpersonal y es un serio obstáculo para la vida del que ha optado por el celibato.

El hombre maduro sabe dar sin pretender dominar. La capacidad de dar gratuitamente buscando únicamente el bien del otro es condición indispensable para que se desarrolle un auténtico amor sin el cual la vida del hombre queda frustrada. Asimismo, la capacidad de compartir sin ocultarse, sin guardarse ante el otro, abre a la disponibilidad y a la entrega de la propia vida, fin último del amor.

3.3 *Progresar en profundidad espiritual* El Nuevo Testamento nos habla en varias ocasiones de la necesidad de un crecimiento espiritual a través de sus exhortaciones a ser adultos y no niños (1Cor 3,1-3; Ef 4,14-15; 1Cor 14,20), maestros y no ignorantes (Heb 5,11-14) espirituales y no carnales (Gál 5,16-26). Todos los grandes maestros de la vida espiritual han hecho ver cómo este crecimiento tiene su punto de partida en la experiencia de Dios como alguien que nos ama y que nos atrae a la comunión con él y se desarrolla siguiendo un itinerario de purificaciones sucesivas hasta la unión con aquel que nos amó primero. Sin olvidar que este proceso es obra de la gracia la formación debe ayudar a que la persona recorra su camino de relación interpersonal de amor con Dios. Con este fin un auténtico proceso formativo debe llevar a una actitud de permanente conversión y alentar el desarrollo de la vida de fe.

a) *Llevar a una actitud de permanente conversión* Podemos hablar de una "conversión inicial", la del infiel a la fe o la del pecador que pide la absolución de sus pecados pero sin propósito eficaz de emprender una vida espiritual propiamente dicha. Ahora bien la conversión de la que se trata aquí es la determinación de considerar y orientar la propia vida en todos sus aspectos a la luz de la fe. Por ella la persona asume el primado de los valores de la fe y va dejando que estos valores transformen su corazón y su acción.

Se trata de dar un paso decisivo de consagración a Dios, entregándole totalmente a la efectividad y la actividad saliendo definitivamente de una visión egocéntrica de la propia vida.

La vida religiosa presupone esta conversión para que pueda desarrollarse con coherencia. De ahí que no exista verdadero proceso formativo si no se atiende a ella cuidando de que sea *universal* (sin sustraer ningún aspecto de la persona a la voluntad de Dios), *sincera y constante.* En *Avisos a un maestro de novicios,* el padre Chaminade advertía al padre Chevaux: "Al entrar en la prueba el novicio debe tener un sincero deseo de vivir en una desnudez total de su espíritu y de su voluntad. El primer paso por decirlo así para la perfección religiosa es renunciar totalmente a sí mismo no querer ya juzgar de nada por su espíritu propio ni inclinarse hacia nada por su propia elección. Es una máxima cuya verdad es fácil de reconocer. En efecto sin esa renuncia no se puede dar una entrada pronta al espíritu de Dios que quiere ocupar por entero el alma de aquellos a quienes llama a su servicio y llenar su espíritu con su luz, supliendo a la de ellos incapaz de guiarlos. Dios no ocupa su lugar en nosotros sino después de habernos vaciado completamente de nosotros mismos" (ED, t II, pág 46).

La conversión así entendida es un camino de auténtica purificación. No acaba en el momento inicial de entrega sino que se prolonga a lo largo de una vida marcada, desde ese momento, por el combate espiritual, por la lucha para vencer las sucesivas rupturas exigidas. San Pablo nos habla de ese combate contra las potestades contra la carne y la ley de nuestro egoísmo: "Por eso, tomad las armas de Dios para que podáis resistir en el día malo y después de haber vencido manteneos firmes". Y a continuación el apóstol nos describe cuáles son esas armas: "Ceñida vuestra cintura con la verdad y revestidos de la justicia como coraza calzados los pies con el celo por el evangelio de la paz, embrazando siempre el escudo de la fe para que podáis apagar con él todos los encendidos dardos del maligno. Tomad, también el yelmo de la salvación y la espada del Espíritu, que es la Palabra de Dios; siempre en oración y súplica orando en todas las ocasiones en el Espíritu velando juntos con perseverancia e intercediendo por todos los santos" (Ef 6,13-18). Nada hay que añadir. Estas palabras constituyen por sí solas todo un programa de formación espiritual para una auténtica conversión.

b) *Alentar el desarrollo de la vida de fe* Ese camino de purificación que hemos llamado conversión debe ir franqueando el paso de la vida de fe. El padre Chaminade insistía en ello. En los ya citados Avisos a un maestro de novicios, recomendaba: "No habléis tanto hijo mío de esta muerte mística al mundo que no dejéis ver la vida preciosa en Jesucristo que debe seguirla. No morimos sino para vivir" (ED, t II, pág 52). Y a continuación, haciendo suyo un texto que el padre Olier había dirigido a los jóvenes de su seminario muestra que la penetración en esa vida que no es sino la de Cristo se hace por la fe. El designio de Dios es "ligarnos a sí por la fe", "transformarnos en él", "hacernos participar de una nueva naturaleza" (cf ED, t II, pág 55). La fe va penetrando poco a poco la vida y la va transformando mediante el desarrollo del conocimiento interno (hablando en términos ignacianos) de la libertad de corazón y del comportamiento espiritual.

El conocimiento interno al que lleva la fe no es un conocimiento meramente nocional sino que es un conocimiento actuado por toda la persona y brota de la unión afectiva con Dios fruto de una especie de sintonía amorosa con él. Es lo que el padre Chaminade llamaba "la fe del corazón" (cf ED, t II, pág 8). Un proceso de formación que atienda debidamente al crecimiento de este conocimiento interno ha de tener en cuenta que:

- no basta el estudio doctrinal de las verdades de la fe: esas verdades deben ser acogidas por un corazón convertido;

- el medio propio para el desarrollo del conocimiento interno es *la oración,* ya que se requiere una actitud de apertura de contemplación amorosa y de acogida de la fe como don que sólo se da en ella;

- el principio del conocimiento interno es el amor: es él quien en definitiva nos va haciendo capaces de penetración y discernimiento del ser y sentir de Dios.

El auténtico conocimiento interno, la verdadera fe del corazón conduce al hombre a la libertad plena y al compromiso al comportamiento según el Espíritu. De esta manera se alcanza el fruto de la fe que no es acceder a un conjunto de verdades especulativas sino a la verdad de la propia vida. Si la fe no penetra en el comportamiento permanece superficial abstracta vacía. Así nos lo demuestra la experiencia de los santos que tomaban conciencia de la transformación que se operaba en ellos no en forma de

creciente claridad intelectual o de lúcida síntesis doctrinal sino de plenitud personal integral. La fe, o transforma la vida o no es fe. Conviene prevenir contra la identificación de vida de fe con vida de piedad o vida "interior", en el sentido de vida mental. Éstas son necesarias pero no suficientes. La vida de fe es *existencia* de comunión con Dios y como toda existencia humana es encarnada, requiere concretarse en un determinado comportamiento, exige lo que podemos llamar un compromiso de vida. El Vaticano II, hablando de la formación de los sacerdotes recomienda: "Foméntense intensamente los ejercicios de piedad recomendados por la venerable costumbre de la Iglesia. Cuídese sin embargo que la formación espiritual no consista sólo en ellos y no cultive únicamente el afecto religioso. Aprendan los alumnos más bien, a *vivir según la forma del Evangelio"* (OT, n 8).

3.4 *Prepararse para el servicio apostólico* Todo lo que hemos venido diciendo sobre la formación humana y espiritual hay que entenderlo como presupuesto cuando se habla de la formación apostólica. El apostolado dimana directamente de la vida teologal se injerta en ella y depende de ella. El que vive auténticamente una vida de fe, se ve impulsado a propagarla, se transforma de una manera u otra, en apóstol. Quien no siente como parte de la propia vida la salvación de todos y no vibra con las exigencias de la misión evangelizadora, no ha desarrollado verdaderamente su vida espiritual y como dice el Vaticano II, "debe reputarse inútil para la Iglesia y para sí mismo" dado que "la vocación cristiana es, por su misma naturaleza vocación también al apostolado" (AA, n 2). Por tanto, no entendemos este objetivo de la formación como distinto de los que anteriormente hemos comentado sino cono integrado y contenido implícitamente en ellos. Con todo conviene explicitarlo para subrayar las exigencias que se derivan de él para el proceso formativo. Veamos las más importantes:

a) *Formar para el servicio y la solidaridad* El apostolado es, ante todo un servicio a la Palabra de Dios y a los hombres. El apóstol es un servidor y por tanto debe asumir en su vida las actitudes que lo caracterizan como tal.

Como servidor de la Palabra el apóstol debe aprender a no buscarse a sí mismo a desvanecerse ante el Mensaje a quien sirve. Las acusaciones de Pablo a los "falsos apóstoles" son precisamente que "se recomiendan a sí mismos" (2Cor 10,12), que "buscan sus propios intereses no los de Cristo Jesús" (Flp 2,21). En cambio de sí

mismo confiesa: "No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús como Señor y a nosotros como servidores vuestros por Jesús" (2Cor 4,5). El apóstol sabe que no es dueño de aquello que predica y, por tanto, no puede manipularlo en favor de sus propios intereses o del halago de los hombres (2Cor 4,1-5).

Como servidor del hombre el apóstol debe desarrollar su sensibilidad por todo lo humano su capacidad de sintonizar con todas las necesidades y aspiraciones auténticas del hombre. "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo" (GS, n 1).

b) *Adquirir un sentido cristiano del hombre* Hemos visto que el apóstol debe ser capaz de solidarizarse con el hombre. "Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón" (GS, n 1). Pero para ello hay que saber discernir precisamente lo "verdaderamente humano". ¿Qué tareas qué inquietudes, qué aspiraciones, qué logros del hombre de hoy deben encontrar eco en el corazón del apóstol? ¿Cuáles exigen su solidaridad y cuáles su oposición?

La formación debe proveer al apóstol de esa capacidad de "discernimiento penetrante" (RV art 11) que le haga captar lo auténticamente humano. Para ello es imprescindible que se preocupe de educar en él un recto criterio que le ayude a trazar las fronteras del evangelio en el intrincado bosque de las antropologías hoy vigentes que le descubra la visión evangélica del hombre de su origen de su ser de su misión y de su destino, así como el auténtico sentido de la salvación que se le ofrece en Cristo. Esta tarea supone un conocimiento serio de la Palabra de Dios, por un lado, y de la situación del hombre, de su realidad y de su cultura, por otro. En este sentido, el apóstol debe formarse:

- como hombre de encuentro de diálogo entre la verdad y la salvación ofrecida por Dios y la búsqueda, a veces vacilante y oscura, de esa verdad y de esa salvación por parte del hombre (cf GS, n 3);

- como hombre de liberación (cf EN, n 29-30);

- como testigo de la trascendencia de la salvación en Cristo (cf EN, n 27).

c) Vivir la misión con sentido de Iglesia "Evangelizar no es para nadie un acto individual y aislado sino profundamente eclesial" (EN, n 60).

"Trabajamos como miembros de la Iglesia en cuya misión nos integramos. Vivimos en comunión de corazón y de espíritu con su vida y con su enseñanza y colaboramos con toda la comunidad eclesial" (RV, art 66). Todo ello supone que la formación debe llevar al formando a:

- conocer y amar a la Iglesia en su realidad concreta de hoy como "signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG, n 1), como depositaria de los bienes de salvación para el hombre;

- asumir en la propia vida y en la acción los medios evangelizadores de la Iglesia, sobre todo la predicación, la catequesis, los sacramentos;

- eliminar el individualismo, ya que "si cada cual evangeliza en nombre de la Iglesia, que a su vez lo hace en virtud de un mandato del Señor, ningún evangelizador es el dueño absoluto de su acción evangelizadora, con un poder discrecional para cumplirla según los criterios y perspectivas individualistas sino en comunión con la Iglesia y sus Pastores" (EN, n 60);

- vivir la misión propia en diálogo y comunión con los diferentes ministerios y carismas dentro de la Iglesia, sin dudar la propia identidad de religioso y de marianista, ni oponerla a las demás;

- adquirir la perspectiva de la Iglesia particular y de la Iglesia universal.

d) *Asumir la misión propia de la Compañía de María* La entrada y la participación en la misión de la Iglesia se hace a través de la misión propia de la Compañía de María. Asumir la misión de la Compañía es nuestra forma particular de asumir la misión de la Iglesia. No existe por una parte una misión genérica válida para todos los cristianos, y por otra una misión particular específica pero marginal y secundaria. Cada instituto religioso cada ministerio en la Iglesia, cada vocación cristiana, es fruto de un carisma específico que el Espíritu ha otorgado para completar y enriquecer la misión de la Iglesia. El proceso de formación debe atender pues a que el

formando viva las características propias que identifican su misión. En nuestro caso:

- Su carácter mariano. El marianista entiende su misión como una "asistencia" a la misión de María en la historia de la salvación (RV, art 6) y un compromiso de hacerla conocer amar y servir (RV, art 15). Éste es, en el fondo, el sentido de un voto de estabilidad. Por ello es necesario que profundice y viva el aspecto mariano de la evangelización (cf RV, art 65).

- Su carácter comunitario. La misión marianista es comunitaria. La unidad apostólica es la comunidad. Cada uno es apóstol en cuanto integrado en una comunidad (cf RV, art 68). Esto supone que el marianista debe formarse como constructor de comunidad (RV, art 67) y debe aprender a integrar su misión en ella (RV, art 70). Entra en esta perspectiva su preparación a los diferentes ministerios o servicios que configuran la misión comunitaria (cf RV, art 69), sea como sacerdote o como hermano laico (cf RV, art 13).

Sus objetivos y medios propios. Los objetivos y medios propios de la misión de la Compañía de María (cf RV, arts 71 a 75) constituyen una determinación importante y nos identifican dentro del abanico de tareas que conforman la misión de la Iglesia. Estos objetivos y medios tienen unas exigencias concretas en la formación y en la preparación del apóstol marianista: capacitarle para formar en la fe, preparar apóstoles y hacer surgir comunidades de seglares comprometidos (RV, art 71).

4 Los ámbitos de la formación

La formación es un proceso resultante de una serie de interacciones y relaciones interpersonales en el seno de un ámbito social determinado. "A través del trato con los demás de la reciprocidad de servicios del diálogo con los hermanos la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación" (GS, n 25). A veces al hablar de la formación olvidamos fácilmente que ésta sólo es posible contextualizada, inmersa en un grupo social que la legitima y le da vida. ¿Cuáles son esos ámbitos sociales en nuestro caso?

4.1 *La Iglesia* Sólo la Iglesia puede formarnos en Cristo porque en su ser más profundo ella es su Esposa y la Madre de los fieles. "Cristo, el único mediador instituyó y mantiene continuamente a su Iglesia Santa comunidad de fe esperanza y caridad, como un todo visible comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos" (LG, n 48). En la Iglesia Cuerpo Místico de Cristo "la vida de Cristo se comunica a los creyentes" (LG, n 7). ¿Por qué medios?

a) *Por la predicación de la Palabra* "Habéis sido engendrados de un germen no corruptible, sino incorruptible, por medio de la Palabra de Dios viva y permanente" (1Pe 1,23). La Palabra de Dios tiene poder de engendrarnos como hijos de Dios, no de una forma mágica, sino por la fe que suscita en quien la recibe. "Predicando el Evangelio la Iglesia atrae a los oyentes a la fe y a la confesión de fe los prepara al bautismo los libra de la servidumbre del error y los incorpora a Cristo para que por la caridad crezcan en él hasta la plenitud" (LG, n 17).

No existe, pues, auténtico proceso de formación sin constituirse en oyente y discípulo de la predicación eclesial de la Palabra, realizada, sobre todo, a través de la liturgia del magisterio ordinario y extraordinario, del desarrollo de la doctrina y de la teología. Ser oyente y discípulo no quiere decir ser receptor pasivo de un mensaje cosificado. La Palabra llega al creyente como impulso dinámico que le lleva a penetrarla y a desarrollarla. Ser oyente y discípulo es situarse con la Iglesia en su "camino a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad" (DV, n 8) mediante la contemplación el estudio y la comprensión interna de la Palabra. Es así como debe entenderse la formación teológica.

b) *Por los sacramentos y la liturgia en general* "La vida de Cristo se comunica a los creyentes por los sacramentos, de un modo arcano pero real. Por el bautismo en efecto nos configuramos con Cristo... Participando realmente del Cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, somos elevados a la comunión con Él y entre nosotros" (LG, n 7). La Iglesia no sólo anuncia, sino que también realiza la obra de salvación (cf SC, n 6) mediante los sacramentos. Al tiempo que santifican al hombre (SC, n 7), los sacramentos educan y desarrollan su fe (SC, n 59).

Junto a ellos hemos de considerar el resto de las acciones litúrgicas de la Iglesia en particular la Liturgia de las Horas y la celebración del Año Litúrgico como medios importantes en la

formación del creyente. Toda la liturgia es "instrucción del pueblo fiel" (SC, n 33).

c) *Por la comunión fraterna* "Fue voluntad de Dios santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros sino formando un pueblo" (LG, n 9). En la profunda comunión de unos con otros y de todos en Cristo se establece un vínculo santificador una corriente de gracia entre los creyentes, los que viven en el presente y los que están ya en la gloria. Esta comunión en la fe es alimento de vida y estímulo de crecimiento. Por ello es importante para la formación del cristiano que se le ofrezcan instrumentos concretos con los que pueda vivenciar esta realidad: encuentros, comunicaciones interpersonales, oraciones compartidas conocimiento y profundización de las vivencias de los santos y de los creyentes comprometidos con su fe..., todo aquello que sea cauce de comunicación interpersonal de la vida de fe.

4.2 *La Compañía de María* Dentro de la Iglesia, el ámbito propio de la formación marianista es la Compañía de María. Ella es la depositaria del carisma y la responsable de su propagación (cf RV, art 5.4). El carisma tiene su origen en el Espíritu pero, así como éste nos engendra para la vida en Cristo a través de la Iglesia lo hace a la vida marianista a través de la Compañía. No es ella la que puede "transmitir" el carisma pero es la que puede y debe mantener vivo el medio que permita su desarrollo. ¿Cuáles son sus recursos para atender a esta responsabilidad formativa?

a) *La Regla de Vida* La Regla de Vida tiene una finalidad formadora. "El objetivo final de la Regla de Vida es capacitarnos para vivir nuestra vocación marianista" (RV, art 114). Es la expresión concreta de nuestro carisma en el hoy de la Iglesia y camino de encarnación del mismo. Nuestra formación como marianistas comienza por ajustar nuestra vida a su espíritu, a sus orientaciones y a sus normas.

b) *El contacto permanente con el Fundador* "En la Iglesia hay muchos institutos de vida consagrada que han recibido dones diversos según la gracia propia de cada uno... Todos han de observar con fidelidad la voluntad e intenciones de los fundadores, corroboradas por la autoridad eclesiástica competente, acerca de la naturaleza fin espíritu y carácter de cada instituto" (CIC, cáns 577, 578). Una de las condiciones de la adecuada renovación de la vida religiosa es "un *retorno constante* a la primigenia inspiración" (PC, n 2). Es indispensable mantener siempre viva la referencia al fundador

para interpretar, profundizar y desarrollar el carisma y la misma RV. La experiencia del fundador sigue siendo paradigmática y contiene en sí misma una fuerza transmisora del don recibido para la Iglesia.

La formación marianista supone un contacto vivo con el padre Chaminade a través de un mejor conocimiento de su persona de su pensamiento y de su acción. Sólo así se puede dar la necesaria profundización en su carisma para descubrir sus dimensiones cristológicas, eclesiales y misioneras vigentes todavía en el hoy de la Iglesia.

c) *La propia vida marianista en su realidad actual* El carisma no es una "cosa" que se adquiere se maneja se pierde o se encuentra. Tampoco es una doctrina o una ideología. Es un conjunto de valores actitudes, criterios... que son fruto de un modo particular de responder a la llamada del Espíritu, encarnado en la vida del fundador y de todas las generaciones que le han seguido. El carisma constituye un cierto "espíritu de familia" que sólo se asimila cuando uno se sumerge en ella en su vida. En la formación como marianista es ineludible la participación en el modo de vida concreto de la Compañía (cf CIC, can 646).

De aquí se deduce que la profundidad y autenticidad de la vida de cada marianista tiene una dimensión de fecundidad un valor de transmisión del don recibido del Espíritu que no debe olvidarse. Es responsabilidad de cada uno contribuir con su fidelidad y testimonio a la misión formadora de la Compañía.

4.3 *La comunidad* La comunidad es el ámbito inmediato de la vida del religioso y, por tanto, es también el ámbito inmediato de su formación. Es en la comunidad donde la persona accede a la realidad eclesial y congregacional; es en ella donde en primera instancia, la Iglesia y la Compañía de María van a ejercer su misión formadora. "Nuestras comunidades nos proporcionan un clima de crecimiento continuo que favorece la fidelidad al Espíritu del Señor desarrolla los dones que cada uno ha recibido de Dios y fortalece todo el conjunto" (RV, art 39). La misión formadora de la comunidad es participación de la misión formadora de la Iglesia y de la Compañía y se ejercerá en la medida en que hagan realidad en ella los recursos formadores antes descritos, en especial:

- la escucha y la acogida orante de la Palabra de Dios predicada en la Iglesia (cf RV, art 40 y 54);

- la celebración de la liturgia fuente y cima de su vida y de su misión (RV, art 49) y en especial de la eucaristía (RV, art 50) y del sacramento de la reconciliación (RV, art 52);

- "el ambiente de caridad fraterna y de fe compartida (que) nos hace avanzar juntos en la oración y en la búsqueda de Dios" (RV, art 59);

- el trabajo apostólico, "ocasión para crecer en la virtud, medio de purificación y estímulo para la oración" (RV, art 56);

- la vivencia de la *Regla de Vida* y, en especial, de nuestro espíritu de familia desarrollando los rasgos característicos de María (RV, art 35).

La formación no es un proceso autoritario de transmisión maestro-discípulo, sino un proceso comunitario por el que se comparte la fe y el propio carisma, caminando en comunión mutua y con Cristo.

5 Los instrumentos de la formación

En este apartado vamos a referirnos brevemente a los instrumentos específicos al servicio de la formación. Constituyen en su conjunto, lo que el padre Chaminade llamaría la "Dirección", es decir esa serie de medios que manifiestan "el cuidado que la Compañía tiene de los que a ella se le ofrecen, para elevarlos desde los primeros pasos hasta el último grado de la perfección a la cual tienden" (Const 1839, art 97). Es deber de la Compañía procurarlos (RV, arts 83 y 90), pero su eficacia depende en última instancia de quien los recibe. La formación es responsabilidad en definitiva de cada uno (RV, art 83).

5.1 *Los medios habituales de crecimiento en la vida de fe* Para la Regla de Vida éstos son: el estudio religioso, la lectura espiritual, los retiros los ejercicios anuales, el examen de conciencia, la dirección espiritual la ascesis la práctica del sistema de virtudes (arts 60 a 62). El libro II habla más explícitamente de cada uno de ellos (arts 4.11 a 4.17). No nos vamos a detener en comentarlos aquí puesto que se tratan en otros lugares de este diccionario. Únicamente queremos indicar que son imprescindibles en todo proceso de formación.

5.2 *El plan de forma*ción El Derecho Canónico ordena que las líneas y elementos fundamentales de la formación figuren en el derecho propio de cada instituto religioso (CIC, can 587.1). Tanto al hablar del noviciado como de la etapa posterior hace alusión a un plan de formación (ratio institutionis) que debe existir en los institutos (CIC, cáns 650.1; 659.2). Se sobrentiende que este plan ha de explicitar cuanto toca a la formación: el ordenamiento de las diversas fases las orientaciones y directrices tanto para los formadores como para los formandos los programas las estructuras y demás elementos que la configuran.

La *Regla de Vida* habla de "programas de formación", y aunque da algunas indicaciones concretas para los que se refieren a la formación inicial (art 6.10), deja la responsabilidad de su confección a las provincias (arts 8.5 y 6.10). ¿Qué características deberá tener un buen plan de formación?

- *Adecuado a los objetivos.* Debe apuntar hacia los objetivos propuestos en *la Regla de Vida* (art 84) y desarrollados en el apartado III de este artículo.

- *Integral.* El plan de formación no es simplemente un programa de estudios; se extiende a todos los aspectos de la persona. A esta condición de integralidad alude el Derecho Canónico cuando dice: "La formación ha de ser sistemática acomodada a la capacidad de los miembros espiritual y apostólica doctrinal y a la vez práctica" (CIC, can 660.1; cf RV, art 84).

- *Gradual.* Debe atender a la ley natural del crecimiento y escalonarse a lo largo de las diferentes etapas de la formación (cf el apartado 6) para ajustarse a los objetivos propios de cada una de ellas.

- *Personalizado.* Sin olvidar que es para todos ha de contener los medios que permitan acomodarse a las personas concretas con sus necesidades aspiraciones condicionamientos...

- *Referido a la Iglesia y a la Compañía* como ámbitos formadores propios y fundamentado en sus recursos formativos (cf el apartado 4).

- *Abierto al mundo de hoy,* "atendiendo a las necesidades de la Iglesia y a las circunstancias de los hombres y de los tiempos, tal como exigen el fin y el carácter de la Compañía" (CIC, can 659.2; cf PC, n 18).

5.3 *El formador* Aunque sea la figura del maestro de novicios la más definida tanto en el derecho universal (CIC, cáns 650; 651; 652.1) como en la Regla de la Vida (art 87), al hablar del formando hemos de pensar también en los que la Regla llama "directores de los programas de formación y colaboradores" (art 6.11) e incluso en los superiores, cuya misión tiene una clara dimensión formadora (cf RV, arts 45; y 6.19).

El papel del formador es importante. Los planes de formación están abocados al fracaso si no se apoyan en la labor de buenos formadores. Aunque el formador está en contacto con una comunidad y recibe ayuda de muchas personas, necesita la mediación personalizada del formador. El contraste en grupo y la ayuda entre iguales tienen unas posibilidades propias que deben aprovecharse y potenciarse, pero no sustituyen a la relación interpersonal con el formador.

a) *La persona del formador* A la hora de elegir a los formadores es lógico que se pondere su competencia teológica espiritual humana y pedagógica. Con todo lo que realmente debe buscarse en un formador es que presente en su vida una buena síntesis vocacional marianista y que sea capaz de transmitirla.

El formando ha de aprender cosas (para lo cual, por otra parte puede acudir a especialistas) pero ante todo debe aprender a ser. Necesita adquirir, a través del testimonio de una vida unificada, la sabiduría integradora de todos los elementos recibidos por medio de los demás instrumentos de formación. Y esto sólo lo puede lograr por el contacto vivo con el formador. En la relación interpersonal con él el formando va descubriendo la plenitud de sentido y de felicidad los esfuerzos y trabajos que conlleva la fidelidad y el crecimiento en la propia vocación. No sirven los programas exteriores si el formando sólo los ve sobre un papel y no puede contrastarlos con una vida. La vida religiosa se ha transmitido siempre desde sus comienzos hasta hoy, por medio del "maestro".

La verdadera autoridad del formador no se basa en un poder de dominio intelectual o moral sino en la fuerza irradiadora de su propia vida. Pablo exhortaba a sus fieles a que pusieran su mirada en su ejemplo. "Aunque hayáis tenido diez mil pedagogos en Cristo no habéis tenido muchos padres. He sido yo quien por el evangelio os engendré en Cristo Jesús. Os ruego pues que seáis mis imitadores" (1Cor 4,15-16). "Sed mis imitadores como yo lo soy de Cristo" (1Cor 1,11; cf 2Tes 3,7).

El formador no sólo debe presentar en su vida una buena síntesis de la vocación marianista, sino que debe tener la capacidad de comunicarla, de transmitirla. Esto exige de él una personalidad madura, generadora de relaciones interpersonales equilibradas y libres capaz de conectar con los formandos y de entrar en sus vidas.

b) *Su tarea* La tarea del formador puede concretarse en estos cuatro puntos:

- *Discernir,* es decir prestar ayuda para que la relación con Dios y su diálogo con él discurra por los caminos de la acogida y de la obediencia, para ayudar a interpretar la llamada y los signos de Dios.

- *Acompañar* al formando por los caminos del Señor, mediante el diálogo periódico respetando los ritmos de crecimiento y la inviolabilidad de la libertad y de la conciencia.

- *Ofrecer* al formando los elementos teóricos y prácticos para su conocimiento y vivencia de los elementos de la vida religiosa marianista.

- *Verificar y evaluar* progresivamente en nombre de la Iglesia y de la Compañía la evolución y el crecimiento del formando.

El formador no debe entender su relación con el formando como de "agente" a "paciente" pues no es un artesano que modela una materia según sus ideas preconcebidas. Es simple *testigo y acompañante* del camino del formando en su relación con Dios. Su función es de ayuda, de servicio a la realización libre y responsable de la vocación personal. El formador no puede suplantar esa responsabilidad ni el formando debe tampoco transferirla. Su actitud ha de ser de *escucha* y de *confianza.*

La escucha procede del amor respetuoso del otro como ser original lleva al conocimiento interior y se expresa en la ayuda oportuna y personalizada. Escuchar no es sólo oír, sino prestar atención con paciencia y penetración de corazón llegar a reconocer la voz interior de cada formando propia y distinta. A la escucha debe unirse el ambiente de confianza. Confianza es otorgar al formando el suficiente ámbito para ser él mismo sin ahogar su libertad ni la expresividad de lo más personal y auténtico que haya en él.

La tarea del formador es delicada y compleja. Requiere mucha paciencia y abnegación. Sólo se puede formar desde la humildad y el desprendimiento que purifiquen el subconsciente de

tendencias dominantes y abran al Abandono en manos del Espíritu y a la confianza en el formando, responsable último de todo el proceso formativo. Por otro lado, el formador ha de saber que no actúa en nombre propio sino en el de la Iglesia y en el de la Compañía lo cual le exige fidelidad a un mensaje y un carisma de los que es simple servidor y no detentor.

6 Las etapas de la formación

6.1 *La formación inicial* Se desarrolla a lo largo de todo el proceso que podríamos llamar de "incorporación" a la Compañía. Comienza con el despertar de la vocación y termina con los votos perpetuos (RV, art 6.12). La Regla de Vida habla de tres períodos en la formación inicial: el aspirantado, el noviciado y el posnoviciado (art 6.10; cf art 85).

a) El aspirantado En esta etapa previa, podríamos distinguir dos fases:

- Una fase de *acompañamiento para un primer discernimiento* de la vocación. Correspondería al tiempo que va desde su manifestación inicial, desde su primera intuición, hasta el momento en que la persona se decide a contraer un compromiso. Dos son los objetivos primordiales de esta fase: 1) ayudar al aspirante a tomar conciencia de su vocación; 2) asegurar *a través del análisis de sus motivaciones profundas* que su opción por la vida religiosa es madura y libre. En esta fase debe atenderse cuidadosamente a lo que se prescribe en la *Regla de Vida* para los que ella llama "posibles candidatos" (RV, art 6.9).

- Una fase de preparación más inmediata al noviciado, que podríamos llamar *prenoviciado.* La necesidad y el objetivo de esta fase están admirablemente descritos en la *Renovationis causam:* "La preparación para comenzar el noviciado parece tanto más necesaria cuanto el mundo está menos impregnado de cristianismo. En la mayor parte de los casos se ve claro que es indispensable una progresiva adaptación espiritual y psicológica que prepare el ánimo a la separación del medio ambiente y de las costumbres seculares. Los jóvenes de hoy que se sienten atraídos por la vida religiosa no buscan una vida fácil; más bien tienen una gran sed de lo absoluto; pero mientras están bien instruidos en las disciplinas profanas su vida de fe se apoya sobre conocimientos doctrinales rudimentarios.

En consecuencia es necesario que se dé una gran importancia *a* esta preparación para comenzar el noviciado" (n 4).

b) *El noviciado* Es considerado por el Derecho Canónico como la etapa "con la que comienza la vida en un instituto" (can 646). Se le asignan estos cuatro objetivos:

- que el novicio conozca más plenamente la vocación divina, particularmente la propia del instituto;

- que pruebe el modo de vida de éste;

- que conforme la mente y el corazón con el espíritu del instituto;

- que puedan ser comprobadas su intención y su idoneidad (c 646).

Se parte de que no existe una vocación religiosa general o indeterminada. Quien es llamado lo es a un instituto concreto y el noviciado debe llevarle a encontrarse vivencialmente con esa vocación específica (probar el modo de vida del instituto) y asimilarla en la propia vida (conformar con ella la mente y el corazón). Por tanto, para aprovechar el noviciado es necesario que, antes de entrar, el aspirante haya descubierto con una probabilidad suficiente el don de la vocación específica para la vida marianista. No tendrá sentido el noviciado para un candidato que no tenga una mínima conciencia de ser llamado por Dios precisamente a ser marianista. El noviciado no es una etapa de tanteos vocacionales sino de iniciación. Los tanteos si son necesarios deben realizarse antes.

El cuarto objetivo del noviciado es comprobar por parte de la Compañía la intención y la idoneidad del candidato. Aquí está una de las tareas más serias del Provincial y de los formadores: discernir el propósito y la capacidad del novicio. Es una grave responsabilidad ante la Iglesia. De ahí que el programa de noviciado deba contener un conjunto de medio correcto sobre el candidato. Teniendo en cuenta estos objetivos el mismo Derecho Canónico especifica los rasgos que caracterizan el proceso formativo del noviciado (can 65os que ayuden a los responsables a formarse un juicio 2,2):

- estimular a los novicios para que vivan las virtudes humanas y cristianas;

- llevarles por un camino de mayor perfección mediante la orientación y la abnegación de sí mismos;

-instruirles en la contemplación del misterio de la salvación y en la lectura y meditación de las Sagradas Escrituras;

- prepararles para que celebren el culto de Dios en la Sagrada Liturgia;

- formarles para llevar una vida consagrada a Dios y a los hombres en Cristo por medio de los consejos evangélicos;

- instruirles sobre el carácter, espíritu, finalidad, disciplina, historia y vida del instituto;

- imbuirles de amor a la Iglesia y a sus sagrados pastores.

"El noviciado es el momento más importante de la formación inicial"

(RV, art 86) y es prácticamente la única etapa de la formación sobre la que se dan normas concretas en el derecho universal de la Iglesia. Entre ellas cabe destacar:

- la determinación de que el noviciado se haga bajo la dirección de un maestro de novicios (can 650; cf can 647.2; RV, art 87). Dada la importancia de la composición mixta en las estructuras de la Compañía de María la Regla de Vida exige que si el maestro de novicios es sacerdote tenga un asistente laico y viceversa, pero nótese que el maestro es único y que su responsabilidad, a tenor de lo que indica el Derecho Canónico, no puede ser "compartida" sino todo lo más "asistida" (cf can 651.2);

- la exigencia de una permanencia mínima de doce meses continuados e ininterrumpidos en la comunidad del noviciado, como condición para su validez (can 648.1; cf RV, art 86). La ausencia por más de tres meses continuos o con interrupciones, de la casa del noviciado hace que éste sea inválido y la ausencia que supere quince días debe suplirse (can 649.1); el establecimiento de dos años como tiempo máximo de duración (can 648.2; cf 653.2: "el Superior mayor puede prorrogar el tiempo de prueba de acuerdo con el derecho propio pero no más de seis meses");

- la exigencia de que el tiempo del noviciado se emplee en la formación propia y de que, por consiguiente el novicio no se ocupe en estudios o trabajos que no contribuyan directamente a esta formación (can 652.2; RV, art 86).

Todo ello prueba la importancia que la Iglesia concede a esta etapa en relación con el resto de los períodos de formación.

e) *Posnoviciado* El noviciado ha debido formar convicciones, hacer asimilar actitudes y capacitar para una respuesta vital coherente, pero todo ello necesita verificarse en el transcurrir de los años que le siguen. El posnoviciado es el tiempo de la confrontación con las exigencias reales de la vida con las limitaciones de la propia persona y del entorno. En esta etapa el proceso formativo debe ayudar a que esa confrontación sea ocasión de profundización vital en el sentido de la consagración personal y en la maduración apostólica. Bajo este punto de vista, debe conectar con la anterior y continuarla. (cf CIC can 659.1).

En el posnoviciado deben conjugarse cuatro aspectos de la formación: el espiritual, el doctrinal, el apostólico y el profesional (cf CIC, can 660.1; RV, art 6.12). En la conjugación equilibrada de esta pluralidad de aspectos radica la dificultad mayor de esta etapa de formación. ¿Cómo hacer para que lo apostólico no vaya en detrimento de lo profesional o de lo espiritual?

¿Cómo equilibrar la formación profesional y la religiosa? ¿Cómo mantener un mínimo de silencio y de vida espiritual en medio de las exigencias del estudio y del trabajo? Sólo un plan de formación bien cuidado y el saber hacer de los formadores pueden garantizar este equilibrio.

6.2 *La formación para los diversos ministerios de la Compañía* Tras la formación inicial el plan de formación marianista ha de contemplar una etapa de preparación a los diversos ministerios. Ya que la decisión sobre el estado del religioso como laico o sacerdote se toma en el momento de la profesión perpetua (RV art 88), se sobrentiende que la formación inicial es común para todos. Sin embargo hay que atender también a los aspectos específicos de la vocación laical o sacerdotal dentro de la vocación marianista y formar para ellos. No vamos a entrar aquí en la exposición de la identidad del religioso laico y del sacerdote en la Compañía de María (cf *Composición mixta),* aunque sea necesario tenerla en cuenta a la hora de hablar de la formación. Nos limitaremos a dejar constancia de las directrices formativas dadas por la *Regla de Vida* para cada caso.

a) Formación del marianista laico (RV, art 6.15). Dentro de la "formación religiosa y espiritual que le prepare para el testimonio, el servicio y la misión particulares que tiene por su condición de religioso laico", la *Regla de Vida* distingue una formación general y una específica para las distintas tareas confiadas de manera especial

a los hermanos: el campo de la ciencia y la cultura y el campo del trabajo manual (cf RV, arts 12 y 69).

- A todos debe darse una sólida formación intelectual y práctica sobre el espíritu y el carisma de la Compañía de María.

- Los que van a trabajar en tareas educativas y culturales deben recibir una formación completa en su campo y una preocupación teológica y religiosa que les lleve a esclarecer la relación entre la fe y la cultura.

- Los que se van a dedicar al trabajo técnico o manual deben estar bien preparados en su propia especialidad y tener una formación en cuestiones sociales y económicas y en las enseñanzas de la Iglesia sobre el trabajo y la justicia.

b) Formación del marianista sacerdote (RV, art 6.16). En comparación con la formación para la vocación laical, la sacerdotal está más estructurada en la *Regla de Vida.*

- Se exige que se lleve a cabo en una comunidad de formación; es decir, en una comunidad específicamente formativa.

- Se exige un plan. Este plan deberá recoger las directrices generales de la Iglesia para la formación sacerdotal (art 89), pero ha de contener también elementos propios marianistas (cf CIC, can 659.3).

- Se fijan *tres objetivos* claros para ese plan: la preparación para el ministerio sacerdotal *entre sus hermanos,* para *la animación espiritual* de la Compañía y para el ministerio sacerdotal con todo *el pueblo de Dios.* Se deducen de la función del sacerdote marianista que vive *su* consagración "sobre todo ofreciendo su ministerio *en primer lugar a sus hermanos* y luego uniéndose a ellos en el servicio del pueblo de Dios" (art 13).

En cuanto a los aspectos a formar la *Regla* pone el acento en la adquisición de una sana base teológica en la capacitación para predicar con fruto la Palabra de Dios y el conocimiento práctico de la dirección espiritual. Con ello parece indicarse que los sacerdotes deben prepararse para asumir como propias las tareas de predicación de la Palabra de Dios y de guía en la oración, dentro de la variedad de servicios de la Compañía de María (cf RV, art 69).

6.3 *La formación permanente* "Los religiosos continuarán diligentemente su formación espiritual, doctrinal y práctica durante toda la vida y los superiores han de proporcionarles medios y

tiempo para esto" (CIC, can 661). En realidad al hablar de la formación permanente no debemos referirnos propiamente a una etapa delimitada sino a la tarea formativa inherente al desarrollo continuado de la propia vocación en todas sus dimensiones. Sin el alimento constante de la formación la vida languidece y queda abandonada en la mediocridad.

En nuestros días este tema ha cobrado una urgencia particular ya que a las exigencias lógicas del crecimiento en la propia vocación se unen las de la necesaria adaptación a los cambios profundos y rápidos de nuestro tiempo (cf PO, n 19; PC, n 18).

Podemos distinguir dos momentos en la formación permanente: un momento continuado, apoyado en la comunidad y en los medios de la vida diaria (cf RV, art 6.17 a 6.19) y un momento intensivo puntual, más centrado en las necesidades concretas del individuo (RV, art 6.20). Tanto los proyectos comunitarios como los planes de formación provinciales deberían recoger esta preocupación de la *Regla* por mantener viva la formación a lo largo de toda la vida.

Manuel Cortés SM

Formación (- Acción apostólica, Comunidad marianista, Diálogo, Espíritu de fe, Justicia y paz, Liturgia, María, Oficios marianistas, Palabra de Dios, Pobreza, Regla de Vida, Sacramentos, Vocación)

Iglesia

Al Kirche • *Fr* Église • *Ing* Church • *It* Chiesa • *Jap* Kyôkai

1 Introducción

Partiendo de las afirmaciones de nuestra *Regla de Vida* que se relacionan directamente con la Iglesia, hemos creído que dichas afirmaciones se podrían sistematizar y comentar desde dos ángulos: las imágenes de la Iglesia y las dimensiones de la Iglesia.

En cada apartado trataremos de desarrollar el tema en tres momentos: consideración del tema en la Regla, aportes de nuestra tradición y reflexión teológica. En lo que respecta a la tradición marianista, hubiera sido necesaria una investigación previa más exhaustiva. Por eso, nos limitaremos a citar algunos textos de los escritos del padre Chaminade y a comentarlos.

2 Las imágenes de la Iglesia

Vamos a exponer aquí las imágenes bíblicas de la Iglesia que se destacan en nuestra Regla de Vida y a desarrollarlas según el esquema indicado en la introducción. Estas imágenes contienen una riqueza de teología bíblica muy grande. La reflexión sobre ellas puede enriquecer nuestra lectura y vivencia de la Regla en su dimensión eclesial.

2.1 La Iglesia es el Cuerpo de Cristo (LG, n 7) a) En la RV nos encontramos con la expresión Cuerpo de Cristo o con términos que están vinculados en los textos evangélicos con esta noción (vg, "ser miembros"), en los siguientes artículos: "Trabajamos como miembros de la Iglesia en cuya misión nos integramos. Vivimos en comunión de corazón y de espíritu con su vida y con sus enseñanzas, y colaboramos con toda la comunidad eclesial" (RV, art 66).

Éste tal vez sea el párrafo más fuertemente eclesial de toda la Regla. Desde el punto de vista bíblico la categoría "ser miembro de" es una categoría propia de la doctrina del Cuerpo de Cristo entendido como nombre propio de la Iglesia. Por eso según

nuestra opinión, todo lo que se dice en el artículo se deriva de la primera afirmación "trabajamos como miembros de la Iglesia". Es decir, como miembros del Cuerpo que es la Iglesia. La noción paulina de "ser miembro de", no se comprende como una pura asociación o una mera colaboración. Por el contrario indica una comunión vital profunda con Cristo y entre los miembros de la Iglesia. Por eso aparece un término de derivación de consecuencia lo que se dice en la segunda frase sobre la comunión vital con la Iglesia.

Al hablar de la Eucaristía en la parte dedicada a la Comunidad de fe, leemos: "... al compartir el pan de vida y la copa de salvación, formamos un solo cuerpo" (RV, art 50).

Se recoge aquí una doctrina típicamente paulina, que consiste en ver la eucaristía como lugar privilegiado donde se verifica el ser de la Iglesia como Cuerpo. La eucaristía realiza la "incorporación" de la Iglesia porque la incorpora a Cristo (cf infra, Reflexión de la fe).

Finalmente, del capítulo dedicado a la comunidad de vida rescatamos este párrafo: "... cada cual aporta su don para edificar el Cuerpo del Señor" (RV, art 41).

Aquí resuena la doctrina paulina en las cartas tardías de la cautividad (Efesios, Colosenses). Allí aparece Cristo Cabeza trascendiendo a su cuerpo la Iglesia y al cosmos entero. Un Cristo glorioso, que es fuente de dones y ministerios para su Cuerpo, la Iglesia (Ef 4,12-13). Y al mismo tiempo se habla de la solidaridad entre los miembros de la Iglesia aludida en Romanos y Corintios. El Cuerpo es el destino común de los dones de cada miembro (1Cor 12,4-7).

b) *En algunos lugares de la tradición marianista* La doctrina del Cuerpo de Cristo aparece en los escritos del padre Chaminade en relación con la maternidad de la Virgen respecto de los fieles. El argumento será simple: Cristo es inseparable de su Cuerpo la Iglesia. Luego ser madre de la Cabeza es ser madre del Cuerpo es decir de los fieles.

Esta maternidad de la Virgen tiene, para el padre Chaminade dos momentos culminantes: el concebir a Jesús y el acompañarlo junto a la cruz. Son dos momentos de la misma maternidad que equivalen al "engendrar" (Nazaret), y "dar a luz" (el Calvario). Vamos a considerarlos por separado.

Madre del Cuerpo de Cristo en la Encarnación Leemos en el *Manual del Servidor de María:* "María cuando dio su consentimiento a la encarnación del Verbo aceptó la doble cualidad de Madre de Jesús tanto tomado individualmente como tomado en la plenitud de su Cuerpo místico que es la Iglesia. Al concebir naturalmente al Salvador en su seno virginal, concibió espiritualmente en su alma por su amor y su fe, a los cristianos miembros de la Iglesia y por consiguiente miembros de Jesucristo" (EM, II, 482).

María es madre del Cristo total; Cristo tomado en su ser individual y en su ser eclesial. Los cristianos aparecen en la cita como miembros de Cristo. Jesús no es sólo hijo de María, dirá el padre Chaminade sino "primogénito" entre muchos hermanos (EM, 11633).

Madre del Cuerpo de Cristo en el Calvario Nos encontramos en el *Gran cuaderno de notas de instrucción* con estas expresiones: "... todo el ser de gracia, este Cuerpo místico este único Hijo de Dios, le ha concebido María en su ser de gracia al pie de la cruz. Todas las gracias que deben formar a los miembros de su Cuerpo místico reciben como nuevas cualidades de su caridad maternal" (EM, I, 75).

El padre Chaminade con toda la gran tradición eclesial veía nacer la Iglesia en el Calvario. Nacimiento que se simbolizaba con la sangre y el agua que brotan del costado de Cristo en los que se reconocía a los sacramentos eclesiales básicos: el bautismo y la eucaristía (EM, I, 76). La presencia de María junto a la cruz se comprende como presencia maternal en el nacimiento de la Iglesia.

Con una doctrina que la teología confirma como muy sólida, el padre Chaminade comprende el misterio del Cuerpo místico, como misterio de comunión en la gracia de Cristo, en la santidad de Cristo.

c) *En la reflexión de la fe* Vamos a reflexionar aquí sobre el contenido que tiene esta presentación de la Iglesia como cuerpo de Cristo que hemos recogido de la *Regla* y de nuestra Tradición.

Miembros de Cristo El tema del Cuerpo místico se sitúa en un lugar vital de la teología. Se trata de dilucidar la relación entre Dios y el hombre que se plantea desde el cristianismo como relación en Cristo. Es éste un tema bíblico en concreto es un tema paulino que pertenece al Nuevo Testamento. Por tanto hay que comprenderlo dentro de las categorías bíblicas que interpretan la relación Dios

hombre relación constitutiva de toda religión. La relación entre Dios y el hombre es una relación en Alianza para la Biblia. Se trata de un encuentro de dos libertades que estableciendo una profunda comunión no pierden su consistencia propia no se confunden. Los grandes momentos de la salvación son momentos de relación en alianza: la creación la encarnación la renovación final del cosmos. Una relación que se va estrechando produciendo una divinización progresiva del hombre. En este gran marco doctrinal se inserta la doctrina del Cuerpo de Cristo.

El punto de partida de Pablo para elaborar este concepto, no es conceptual, sino experiencial. La idea del Cuerpo místico tiene su raíz en la experiencia de conversión de Pablo. Allí escuchó Pablo aquellas significativas palabras: "Saulo, ¿por qué me persigues?" (Hch 9,4-5). Pablo vive en su conversión la esencia del misterio de la Iglesia: Jesús en sus discípulos, Jesús inseparable de sus discípulos.

La relación entre Jesús y sus discípulos que Pablo expresare en la doctrina del Cuerpo de Cristo, aparece designada en muchos lugares de sus cartas con la categoría "ser en Cristo" (1Cor 1,4-5). Pablo entiende el ser cristiano como una mudanza vital, como un cambio de residencia de nuestra existencia. El cristiano existe, vive en Cristo. De tal modo que la vida del cristiano tiene un sujeto de fondo, un alguien que la sustenta que es Jesús: "No vivo yo, sino que Cristo vive en mí" (Gel 2,20). Estas afirmaciones tan fuertes, tan vitales, se pueden pensar teológicamente desde la doctrina de la gracia. Es decir desde el ángulo de la vida de Dios en Cristo y en nosotros o dicho de otro modo, desde la perspectiva de la santidad de Cristo y la nuestra. Nuestra gracia no añade nada a la gracia de Cristo. La santidad que puede haber en nosotros estuvo antes en Cristo, viene de Él. Hay una única santidad en la Iglesia, la santidad de Cristo, participada concretada según la originalidad personal de cada discípulo.

Algunos autores[1] piensan que no nos podemos contentar con lo que dijimos hasta aquí para ser fieles al pensamiento de Pablo, sobre la relación Cristo-Iglesia. Pablo piensa en una identidad física entre el cuerpo glorificado de Cristo y el cuerpo físico de sus discípulos (1Cor 10,14-22). Dicha identificación se realizaría en la Eucaristía (1Cor 11,28-30). Sin embargo, no nos podemos permitir pensar en una pura identidad, porque nos saldríamos de las

coordenadas de la Alianza, que piden una relación sin confusión o pura identificación.

Así la relación Cristo-Iglesia queda en un misterioso lugar entre la identidad y la semejanza, que nuestras categorías de pensamiento no alcanzan a expresar bien.

Miembros unos de otros El misterio de la Iglesia Cuerpo de Cristo no se agota en la nueva relación Dios-hombre, en Jesús. También la Iglesia implica el misterio de una nueva relación del hombre con el hombre. Somos "miembros unos de otros", se ha producido una aproximación también a nivel horizontal. Es una solidaridad en la santidad y en el pecado (Rom 12, 4-5; cf RV, art 41). Nueva presencia de unos en otros que radica en el Espíritu Santo. De este modo, el Espíritu Santo que era el lugar de nuestra inserción en Cristo (Rom 8,9-10), resulta también el vínculo entre los hermanos. Este mismo Espíritu es a la vez fuente de unidad y de diversidad ya que de Él provienen los carismas y el ministerio eclesial de cada uno (1Cor 12,7-11).

Al pensar en un mismo principio la unidad y la diferencia, se supera la vieja tendencia de la historia internacional y de la historia del pensamiento que tiende a entender la diferencia como oposición para la dominación.

Unidad y diferencia es lo que caracteriza una comunidad en el Espíritu. Es decir diferencias que se resuelven en el servicio, que construyen la comunión.

Por los sacramentos En los sacramentos se hace la Iglesia. Porque en ellos, el Espíritu nos hace vivir la realidad de "la incorporación" que es la esencia de la Iglesia. Todo sacramento es un hecho de incorporación, de inserción en Cristo (Rom 6,1-11). Pero también todos ellos son momentos de incorporación mutua entre los hermanos instauración o revitalización de la fraternidad. De modo especial la Eucaristía (RV art 50) que como enseña el Concilio Vaticano II no sólo es realizado por la Iglesia, sino que realiza a la Iglesia, como comunión en Cristo de los hermanos (SC, n 10). Por todo esto podríamos incluir en la perspectiva eclesial todas las alusiones que la *Regla* hace de los sacramentos (cf RV, arts 49.50, 4.2, 4.3, 3.52...).

2.2 *La Iglesia es el Nuevo Pueblo de Dios* (LG, n 9) a) *En la RV* En el libro II de la *Regla,* al hablar de la *Comunidad de Misión,* leemos: "Nuestro carisma cuya fuente es el espíritu de María es un don de Dios a su pueblo" (RV, art 5.4).

La cita se ordena desde un término de origen y desde un término de llegada o destino; entre ellos se sitúa el sentido de nuestro carisma marianista. El contenido de nuestro carisma es el espíritu de María el origen es el Espíritu y el destino es el Pueblo de Dios. Hablar de destino nos hace pensar en el "sentido", entendido como finalidad que permite una comprensión y una orientación de la acción. Nuestro carisma encuentra su sentido cuando se entrega al Pueblo de Dios. Una entrega que tiene su origen no en nosotros sino en Dios. De modo tal que podemos pensar el carisma marianista como un don más una de las promesas que contiene la Nueva Alianza de Dios con su pueblo. Nuestro carisma es una de las bendiciones que incluye la Alianza.

También en esta línea de término aparece el pueblo de Dios, en la Regla, como destino del servicio sacerdotal (RV, art 6.16).

Al hablarse de la Comunidad de fe, en el Libro I, recogemos esta expresión: "En nuestra vida de oración se destacan la liturgia, oración del mismo Cristo y del pueblo de Dios y la meditación... " (RV, art 48).

Aquí la imagen del pueblo Nuevo se dibuja como pueblo Sacerdotal, unido a Cristo Sacerdote en un único culto en una única oración que es el mismo culto que Cristo tributa al Padre.

Esta es una imagen de profunda raigambre bíblica (Ex 19,5-6; 1Pe 2,5.9-10). También en el mismo capítulo de la Regla leemos: "Rezando con las palabras de la Escritura participamos en las aspiraciones y en la búsqueda que fue viviendo el pueblo de Dios a través de los tiempos" (RV, art 51).

Se rescata aquí algo que constituye una categoría básica en la Escritura para comprender la realidad del pueblo de Dios. La Escritura presenta al Pueblo de Dios como una realidad histórica. En la cita aludida se habla de las aspiraciones y de la búsqueda es decir de la apertura al futuro que es un modo fundamental de ubicación del Pueblo en la Historia de Salvación.

Cuando la *Regla* habla de la naturaleza de nuestra vocación, se utiliza allí una expresión que tiene una relación íntima con la

noción de Pueblo de Dios: "los que creen en Jesucristo". El texto dice así aludiendo a María: "Ella es la primera entre los que creen en Jesucristo y la primera liberada del mal y de la muerte" (RV, art 7).

María ocupa un lugar preferencial entre "los que creen en Jesucristo". Esta expresión equivale a la categoría Pueblo de Dios ya que designa el vínculo de comunión que convoca a este nuevo pueblo es decir la fe en Cristo. María tiene una situación única en la comunidad creyente porque su fe posee una calidad extraordinaria. También ella vive de modo peculiar la experiencia histórica de la liberación como hecho de salvación. La experiencia de la liberación de la Pascua de Dios en la historia que será la raíz que alimenta la vida del Pueblo de Dios.

b) En la reflexión de la fe Noción imperial y noción cultural de la identidad de los pueblos Hay diversos modos de pensar qué es un pueblo. Desde algunas perspectivas se tiende a no reconocerles identidad propia a los pueblos. En otra línea de pensamiento, sostenida por el Magisterio de la Iglesia entre otros se les otorga a los pueblos identidad. A la primera concepción la llamamos "imperial", porque es la que sirve de base a la relación colonial que somete a los pueblos al dominio de una metrópoli. Vamos a describir esta doctrina brevemente.

La perspectiva imperial En esta línea se entiende lo social en general, o al menos lo nacional como algo exterior. Las sociedades son un simple contrato regido por intereses y la nación es una mera delimitación geográfica arbitraria. Según estas ideas, el progreso de la humanidad conducirá a la supresión de las diferencias nacionales en beneficio de una planificación internacional o mundial de la producción. La felicidad de los pueblos consistirá en funcionarizarse y someterse a esta distribución internacional del trabajo.

La perspectiva cultural Llamamos cultural a la concepción de los pueblos que reafirman su identidad y la reafirman desde la cultura que constituye la base de la soberanía y de los derechos de los pueblos[2].

Para hablar de la cultura de los pueblos la Iglesia maneja una determinada idea de la cultura[3]. No la piensa como una cualidad de los individuos ni como mera acumulación de informaciones racionales. Se piensa la cultura como una obra colectiva y como una realidad vital que se genera desde la convivencia cotidiana configurando un estilo de vida. La cultura es el estilo de vida de

un pueblo. Cuando decimos "estilo de vida" no aludimos a una modalidad superficial. Se trata de una peculiar manera de abordar y resolver las cuestiones cruciales de la existencia. Un modo de darse respuesta al sentido de la vida y de la muerte.

Por la convivencia cotidiana, los pueblos se van inclinando a privilegiar ciertos valores éticos y religiosos. En la relación religiosa está el corazón de la cultura, porque es la relación al origen y al destino de la vida. Debemos retener el camino esencialmente histórico por el que se configuran las culturas. En las culturas los pueblos guardan su memoria y su proyecto histórico.

El Pueblo de la Antigua Alianza Veremos en este apartado y en el que sigue cómo la noción cultural de los pueblos nos permite captar en profundidad qué es el Pueblo de Dios, tanto en su etapa de expectativa (AT) como en su etapa de realización (NT).

Es muy repetido en el Antiguo Testamento el uso de llamar a Israel con el término pueblo (Ex 19,3-6; 6,20,1s). Cumpliendo con la noción de pueblo apuntada, Israel construye su identidad desde un núcleo ético-religioso. El núcleo religioso es la relación de Alianza que implica la conciencia de elección y de ser depositario de las promesas de Dios. El núcleo ético es la Ley, que, a su vez, concreta la fidelidad a la Alianza.

Como todo pueblo, Israel ha configurado su identidad históricamente. Historia de las gestas de Yahveh que se concentra en la experiencia del Éxodo. Se trata de una experiencia religiosa, captada y recogida sólo por la fe. Pero el carácter esencialmente histórico del pueblo de Israel implica también su debilidad, porque depende de la libertad y de sus posibles defecciones. De hecho se produce una progresiva descomposición en la conciencia de Israel. Tendió a derivar de la Alianza a la idolatría. Llegó a vivir la conciencia de elección, como conciencia de privilegio y de inmunidad. Así arribará Israel a profundas crisis sobre todo en el cisma de los dos Reinos del norte y del sur (1Pe 12,1s) y en el Exilio. Los profetas serán los centinelas que custodian el corazón de Israel, llamándolo a la apertura universal (Is 2,1-5), al abandono de los ídolos (Os 2,18-19). Ellos buscarán la resolución de la crisis en una apertura a la nueva intervención de Yahveh que producirá un nuevo Éxodo (Is 43,16s), una Nueva Alianza (Jr 31,31) y en definitiva a la aparición de un nuevo pueblo (Is 65,18-19).

El Nuevo Pueblo de Dios Jesús anuncia que ha llegado la hora en que el Padre entregará su Reino a un nuevo pueblo (Mt 21,4s). Un pueblo reunido por la fe en Jesús (Gál 3,7). Este Nuevo Pueblo de Dios es la Iglesia (1Pe 2,4-10). ¿Es la Iglesia un pueblo?

¿Se cumplen en ella aquellas dimensiones esenciales que hemos atribuido a los pueblos?

Ante todo diremos que la Iglesia es una comunidad humana reunida en torno a un núcleo religioso. Es Nuevo Pueblo de Dios porque su corazón es la Nueva Alianza en Cristo (Lc 22,20). Es decir, la situación básica de la Iglesia en el mundo se define por sus nuevas relaciones con Dios. Dichas relaciones son la fe, la esperanza y la caridad. Podemos decir, con nuestra *Regla,* que pertenecen a este nuevo pueblo los que tienen el don de la fe, "los que creen en Jesucristo".

También encontramos en la Iglesia un nuevo núcleo ético, una Nueva Ley. La ley del amor que va más allá de la ley. La ley como realidad interior, como nueva capacidad para amar, porque el amor de Dios se ha hecho presente en el corazón de este Nuevo Pueblo suyo (Rom 5,5).

La configuración de la identidad de la Iglesia, siguiendo las líneas generales que venimos exponiendo, se realizó en la historia. La experiencia originaria es la Pascua de Cristo, de la cual la Iglesia hace memoria cotidiana, la reactualiza y desde la cual se abre a la novedad futura de la culminación escatológica.

Por todo lo dicho podemos afirmar que la Iglesia es pueblo que Dios crea y recrea en Cristo. Y por esto surge de la entraña misma de su realidad su compromiso en defensa de la dignidad de los pueblos.

3 Las dimensiones de la Iglesia

Pasamos aquí a una segunda lectura de la doctrina sobre la Iglesia que contiene nuestra Regla. Ahora trataremos de sistematizar el resto de las afirmaciones eclesiales de la Regla de Vida, siguiendo las dimensiones clásicas de la Iglesia. Aquellas dimensiones que ya se encuentran en los símbolos de la fe más antiguos: creo en la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

3.1 *La Iglesia una* (LG, n 8) a) *En la RV* No hay en la *Regla* una alusión directa a la unicidad de la Iglesia. Sí encontramos alusiones a la unidad de la Iglesia en cuanto unidad interna, comunión.

Entre otras cosas, deberíamos referir aquí todo lo dicho en los puntos dedicados a las imágenes de Cuerpo y de Pueblo (supra). De todos modos, sí nos parece que hubiera sido oportuno relacionar más el aspecto de unidad en la fraternidad, con la base eclesial que tiene esta realidad.

En el capítulo dedicado a la *Comunidad de Vida,* inspirándose en el pasaje de los *Hechos* (Hch 1-2), se presenta la imagen de la comunidad de Jerusalén reunida en torno a María. La alusión es justa porque la intención de Lucas no es la de relatar un hecho histórico principalmente, sino presentar un ideal que perdura como modelo. Dice el texto así: "La comunidad marianista quiere ser imagen de la primera comunidad de los discípulos de Jesús unidos a María y llenos del Espíritu Santo" (RV, art 34).

Este texto tiene una clara connotación eclesial, porque alude a las expresiones de Lucas, que abren un libro en que se va a presentar el tiempo de la misión de la Iglesia.

Nos parece también importante, desde el punto de vista eclesial, la referencia que la Regla hace a la caridad, como fundamento de la vida comunitaria. "Este mandamiento nuevo del amor anima toda nuestra vida comunitaria" (RV, art 38).

La caridad es el alma de la Iglesia, porque en ella reside la comunión entre los cristianos. Iglesia y misterio de comunión son expresiones equivalentes.

Por otra parte se puntualiza que la oración y los sacramentos son lugares privilegiados de comunión. No nos explayamos sobre estos artículos (arts 49; 50; 52; 53) porque los hemos abordado en otro lugar (cf *Cuerpo místi*co).

b) *En algunos lugares de la tradición marianista* Si en la Regla de Vida actual nos sale al paso un acento en la unidad de la Iglesia, en cuanto unión fraternal, nos parece que en los escritos del padre Chaminade se destaca la unicidad de la Iglesia como única Iglesia de Cristo. La gran afirmación del padre Chaminade será la de postular una necesaria vinculación con la Iglesia, como condición indispensable para vincularse con la Historia de Salvación. Para el

padre Chaminade la Iglesia es el lugar natural y decisivo del discernimiento. Esta es la motivación de base cuando el padre Chaminade presenta los dos Institutos al papa Gregorio XVI. El fin de su carta será: "... depositar un relato breve de los designios que la divina providencia ha inspirado en la institución de esta Orden" *(Lettres,* IV, 1074).

El padre Chaminade ha vivido su experiencia carismática personal. Ahora quiere la confirmación de la Iglesia como algo absolutamente decisivo. Dice en la misma carta: "Y para quitar todo recurso a las interpretaciones de su naturaleza, como para fijar para siempre su espíritu, yo he querido abandonarlo todo al juicio infalible de su santidad" (*loc cit,* pág 371).

Esta vinculación con la Iglesia es indisoluble para el padre Chaminade de la vinculación con la jerarquía, en concreto, con el Sumo Pontífice. Nosotros mismos veremos que la unidad y la apostolicidad de la Iglesia están esencialmente vinculadas. Pero lo que aquí queremos destacar es la clara conciencia del Fundador, de que el Espíritu de Dios está presente en sus obras sólo en la medida en que sean reconocidas por la Iglesia y permanezcan unidas a ella. Dice en una carta al padre Lalanne: "La Compañía de María es una de las obras de la Iglesia. Si el Espíritu de Dios no está en mí a causa de mi indignidad, él está en mí como Superior de una Compañía agregada a la Iglesia por sus obispos, por el Soberano Pontífice mismo" (*Lettres,* III, n 625).

En esta vivencia eclesial del padre Chaminade queremos destacar algunas actitudes. Ante todo la profunda humildad de su fe, que se abre cordialmente al discernimiento. Queremos citar aquí las palabras que encabezan la carta de presentación a Gregorio XVI: "El último de sus hijos, humildemente prosternado a los pies de Su Santidad, en el sentimiento profundo de su extrema indignidad y del amor filial más tierno y más respetuoso" (*Lettres,* t IV, 1074, pág 370).

También se percibe un profundo amor a la Iglesia, que está más allá de lo que se puede atribuir al lenguaje de la época. Finalmente parece destacable la actitud de reconocimiento de gratitud coloreada por una intensa alegría. La circular que el padre Chaminade envía a las dos órdenes dando cuenta de la respuesta de Roma comienza con las palabras paulinas (Flp 3,1): "Y ahora hermanos míos, alégrense en el Señor".

En realidad, Roma se había limitada a "alabar y aprobar" los dos institutos, de un modo todavía no canónico, forma (cf Decreto de Gregorio XVI enviado por el cardenal Giustiniani en *Lettres,* t v, pág 37). Ante esta dilación de la que es plenamente consciente el padre Chaminade reacciona como un creyente: hay que esperar el tiempo de Dios que es el tiempo de la Iglesia. Dirá el Fundador: "Por otra parte mis queridos hijos, la aprobación verdaderamente magnífica con la que Su Santidad ha querido honrar a nuestras dos órdenes no consuma totalmente el objeto de nuestros deseos... Nuestro deber mis queridos hijos, es esperar, con una confianza filial, el momento del Señor" (*Lettres,* t V, pág 46).

c) *En la reflexión de la fe Unicidad salvífica* Cuando hablamos de la unidad de la Iglesia pensamos, en primer lugar, en su unicidad. La Iglesia católica es la única Iglesia de Cristo tal como lo dice la *Lumen gentium* (cf n 8). Esta afirmación implica una ubicación de la Iglesia en el mundo que la hace ocupar un lugar único respecto de la salvación ¿Cómo pensar esta relación de la Iglesia con el resto de la realidad humana que incluye a las otras religiones y a las Iglesias cristianas separadas? No hay que pensar a la Iglesia y al mundo como dos sustancias separadas, como si la Iglesia estuviera "al lado" del mundo. La Iglesia es mundo porque posee el mismo ser creado con toda su consistencia sus leyes autónomas, su configuración histórica y cultural. Pero la Iglesia tiene, con intensidad única su ser de gracia que es su mismo ser mundano llevado a un nivel superior que escapa al poder del mundo que no tiene su origen en el mundo.

Es verdad que este ser de gracia ha sido derramado sobre toda la realidad del mundo de algún modo. Pero en la Iglesia alcanza su máxima concentración y ella se convierte así en el lugar privilegiado de la presencia de Dios y del desarrollo del ser del mundo. Por esto aunque la Iglesia no posea como propiedad exclusiva la gracia, se convierte, sin embargo en el polo de atracción, de consumación del mundo. Ella tiene lo que el mundo busca. Todo ser humano en quien habita el Espíritu Santo es atraído hacia la Iglesia católica. De tal manera que cuando esta atracción se hace consciente se convierte en una obligación para la conciencia el reconocer en la Iglesia católica la plenitud de la presencia de Cristo y adherirse enteramente a ella.

Unidad de las dimensiones de la Iglesia Ante todo hay que decir que la Iglesia es una realidad de doble dimensión, una dimensión visible y otra invisible. Es un error básico de comprensión reducir a la Iglesia a su dimensión humana, histórica, sociológica. El ser profundo de la Iglesia es la presencia oculta del Espíritu Santo en ella.

Si es un error fundamental reducir la Iglesia al fenómeno humano, también lo es el entenderla sólo como una realidad interior sólo individual. Esta postura tiende a ver peyorativamente la estructura jerárquica de la Iglesia y los sacramentos. Según una imagen de los Padres (cf LG, n 7), pensar así a la Iglesia es como pensar un alma sin cuerpo. Esta visión intimista del cristianismo no corresponde a la línea de encarnación que ha seguido la Historia de Salvación.

Hay, entonces, dos dimensiones en la Iglesia: visible-invisible, divina-humana; vida-estructura... Ambas son inseparables, constituyen una única realidad compleja. No vale la alternativa carisma o institución porque no tienen sentido por separado, ni menos aún como realidades opuestas.

La experiencia creyente de la Iglesia aflora más bien cuando se consigue vivir unidas las dos dimensiones de la Iglesia. El creyente percibirá los humildes reflejos de lo divino en la fragilidad humana de la Iglesia. El infinito de Dios es la finitud humana. La plena conciencia sobre la realidad verdaderamente humana de la Iglesia se resuelve en la contemplación de la cercanía misericordiosa de Dios a quien no le repugna habitar en medio de la ambigüedad del mundo. El creyente no considerará la estructura de la Iglesia como un freno para su experiencia interior carismática, sino como la presencia en la autoridad en los otros del Otro con mayúscula que es Dios y que no se puede encerrar en ninguna experiencia interior. La estructura jerárquica será el lugar de la apertura el sacramento de la escucha sin el cual toda experiencia religiosa podría derivar en una mera proyección humana.

Lugares de comunión La unidad de la Iglesia puede ser comprendida como unidad entre sus miembros. Remitimos aquí a lo dicho al hablar del Cuerpo místico. Nos vamos a limitar ahora a señalar algunos lugares privilegiados donde la Iglesia vive su unidad.

Lugar interior de la unidad El lugar interior de la unidad de la Iglesia es el Espíritu Santo. Podemos pensarlo como el bien común de la Iglesia. Le aplicamos entonces una noción de filosofía social que piensa el bien común como la base de la unidad social. El bien común es aquel bien en el que confluyen las voluntades porque excede los intereses individuales; es el proyecto fundamental compartido por una sociedad. Todo el compartir social es un dar y recibir este bien común. Así en la sociedad hay una base común dada, que es la dimensión social del hombre, y una base común construida que es esta opción histórica libre por un proyecto común. En la Iglesia el Espíritu es también la unidad dada. Antes de toda opción estamos reunidos por vivir en el Espíritu. Pero también toda la comunicación libre de la comunidad eclesial es un dar y recibir compartir el Espíritu. La comunión eclesial se resuelve en este proyecto: buscar los caminos del Espíritu Santo, en cada momento histórico y en cada lugar.

Lugares exteriores de la unidad La unidad de la Iglesia tiene algunos lugares externos que la convocan de modo singular. Por una parte, los sacramentos que contienen sin excepción una dimensión comunitaria. De modo privilegiado el sacramento de la Eucaristía que tiene como efecto propio producir la unidad de la Iglesia.

En segundo lugar hay que destacar el ministerio jerárquico que es también sacramento y celebra los sacramentos pero que también por la función pastoral y por la Palabra está llamada a reunir al Pueblo de Dios en la unidad.

3.2 *La Iglesia santa* (LG, n 39) *a) En la RV* En el capítulo dedicado a la *Vida consagrada y* al hacerse alusión a la llamada a la santidad, leemos esta frase: "La vida consagrada pertenece inseparablemente a la santidad de la Iglesia" (RV, art 33).

Se muestra cómo nuestro estilo de vida peculiar pertenece a un misterio de vida más amplio que es el misterio de la vida de la Iglesia. Y nuestra llamada a la santidad es llamada a vivir en plenitud la santidad de la Iglesia. Aparece claro, entonces cómo una conciencia de vida consagrada es inseparable de una conciencia eclesial. Detrás de esta cita está, seguramente, la ubicación que la *Lumen gentium* (cf n 44) da a la vida religiosa. Allí se la ubica en el nivel vital de la Iglesia distinguiéndolo del nivel jerárquico[4]. La vida religiosa de suyo no incorpora a la jerarquía de la Iglesia. Ella

surge del principio trascendente de la vida y de la santidad de la Iglesia es decir, de la presencia activa del Espíritu Santo.

Al hablar de la Comunidad de fe encontramos un párrafo íntimamente relacionado con nuestro tema: "... nos acercamos con frecuencia al sacramento de la reconciliación. En él recibimos el perdón de Dios y al mismo tiempo nos reconciliamos con la comunidad y con la Iglesia heridas por nuestros pecados" (RV, art 52).

Santidad y pecado son términos excluyentes, contrarios. En el párrafo aludido, tanto la santidad como el pecado son comprendidos como realidades también eclesiales. Por eso se muestra a la Iglesia como término de la conversión. El pecado no es sólo un empobrecimiento personal, sino también empobrecimiento de la santidad de la Iglesia.

b) En algunos lugares de la tradición marianista En la célebre carta de presentación al Papa del año 1838, el padre Chaminade hace un resumen de su experiencia pastoral y define sus intenciones en ese trabajo con estas palabras: "... presentando en todas partes al mundo asombrado masas imponentes de cristianos de toda edad, sexo y condición que reunidos en asociaciones especiales practicasen sin vanidad como sin respeto humano nuestra santa religión, en toda la pureza de sus dogmas y de su moral" *(Lettres, t. IV,* 1076).

El padre Chaminade ha querido oponer a la corriente devastadora de la revolución francesa un grupo de cristianos fervientes que dieran testimonio de santidad. Pero lo que aquí nos interesa es la concepción eclesial de la santidad. No se trata de una santidad individual sino de la santidad de nuestra religión, que es la santidad de los dogmas y de la moral enseñada por la Iglesia y puesta en práctica.

En las *Notas de Instrucción* podemos leer: "Pero, ¿qué ventajas nos hace la comunión externa con la Iglesia? Nuestra fuerza está en esa unión, nuestro sostén en las oraciones de la Iglesia, nuestra defensa en sus pastores, nuestro consuelo en sus sacramentos, nuestra edificación en sus santos ejercicios... Sólo participando de la comunión de los santos se participa de la remisión de los pecados. La vida eterna será en el cielo la feliz consumación de esta comunión de los santos" (NI, t I, págs 60-62, ed española).

Se plantea la comunión con la Iglesia en muy diversas dimensiones, pero es claro el acento en la comunión interior comunión con la vida de la Iglesia y con su santidad. Santidad que una vez perdida por el pecado se reconstruye en la comunión con la Iglesia. Se alude también a la apertura escatológica que tiene esta comunión de los santos, es decir esta comunión en la santidad de la Iglesia.

c) *En la reflexión de la fe* Debemos pensar, ante todo, qué entendemos por santidad. La santidad se dice de dos maneras: en primer lugar como una cualidad de un sujeto y en segundo lugar como una vida que se comunica. La santidad es algo que se posee y se comunica. En estos dos sentidos, desde la perspectiva de la Escritura la santidad es posesión de Dios. Dios es santo. La santidad de Dios es el nombre de su trascendencia, de su profunda diferencia con el mundo. Y es también la cualidad del Amor con que Dios ama su propio bien infinito. Por tanto, la santidad de Dios es diferencia y amor. Toda otra realidad, todo otro sujeto será santo por relación por participación de esta santidad de Dios.

También a Jesús de Nazaret la Escritura lo llama Santo (Hch 2,27; 3,14). Su santidad, como la de todas las criaturas, es una relación con la santidad de Dios. Pero en la realidad humana de Jesús la santidad alcanza un nivel inigualable por su proximidad inmediata con lo divino. Es la proximidad de su naturaleza humana unida a la naturaleza divina en la misma persona. Por esta unión la humanidad de Jesús queda consagrada.

Jesús es santo singularmente no sólo por la riqueza de su ser sino también por su capacidad de comunicar la santidad. Como decíamos al hablar del Cuerpo místico, hay una sola santidad en la Iglesia, la santidad de Jesús que se comunica a los cristianos.

La santidad de la Iglesia es participación en la santidad de Dios, por su comunión con Cristo. A diferencia de la santidad de Jesús, la santidad de la Iglesia es defectible, en ella está presente el pecado. La santidad de la Iglesia tiene un dinamismo que pasa necesariamente por la conversión. Es una santidad reconciliada. La Iglesia reconocerá como hijos suyos a santos y pecadores y a todos llamará a la conversión. En este sentido la santidad de la Iglesia nunca está consumada su realización plena está más allá del horizonte de la historia.

Pero también la Iglesia es santa indefectiblemente en algunos aspectos de su realidad. Esta santidad indefectible de la Iglesia no es un mérito que le pertenece sino un fruto de la fidelidad de Dios. La Iglesia es siempre santa en la pureza infalible de su doctrina de su fe (en la oración que introduce el saludo de la paz, en la misa, decimos: "No mires nuestros pecados sino la fe de tu Iglesia"). En su fe la Iglesia participa de la santidad del conocimiento que Dios tiene de sí mismo. También es indefectible la comunicación de la santidad que, la Iglesia hace en los sacramentos. Estos siempre tienen la capacidad de comunicar la vida del Espíritu Santo más allá de los méritos de sus ministros. Y finalmente hay que decir que la Iglesia siempre es santa en el sentido de que nunca faltarán santos en cada época de su historia. Nunca la gracia de Dios es totalmente ineficaz en la vida de la Iglesia. Siempre el Espíritu consigue acaparar en el impulso de la caridad a alguno de los miembros de la Iglesia.

3.3 *La Iglesia católica* (LG, nn 13, 17) a) *En la RV* Al hablarse de la *Compañía a nivel universal,* leemos esta alusión a la catolicidad de la Iglesia, colocada entre las preocupaciones de gobierno a nivel internacional: "Estimular una conciencia cada vez más intensa de la catolicidad de la Iglesia y llevarnos a formular objetivos de ámbito más amplio" (RV, art 7.17,d).

Sugestivamente se habla de una "conciencia de catolicidad". Parece equivaler aquí a una conciencia de los horizontes amplios de la Iglesia que exceden el ámbito de la vida y las preocupaciones de las Iglesias locales.

Muy a menudo, la *Regla* recoge la distinción entre Iglesia universal e Iglesia local. Así al hablarse del servicio que la autoridad cumple en la comunidad, se dice: "Los superiores ofrecen un servicio indispensable de autoridad y gobierno por su estrecha relación con la Iglesia local y universal..." (RV, art 45).

Sobre todo en el renglón reservado a la autoridad, la *Regla* se preocupa en señalar la cooperación en el nivel local y universal (ver arts 5.3; 6.8d; 6.17a; 7.11d; 7.47k; 7.62a). Pero no sólo se recoge la catolicidad desde la distinción universal-local, es decir la distinción por las culturas. También se ve la distinción por la temporalidad por las épocas históricas. Hay una preocupación por sintonizar con la "Iglesia de hoy", con los problemas originales que surgen en cada tiempo (cf RV, arts 7.30d; 7.34c).

b) *En la reflexión de la fe* La alternativa entre Iglesia católica e Iglesia secta fue la parte fundamental de la crisis de crecimiento de la Iglesia primitiva (Hch 11,1s; 15,1-28...). Allí estalló la polémica entre Pablo y los cristianos judaizantes que residían sobre todo en Jerusalén. La tendencia judaizante imponía el camino de la circuncisión como camino de entrada al cristianismo. Se trataba de hacer pasar por el pueblo-raza a todos los que se incorporaban al nuevo pueblo de Dios. Pablo luchó por hacer sólo de la fe el camino de la justificación, de la incorporación a Cristo. Su propuesta era abrir en la universalidad de la fe a la Iglesia sin imponer lo que era propio de Israel como nación. Todo hombre está llamado a ser cristiano sin importar la raza o condición.

El triunfo de la línea paulina fue la afirmación de la catolicidad en la Iglesia. Es la Iglesia del Espíritu que se abre paso con la predicación de Pablo; Iglesia verdaderamente universal simbolizada en el libro de los *Hechos* con la llegada del Apóstol a Roma. El Evangelio que llega a Roma, al centro del mundo antiguo es el Evangelio para todos los hombres (Hch 28,16s).

Ahora trataremos de expresar reflexivamente en qué consiste la catolicidad de la Iglesia. Creemos que es el nombre del dinamismo de la Iglesia un dinamismo de apertura constante. La catolicidad funciona como término inquietante de la vida de la Iglesia que la llama a salir de sí y abrir la riqueza del Evangelio a todos los hombres.

Esta apertura católica de la Iglesia no es sólo un desplazamiento estadístico un crecer en número. Se trata de una recepción y un don. Recepción de las riquezas propias de cada cultura y cada época y don de la Fe, del anuncio del Reino. Esto implica un desafío constante para la Iglesia para superar la tentación de identificar el Evangelio con los aspectos limitados de una cultura.

El Evangelio siempre arraiga en un suelo cultural, no puede existir fuera de las culturas. Pero toda la cultura tiene una dimensión propia, y una dimensión universal. Hay que discernir lo que cae dentro de la particularidad de una cultura y lo que pertenece a la universalidad del hombre y de la fe.

La catolicidad no se expresa sólo en una apertura ad-extra por parte de la Iglesia, para abrirse a las culturas a las que recién accede el Evangelio. También debe hacer una apertura hacia dentro

expresada en la distinción entre Iglesia local y universal. Se trata de una diferencia interna a la Iglesia. Hay una única Iglesia que vive en diferentes situaciones. La Iglesia católica no es una federación de Iglesias autónomas. En cada Iglesia local "está y actúa" (CD, n 11) la única Iglesia de Cristo. Todas las Iglesias locales se reúnen en torno a la misma Palabra la misma Eucaristía y en el mismo Espíritu Santo. Sin embargo los diversos espacios culturales, con toda su riqueza vital, ofrecen lenguajes comprensiones legítimamente diversas, que la Iglesia, en virtud de su misma catolicidad debe respetar y promover.

3.4 *La Iglesia apostólica* (LG n 18-29) *a) En la RV* En primer lugar hay que rescatar las numerosas alusiones que trae la *Regla* sobre la vinculación de la Compañía con la Sede Apostólica (cf arts 99; 111; 113; 7.19; 7.29; 7.30, i, k, p, s; 4.9). Es notable la profundidad de la presencia de la Sede Apostólica en la vida de la Compañía. Así, por ejemplo, le quedan reservadas la destitución del Superior general los cambios en el libro de la *Regla,* una limitación en el manejo de las propiedades y otros asuntos de importancia capital. Sobre todo es destacable cómo la Iglesia se reserva el cuidado del carisma propio de cada Instituto expresado en la competencia que hemos señalado respecto a nuestra *Regla.* Esto revela que los carismas discernidos por la Iglesia son un don del Espíritu a la misma Iglesia y no una propiedad privada de cada Instituto. Ya veremos luego que esta concepción está muy en la línea del pensamiento del padre Chaminade.

También es destacable que nuestra *Regla* coloca como parte integrante de nuestro voto de obediencia el compromiso de obediencia al Papa: "Por este voto nos obligamos igualmente a obedecer al Santo Padre" (RV, art 30).

Aparecen en la *Regla,* reiteradamente alusiones a la relación de escucha que debe tener la Compañía con el Magisterio eclesial (arts 40; 6.15; 6.17; 7.13). En el artículo 40 se dice que esta apertura al Magisterio es un camino privilegiado para vivir la disponibilidad al Espíritu. Esta vinculación entre el Magisterio y el Espíritu Santo nos parece una síntesis feliz de lo jerárquico y lo carismático en la Iglesia.

Caería también, dentro de la dimensión apostólica de la Iglesia, todo lo que la *Regla* dice acerca de la misión de la Compañía. Sólo nos interesa recoger aquí una expresión: "Puesto que la Compañía de María participa de la misión de la Iglesia los

marianistas debemos integrarnos en su vida y en sus planes pastorales. Por eso debemos revisar nuestra integración en la Iglesia local a la luz de las orientaciones de los obispos y de la fidelidad a nuestro carisma" (RV, art 5.3).

Nos parece importante rescatar el modo como se sitúa la misión de los marianistas dentro de la misión de la Iglesia. La Iglesia es el ámbito esencial a la misión. Sin la Iglesia, en concreto, sin el mandato del obispo, nuestra misión perdería su dimensión de envío es decir su apostolicidad.

b) *En algunos lugares de la tradición marianista* Creemos que, en el tema que nos ocupa, es importante rescatar el significado que el título de *Misionero apostólico* tenía para el padre Chaminade. En esto vamos a seguir el trabajo del padre Philippe Perriel[5].

El título de *Misionero apostólico* no tenía un peso canónico fuerte, no otorgaba jurisdicción. Más bien era un título que ponía en vinculación estrecha la propia tarea pastoral con la Sede Apostólica. Era un título de su misión al Papa, que destacaba en la acción apostólica la dimensión de envío.

La actitud de fidelidad a Roma fue una constante en la vida del padre Chaminade. Por no adherirse a los postulados de la Iglesia galicana y a firmar la constitución civil del clero, el padre Chaminade tuvo que pagar con el exilio. Probablemente esta mística de adhesión a Roma le viene al padre Chaminade de su formación en el seminario de Mussidan6. El seminario llevaba el nombre de san Carlos en honor de Carlos de Borromeo, obispo de la Reforma tridentina. Es propio del espíritu tridentino subrayar la dimensión jerárquica de la Iglesia como respuesta a la Reforma. Resumiremos lo que venimos diciendo con una cita del autor mencionado: "Por su posición de *Misionero apostólico,* el padre Chaminade, lejos de considerarse como escapado de la jurisdicción de los obispos, se creía, al contrario, más obligado a someterles su acción, ésta es su actitud constante"[7].

Dicha afirmación viene confirmada por las mismas palabras del Fundador: "No se trata de explicar los hechos más o menos; se trata de la sumisión y la deferencia que nosotros debemos a uno de los sucesores de los Apóstoles; este deber no puede ser cumplido más que por nosotros" (Lettres, t II, n 400).

En una circular a los sacerdotes del año 1840, el padre Chaminade explicita el sentido que tiene la transmisión del título de *Misionero apostólico* a sus sucesores en el gobierno de la Compañía: "Era necesario, pues, que el primer Superior de los sacerdotes y los laicos, sea de la Compañía, sea del Instituto, no sean bajo este punto de vista más que vicarios o delegados, fuera más especialmente representante del Soberano Pontífice, y recibiese de él el carácter sagrado de la misión que cumple por su parte, por él mismo y por los suyos en la Iglesia de Dios" *(Lettres,* t v, n 1193).

A modo de conclusión podemos decir que el título de *Misionero Apostólico* expresaba una actitud fundamental en el compromiso pastoral del padre Chaminade: la vinculación con el sucesor de Pedro a través del cual Cristo mismo sigue enviando a sus discípulos a evangelizar. El Fundador quiso que esta actitud fuera una constante en la tarea misionera de sus obras.

c) *En la reflexión de la fe* La Iglesia es apostólica porque su misión no parte de una iniciativa propia, sino del proyecto de Jesús de prolongar su misión en la misión de los Apóstoles.

La apostolicidad de la Iglesia designa, en primer término entonces, el origen de la misión. La misión de la Iglesia tiene su origen en Jesús. En segundo lugar la apostolicidad marca el destino de la vida de la Iglesia, la razón de su existencia en el mundo: anunciar el Evangelio. Entre ambos términos origen y destino se sitúa la naturaleza de la misión eclesial. Vamos a desarrollar brevemente el carácter apostólico de la Iglesia en estos tres momentos.

Origen de la misión (EN, n 6) Cristo otorga "autoridad" a la misión de la Iglesia. Él es el autor, el sujeto principal y constante de esta misión. Ya que sólo con Él se verifica la llegada del Reino que es el contenido de la misión eclesial. La "autenticidad" de la misión dependerá de su "autoridad"; es decir de su vinculación con Cristo único autor de la salvación.

Es claro en el Evangelio que esta "autoridad" es transmitida a los Apóstoles. Por eso se relacionan estrechamente autoridad, autenticidad y apostolicidad de la misión. Los Apóstoles no sólo recibirán el envío sino que lo transmitirán a otros (1Tim 4,14).

En definitiva queremos remarcar que la vinculación con el estamento jerárquico de la Iglesia no es para la misión un requisito meramente burocrático. Se juega aquí el contenido vital de la

misión: la presencia del Reino la presencia de Dios. Ninguna misión tiene origen en sí misma porque en definitiva, nadie puede manipular a Dios, autoinstituirse en mediador de lo divino.

Naturaleza de la misión El contenido de la misión, como ya lo dijimos, es el anuncio del Reino. Por tanto, las dimensiones de la misión derivan del Reino que debe anunciar y realizar. Vamos a señalar tres dimensiones del Reino que conforman la misión.

Dimensión universal del Reino El Reino de Dios no tiene fronteras, ni siquiera las fronteras de la Iglesia institucional. Muchas veces incluso está oculta para aquellos mismos en quienes mora. La novedad del Reino toca a toda la realidad del cosmos. Es la acción salvadora de Dios que asume, purifica y eleva el esfuerzo de humanización del mundo que realizan los pueblos y cada hombre en particular. Por todo esto la evangelización contendrá un compromiso con toda la realidad del hombre un compromiso de liberación integral. Liberación que apunta a hacer lugar al Reino en el interior del hombre y desde allí ganar las estructuras sociales.

Dimensión factual del Reino El Reino es un acontecimiento, un *factum,* un hecho de salvación. Dicho acontecimiento salvífico se concentra en la Pascua de Cristo. Como acontecer de Dios en la historia no es una obra de la técnica humana. El hombre es radicalmente impotente de producirlo o alcanzarlo por sí mismo. Sin embargo, aunque no tiene su origen en la libertad del hombre la requiere esencialmente la compromete. De este modo toda la evangelización tendrá una dimensión fundamental de gratuidad. La misión es don de Dios. Sin embargo en la medida en que compromete responsablemente al hombre tiene también una dimensión de eficacia y de planificación.

Dimensión escatológica del Reino El desarrollo del Reino que de modo privilegiado pasa por la tarea evangelizadora, no queda circunscrito a ella ni se reduce a los límites de la historia. El Reino está abierto a una consumación que trasciende la historia. Uno de los contenidos vitales de la evangelización será develar al hombre esta apertura trascendente de su vida. Y por otra parte, la evangelización contendrá un aspecto profético de denuncia de toda falsa identificación del Reino, con una determinada expresión histórica. En la apertura a la consumación del Reino encuentra la Iglesia un fundamento para su constante compromiso con la misión. La misión de la Iglesia concluirá junto con la historia.

Destinatarios de la misión En primer lugar la misma Iglesia es destinataria del Evangelio. Debe iluminar con el Evangelio constantemente, su vida y sus estructuras. En concreto la Iglesia debe evangelizar la religión de su pueblo rescatando comulgando con sus valores y purificándola de sus deficiencias. En esto cumplirá con el signo privilegiado del Reino: el anuncio del Evangelio a los humildes. Pero en definitiva, será el hombre, todo hombre sin distinción, el destino de su esfuerzo evangelizador.

Fernando Onetto SM

Iglesia (- Capítulos marianistas, Carisma, Comunidad de fe, Educación, Diaconía, Formación, Jesucristo, Liturgia, Meditación, Participación, Sacramentos, Santidad, Testimonio)

---

[1] L. CERFAUX, *La Iglesia en san Pablo,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1959.

[2] JUAN PABLO II, Discurso en la Unesco.

[3] GS n 53.

[4] G. PHILIPS, *Historia, texto y comentario de la constitución "Lumen gentium"*, t II, Barcelona, 1969.

[5] Philippe PERRIEL, *G. Joseph Chaminade: Sur les chemins de la mission,* Paris, 1981.

[6] Ibíd., pág 94.

[7] Ibíd., pág 90-91.

Jesucristo

Al Jesus Christus • *Fr* Jésus-Christ • *Ing* Jesus Christ • *It* Gesù Cristo • *Jap* Iezusu Krisuto

1 Jesucristo en la historia de los hombres y en la fe de la Iglesia

1.1 La cuestión del Jesús histórico Aunque tenemos algunas noticias sobre Jesucristo a través de escritores no creyentes, las fuentes principales para el conocimiento de Jesús son los cuatro evangelios "cuya historicidad (la Iglesia) afirma sin dudar". Los evangelios atestiguan también la fe de las comunidades cristianas pues los apóstoles comunicaron los dichos y hechos de Jesús "con la mayor comprensión que les daban la resurrección gloriosa de Cristo y la enseñanza del Espíritu de la verdad". Pero a través de la tradición oral y la redacción escrita se nos han transmitido "datos auténticos y genuinos acerca de Jesús" (*Dei Verbum* 18).

Podemos someter a los evangelios a los diversos criterios de historicidad (continuidad, discontinuidad, testimonio múltiple...), y así sin pretender reconstruir una biografía detallada de Jesús, llegar a los aspectos nucleares de su mensaje y a los hechos decisivos de su existencia. De esta manera la fe cristiana arraiga en la historia, y el asentimiento creyente adquiere un fundamento razonable: se basa en la pretensión de Jesús, definitivamente confirmada por el Padre que lo resucitó tras el aparente fracaso de la cruz. Jesús mismo y su estilo de vida se convierten en norma para nuestro propio vivir y para nuestra manera de comprometernos con nuestro momento histórico.

1.2 La pretensión de Jesús La predicación del Reinado de Dios El anuncio del Reinado de Dios constituyó el centro de la actividad de Jesús; así comienza su predicación: "El Reino de Dios está cerca; convertios y creed en la Buena Noticia" (Mc 1,35).

Jesús considera a Dios como Señor y Rey, designaciones que se habían utilizado explícitamente en el Antiguo Testamento. Adonây (Señor) llegó a sustituir en el lenguaje hablado al nombre sagrado de Yahveh: Kyrios, en la biblia griega. A partir de la instauración de la monarquía en Israel, Dios comenzó a ser considerado como el Rey ideal que tiene como funciones destacadas

la defensa de los humildes del pobre, del indigente, del huérfano y la viuda, y la preocupación por establecer la justicia (Sal 72, 146...).

La predicación del Reino comporta también, en labios de Jesús, la instauración de un nuevo orden de relaciones entre los hombres; las que se desprenden de considerar toda la ley concentrada en el mandamiento del amor.

La comunidad del Reino que se bosqueja en la actividad de Jesús engloba a publicanos, prostitutas, leprosos excluidos del trato social, viudas, niños, enfermos... Gentes de corazón roto tristes desanimados: pobres y personas mal vistas por la sociedad de su tiempo. A ellos se dirige la misión de Jesús según se desprende de su respuesta a los enviados del Bautista: "los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Noticia" (Mt 11,4-5).

Jesús no limita su comunidad a un grupo de "puros"; la parábola de la cizaña es elocuente a este respecto. Llama a los pecadores: hay que buscar a la oveja perdida no porque valiese más que el resto, sino precisamente porque se ha perdido, y la presencia de otras ovejas (hombres) no suple a la que falta (¡mientras que a nosotros nos sobran todos los que no pertenecen a nuestro pequeño grupo!).

Difundir la bondad de Dios Jesús invocó a Dios como *abbá*, cosa que no hizo ningún otro judío contemporáneo o anterior a él. El Talmud advierte que cuando un niño experimenta el gusto del trigo (o sea a partir del destete) aprende a decir *abbá* e *imma* (papá y mamá). Designación, pues entrañable y no necesariamente exenta de respeto pero que un judío hubierá considerado sin duda excesivamente familiar para invocar a Dios. El uso del abbá revela un talante filial peculiar y exclusivo de Jesús: "Él habló de Dios como un hijo con su padre con la misma sencillez, el mismo cariño, la misma seguridad. Cuando Jesús llama a Dios *abbá* nos revela cuál es el corazón de su relación con él" (J. JEREMIAS).

La invocación *abbá* pasa de labios de Jesús a labios de los cristianos (Rom 8,15; Gál 4,6). No debe conducir a una comportamiento intimista, sino a difundir la bondad del Padre. Así, en el discurso de la montaña carta magna del Reino ser perfectos como el Padre implica ser conciliadores porque él nos ha perdonado, guardar la fidelidad entre nosotros amar incluso a los enemigos ya que el Padre "hace salir el sol sobre buenos y malos" (Mt 5). Las

parábolas del padre de los dos hijos de la oveja y la dracma perdidas (Lc 15) entrañan también la exigencia de que los hombres reflejemos en nuestro comportamiento recíproco las actitudes de un Dios que no es justiciero sino salvador y que da esperanza a los marginados. De un Dios, en definitiva, "preocupado por la suerte del hombre" (SCHILLE-BEECKX).

Esta preocupación del hombre por el hombre a imitación de la de Dios ha de traducirse de una manera concreta. El hambre la pobreza la miseria y la opresión son enemigos del Reino. Quien se compromete por él ha de proponerse metas tangibles: alimentación vivienda, comunicaciones, escuelas, cuidados médicos, trabajo salario justo...

Pero tenemos que comprometernos de tal manera que la fe en Dios como Padre no queda nunca oscurecida ni absorbida por las preocupaciones y contradicciones de la existencia. Cualquiera que sea la situación en que nos encontremos, siempre será posible abrirnos a la relación entrañable con Dios Padre. Este es probablemente el sentido profundo de la recomendación de Jesús acerca de la necesidad de evitar la preocupación superflua (Mt 6,25-34).

Vivir entre las manos de Dios Padre forma parte de los contenidos del Reino, y comporta la confianza en su amor incluso cuando descubrimos con zozobra creciente la magnitud, el problema del mal y de la injusticia, así como nuestra insuficiencia para resolverlo. El Reino es en primer término don gratuito del Dios que se da, producto de su poder y de su bondad. Cuando Dios toma el mando de nuestra vida llena las ansias más profundas del corazón del hombre, de modo que podemos advertir con san Pablo que el Reino no consiste en comida ni bebida, sino en justicia paz y gozo en el Espíritu Santo (Rom 14,17).

Seguir a Jesús Las dos dimensiones que vamos considerando intimidad con el Padre y servicio del Reino se encuentran perfectamente entrelazadas en Jesucristo y sólo en él. Jesús es el Reino y únicamente a través de él conocemos los caminos por los que Dios extiende su Reinado.

El mismo Jesús consideró la referencia a su persona y la entrega a él sin límites como la única mediación de salvación que había de sustituir y por otra parte consumar las instituciones judías más sagradas.

Jesús se puso por encima de la ley que para los judíos había llegado a ser como una especie de encarnación de Dios. Nadie se hubiera atrevido a contraponer a la autoridad de la Tora su propia autoridad. Jesús lo hizo: "Habéis oído que se dijo... Yo os digo". Aparece así la centralidad de Jesús que no se propone sojuzgar o dominar al hombre sino conducirlo a su propia plenitud. El discurso sobre la superación de la ley desemboca en una llamada a la perfección (Mt 5,48). Ésta implica plenitud y consumación de sí, gracias a la participación en el propio ser de Cristo (Flp 3,8-12).

El templo era el sacramento de la presencia de Dios entre los judíos. Estos encontraban en el templo al que debían peregrinar anualmente y en el que tenían el santuario reservado para ellos con exclusión de los gentiles, un principio poderoso de unidad y de afirmación de la identidad nacional. Jesús se opuso a la teología del templo (Mc 13,2; 14,58; 15, 29.38; Hch 6,14; Jn 4,21), y habló de destruirlo y de reedificar otro que no fuera obra de manos humanas. Juan interpreta que Jesús hablaba del templo de su cuerpo (Jn 2,18-22). No era el templo ni la concepción de la humanidad que su teología implicaba lo que conduciría al encuentro definitivo de los hombres con Dios.

Este encuentro se realiza centrándose en el mismo Jesús, que vincula el destino final de los hombres a la postura que se adopte frente a él: "Quien se avergüence de mí y de mis palabras también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre" (Mc 8,38). Es necesario compartir el destino de Jesús hasta renunciar a sí mismo: "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque quien quiera salvar su vida la perderá, pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio la salvará" (Mc 8,34- 35).

1.3 *La muerte y la resurrección de Jesús* La historicidad sustancial de los relatos evangélicos de la pasión está fuera de duda. Ninguna comunidad cristiana se hubiera creado a sí misma las dificultades que la pasión y muerte de Jesús suponían para la fe en él. Incluso después de aceptada la fe en la resurrección era necesario explicar a los primeros cristianos por qué había ocurrido la muerte ignominiosa del Señor. Los evangelios buscan esa explicación ante todo en los hechos mismos de los que se ocupan.

Jesús fue sometido a un doble proceso, ante el foro judío y ante el foro romano. Los judíos lo sometieron a juicio como consecuencia de la confrontación que se había ido gestando desde

los comienzos de la predicación de Jesús. La postura de éste ante la ley, el templo, el sábado, su manera de tratar a los marginados y de someter a crítica a los dirigentes..., socavaba los fundamentos del mundo judío. Se podrá discutir si el diálogo de Mc 14,61-64 ocurrió literalmente como se nos narra, pero es indudable que corresponde a la visión de fondo según la cual el rechazo de la pretensión mesiánica de Jesús (y en consecuencia, del estilo de vida que él inauguraba) fue la causa de su condena a muerte.

Esta fue ratificada por el tribunal romano, ante quien Jesús fue presentado como un agitador. La preocupación de los dominadores por sofocar cualquier movimiento de rebeldía en el mundo judío, tan revuelto en aquellos momentos, condujo a la sentencia de la cruz.

Es una cuestión abierta y bastante ociosa la de investigar a quiénes, judíos o romanos, cupo una responsabilidad mayor. Los evangelios se abren a una perspectiva de fe que nos concierne directamente: fue el pecado que se apodera del corazón del hombre (cf Lc 22,3; Jn 13,27) el verdadero causante de la muerte de Jesús.

¿Qué conciencia tuvo Jesús de su muerte? Jesús previó su final violento. Desde muy pronto fue acusado como blasfemo endemoniado, quebrantador del precepto sabático (Mc 2,7.23; 3,22); se conspiraba contra él. Jesús se consideró profeta, y estuvo convencido de que le aguardaba la misma suerte que a los profetas, es decir, el martirio (Mt 23,29.35; Lc 11,47; 13,33). Aunque algunos de los anuncios puestos en boca de Jesús (en particular por Marcos: 8,31; 9,31; 10,33s) puedan ser considerados como profecías *ex eventu,* el Señor realizó otros muchos de manera indirecta por medio de símiles (alusiones al cáliz, a su bautismo, al pastor asesinado...) o locuciones enigmáticas (como la referida a Jonás). Esta multiplicidad de testimonios considerados en su totalidad no deja lugar a dudas acerca de la procedencia del mismo Jesús.

¿Concibió Jesús su muerte como salvadora? No ha faltado quien como Bultmann, haya pensado que Jesús se derrumbó ante su inminente fracaso. No podemos aceptar esta opinión. Si Jesús previó su muerte tuvo que plantearse la cuestión de su sentido dentro de la postura de radical confianza en Dios que él predicaba. Los evangelios nos autorizan a afirmar que Jesús estuvo convencido de que su muerte no interrumpía la salvación de Dios. Así es muy significativo que en la cena de despedida entregase a los suyos, fortificándoles con este gesto la copa de *salvación:* "Yo os

aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba de nuevo en el Reino de Dios" (Mc 14,25). Las cosas no acabarían con su muerte.

Jesús murió como vivió. Su existencia estuvo caracterizada por una constante actitud de *servicio,* y por su compromiso en favor de los pecadores traduciendo así el gran amor con que Dios busca y perdona a los pecadores. Así aparece en las parábolas de la misericordia (Lc 15), pero también en otras muchas (el fariseo y el publicano el siervo perdonado y sin entrañas...), y en la conducta concreta de Jesús (perdón de la mujer adúltera, del buen ladrón, oración por quienes lo crucificaban...). Kasper señala con razón que el servicio de Jesús humanizaba ciertamente las relaciones entre los hombres pero consistía ante todo en establecer la comunión con Dios mediante el perdón de los pecados.

No es de extrañar que Jesús se sintiese obligado hasta el final con esta voluntad salvadora y buscase a los pecadores también en su muerte y mediante ella (SCHÜRMANN). De hecho, una interpretación muy antigua considera la muerte de Jesús a partir de la cena como *diakonía,* servicio y disponibilidad de Jesús en favor de los suyos (véanse cuatro textos fundamentales: Mc 10,45; Lc 22,47; Lc 12,37b; Jn 13,1-20). Desde muy pronto se relacionó este servicio con la remisión de los pecados: "Murió por nuestros pecados" (1Co 15,3b). Tradiciones tan tempranas han de tener fundamento en el mismo Jesús histórico. Si no fuese así Dios por medio de la predicación ulterior habría dado a la muerte de su Hijo un significado que éste ni siquiera sospechó no es de esta forma como el Dios de Jesús actúa respecto de los hombres.

Para realizar su mesianismo Jesús, contra las expectativas de su tiempo, renunció a emplear el poder en provecho propio (no quiso convertir las piedras en pan); evitó utilizarlo para realizar un gesto deslumbrador (tirarse desde el pináculo del templo) que disipase las vacilaciones de quienes lo rodeaban; se negó a sojuzgar con un dominio coactivo a los pueblos de la tierra (Mt 4,1-11). El relato de las tentaciones aunque modelado por la comunidad cristiana, nos hace ver el camino que Jesús eligió para cumplir su misión. No la afirmación dominadora sino el servicio del amor. La muerte asumida sería la consecuencia última de esta manera de proceder: "la realización del Reino de Dios por medio de la impotencia humana de la riqueza mediante la pobreza del amor en

medio del abandono, de la plenitud en el vacío de la vida a través de la muerte" (KASPER).

En su Bautismo en el Jordán, Jesús apareció entre los pecadores (Mt 3,13-17), y en la cruz llevó nuestros pecados en su cuerpo (1Pe 2,24). Con su muerte realizó el movimiento de desapropiación y entrega que fue antídoto por excelencia de la afirmación de sí soberbia y egoísta que caracteriza al pecado.

La Resurrección de Jesús Los testimonios pascuales expresan la convicción de que la resurrección pese a desbordar las coordenadas del espacio y del tiempo fue un acontecimiento tan verdaderamente ocurrido a Jesús como la misma crucifixión. Estos testimonios se nos han transmitido en fórmulas breves y fijas, kerygmáticas, como la de 1Cor 15,3-8, y en narraciones pascuales más desarrolladas. Estas últimas presentan una gran diversidad y falta de coincidencia en detalles relativos a cronología topografía número de personajes que intervienen... Así se pone de manifiesto una verdadera multiplicidad de testimonios que la Iglesia primitiva no hizo concordar artificialmente y que coinciden en lo esencial: el Señor vive.

Las apariciones se encuentran en el origen de la fe en la resurrección no fueron meras visiones; fueron interpretadas como tales apariciones porque el resucitado mismo se dio a conocer como se desprende del vocabulario que emplea el Nuevo Testamento y más gráficamente de loS signos que Jesús da y que preceden y provocan el reconocimiento por parte de los discípulos (Lc 24,30-31; Jn 20,16; 21,6-7). Esa iniciativa del resucitado dio origen a la fe de los primeros testigos sobre cuyo testimonio descansa la nuestra. Los testigos creyeron, pero la resurrección no fue producto de su fe, sino que ésta estuvo causada por el resucitado.

Jesús había vinculado estrechamente su causa con su persona. Si todo hubiese terminado con la crucifixión, su pretensión habría fracasado. La resurrección significa que el Padre da la razón a Jesús y que, consecuentemente el destino de los hombres sigue jugándose en la aceptación de Jesús y del estilo de vida que él adoptó. Esto es así porque el resucitado es el crucificado, el mismo Jesús que recorrió los caminos de Galilea: "Soy yo, no temáis".

La resurrección no significa una simple vuelta a la vida como si se tratase de la reanimación de un cadáver. Jesús es el mismo pero en unas condiciones totalmente nuevas de existencia; discípulos que

lo habían conocido antes de padecer no reconocen al resucitado hasta que éste se identifica. Todas las dimensiones de su personalidad se ven inundadas por la vida del Dios que triunfa en la resurrección. Jesús entra en la plenitud del Padre.

No se trata simplemente de que se haya puesto de manifiesto la inmortalidad del alma de Jesús. La antropología unitaria de los judíos no concebía esta separación alma-cuerpo.

Este último también queda integrado en la realidad de la resurrección, sin que por ello se trate de una identidad física, ya que existe una diferencia de estado entre cuerpo histórico y cuerpo resucitado.

Hablar de cuerpo significa, en la perspectiva paulina superar una visión individualista. El sôma es la persona entera en cuanto abierta a la relación; el "cuerpo espiritual" (invadido por la presencia del Espíritu Santo) remite a la comunión que se establece entre el Señor resucitado y los demás hombres. Si Jesús por su resurrección se encuentra "a la derecha del Padre" no por ello deja de estar con nosotros. Vive siempre para interceder en nuestro favor (Heb 7,25). Cuando la muerte sea definitivamente vencida y se realice la resurrección de los cristianos para la vida esta comunión se encontrará estrechamente relacionada con la consumación del Reino que Cristo entregará al Padre (1Cor 15,24-28). Será la comunión de todos los que siguieron el camino de Jesús; comunión con el Señor resucitado en la plenitud de la vida del Padre que se nos comunica por el Espíritu.

Jesucristo, Hijo de Dios en sentido pleno Las comunidades cristianas fueron tomando progresivamente conciencia de la importancia de Jesús para la salvación. Lo llamaron profeta, siervo de David, Mesías, Salvador, Logos, Hijo de Dios, segundo Adán... Entre estos títulos sobresale el de Señor *(Kyrios),* traducción por excelencia, como ya sabemos del nombre divino en la Biblia de los LXX. En el Nuevo Testamento se atribuyó a Jesús el título de Señor con la misma naturalidad que a Yahveh en el Antiguo. En los Hechos de los apóstoles expresión de las primeras experiencias cristianas, encontramos lugares en que Kyrios se dice de Dios y equivalentemente de Jesús (Hch 2,20-21; 3,20-22; 1,6; 2,36; 4,33; 7,60). Más importante aún es que a este Señor r Jesús se le considera en la práctica es decir de manera anterior a cualquier planteamiento problemático como dotado de prerrogativas divinas: se piensa en él como autor de la vida (3,15), capaz de perdonar los

pecados (5,31; 7,60); se le atribuye dominio absoluto sobre todos los hombres (26,17). Se le tributa culto (9,14-21); se le dirigen oraciones (7,59), se le cantan himnos (1Tim 3,16), se le dedican doxologías (2Tim 4,18; 2Pe 3,18...).

Durante el siglo II los padres apostólicos consideran a Cristo como verdadero Dios. "Una persona física de carne y espíritu, engendrada y no engendrada Dios en el hombre" (Ignacio de Antioquía); la Sabiduría es Dios mismo engendrado por el Padre del universo (san Justino); se atribuyen a Dios las palabras y sufrimientos de Cristo (Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía). El bautismo se celebra, como atestiguan la *Didajé* y san Justino, empleando fórmulas trinitarias que igualan al Padre y al Hijo en dignidad.

La polémica en torno a la divinidad de Jesús se desarrolla especialmente en el siglo IV a causa de la herejía arriana. El Logos Hijo sería según Arrio, hechura y producto del Padre, creado de la nada con vistas a la creación del mundo. Tras muchas vicisitudes también de carácter político se impuso la confesión del concilio de Nicea (celebrado en 325), según la cual el Hijo único es engendrado por el Padre de su misma sustancia. No es una criatura que surja de la nada, sino que procede del Padre, en identidad de naturaleza con él. Esta identidad era definida por Nicea con el término *homoousios* (consustancial); con él se afirmaba la plena divinidad de Hijo como también se deduce de las demás afirmaciones conciliares.

La insistencia unilateral en la divinidad de Cristo podría conducir a minusvalorar su humanidad. En el siglo V Nestorio quiso afirmar simultáneamente ambas realidades pero no acertó a conjugarlas perfectamente en la unidad de un solo y, mismo Jesucristo. El concilio de Efeso (431) afirmó la unidad en la misma persona de ambas naturalezas divina y humana. Eutiques, en cambio, consideró que la unidad de Cristo se debía a que su naturaleza humana, al unirse a la divina, quedaba absorbida por esta última. El concilio de Calcedonia (451) declaró que existe "un solo y mismo Jesucristo... perfecto en su divinidad, perfecto en su humanidad, verdaderamente hombre..., dos naturalezas sin confusión..., sin división..., se reúnen en una sola persona" (DS 301).

Lo que los concilios afirman en términos de naturaleza ha de ser también mantenido en términos de historia. Por ser hombre perfecto Jesús vivió perfectamente nuestra historia, y afirmar que él

es Dios significa que un trozo de la historia de los hombres la que él protagonizó ha entrado en Dios de manera tan irreversible que constituye una sola realidad con la de Dios.

Por eso la manera con que Jesús vivió adquiere una relevancia definitiva imposible de sustituir por otra mediación de salvación. La única forma de salvarnos es vivir como Jesús vivió pues es esa vida y no otra la que Dios ha unido irrevocablemente a la suya.

Por otra parte, si Jesús es Dios, en él tenemos la máxima expresión de la realidad misma de Dios. En Jesús se nos muestra un Dios interesado en la lucha contra el mal y contra la injusticia. Si unimos nuestra vida a Jesús si lo seguimos lo imitamos si participamos en sus actitudes profundas seremos imitadores de Dios y nos abriremos a su plenitud de vida.

Ésta es la razón por la que era necesario trazar rápidamente un bosquejo de la pretensión de Jesús y de su destino de muerte y resurrección, así como de la indisoluble unión entre su humanidad y su divinidad antes de subrayar el carácter tan señaladamente cristocéntrico de la espiritualidad marianista.

2 Jesucristo en la espiritualidad marianista

2.1. *En la* Regla de Vida *Seguir a* Jesucristo El seguimiento de Cristo tal como se propone en el evangelio es la norma última y la regla suprema de todos los institutos religiosos (PC 2a). En la vida marianista nos comprometemos a "seguir de manera especial a Jesucristo, Hijo de Dios, hecho Hijo de María para la salvación de los hombres" (RV art 2). La expresión "de manera especial" evita toda comparación de superioridad respecto a otros estados de vida, y subraya la peculiaridad del seguimiento en la vida religiosa marianista. La expresión significativa para nuestra tradición, "Hijo de Dios hecho Hijo de María", valora las dos dimensiones indisolublemente unidas en la misma persona de Cristo. Queremos seguir el estilo de vida de Jesús, y comprometernos como él con los hombres concretos y especialmente con los pobres. Este estilo de vida constituye la "norma última" y la "regla suprema" por haber sido definitivamente aceptado por Dios ya que es la manera que su Unigénito tuvo de estar en la vida.

Otros lugares de la RV señalan también que el seguimiento es la finalidad de nuestra vida. La profesión religiosa se hace "para seguir más de cerca a Cristo en su misión salvadora" (79). Escogemos "seguir al Señor en la Compañía de María" (15); "por nuestra profesión religiosa seguimos a Jesús, que nos llama personal y comunitariamente a vivir las bienaventuranzas" (17); "confiando únicamente en Dios, respondemos a Jesús que nos llama a dejarlo todo y seguirle" (23).

El seguimiento se plasma en los aspectos concretos de nuestra vida. La "obediencia exige seguir al Señor por caminos que tal vez no hubiéramos elegido personalmente pero que nos liberan de egoísmos..." (31); es necesario cargar con la cruz y seguir a Jesús (62); los votos públicos de religión nos exigen "seguir a Cristo en comunidad" (76).

Podemos seguir a Jesucristo porque Dios se revela en él, "que es su Palabra hecha hombre", y porque "por la fe aceptamos esta revelación y nos entregamos de corazón al Señor" (47). Jesús nos revela en su vida y en su enseñanza el valor de los consejos evangélicos en consecuencia, "por los votos adoptamos una forma de vida semejante a la de Jesús y María" (16). "Cristo como plenitud de toda la Escritura nos habla en los textos sagrados" (54); por ello recordamos su advertencia de permanecer vigilantes (11).

El Señor no sólo se revela y nos habla sino que nos llama de una manera propia (6.8; 6.13), según un plan que él tiene "para cada uno"; sólo si responde a ese plan llega la persona humana a su plenitud (69). En consecuencia hemos de estar disponibles para el Señor, como lo estuvo María y siguiendo su ejemplo (8).

Conformidad con Cristo *y participación en su vida* Junto con el seguimiento, la *RV* indica varias veces la conformidad con Cristo como finalidad de nuestra vida. "Nuestro fin es llegar a la conformidad con él" (2). La dedicación perseverante a la oración..., nos acerca a nuestro fin: la conformidad con Jesucristo" (58). El término conformidad parece insistir en la participación en la vida íntima de Jesucristo. La fe y el bautismo la hacen comenzar en nosotros (3); y "en cada Eucaristía damos gracias al Padre en unión con Cristo" (50). La liturgia es oración suya y él presente en la Palabra y en los sacramentos, nos asocia a la alabanza perfecta que tributa al Padre" (49). Al celebrar el sacramento de la unción pedimos al Señor que ayude al religioso enfermo a encontrar esperanza en la Cruz de Jesús (53).

Participamos de manera especial en su misterio redentor y en todo el misterio pascual del Señor (17). "Sometiéndose al Padre, Jesús redimió al mundo y fue glorificado: para participar de su obediencia, ofrecemos sin reservas nuestras voluntades a Dios" (29). "María, Madre de la Iglesia, participó con toda su alma en la obra de su Hijo." Ella "es nuestra inspiración y modelo" (65).

Jesús fue formado en el seno de María por obra del Espíritu Santo (5). También nuestra participación en la vida del Señor es obra del mismo Espíritu a cuya acción coopera María con amor de Madre (6). Por eso en la oración mental, "dejamos que el Espíritu de Cristo tome posesión de nuestras vidas y nos llene de fe, esperanza y caridad" (55).

El tema de la participación primordialmente interna, en los misterios de Cristo puede resonar en algunos artículos de la RV. Los misterios son los principales acontecimientos de la vida del Señor; la gracia nos une a las disposiciones interiores con que Jesús los vivió (cf I. NOYÉ, Jean Jacques, DIP, VI, 708-711). A lo largo del año litúrgico celebramos estos misterios (49), que se convierten en fuente de oración personal y comunitaria (4.2). En unión con María "contemplamos los misterios de Cristo que nace, vive y muere y resucita para la salvación del mundo y la gloria del Padre" (57).

Otras expresiones del cristocentrismo marianista Varios artículos de la *RV* insisten en la imitación: "impulsados por el amor de Jesús a su Madre, nos entregamos a Ella" (6); "Como Cristo, Palabra Encarnada queremos vivir con los hombres de nuestro tiempo y compartir sus alegrías y esperanzas, sus angustias y sufrimientos" (11); "Acogemos a los demás como Cristo nos acoge" (26); "Los que son llamados a ejercer una autoridad en la Compañía se consideran a ejemplo del Señor, servidores de sus hermanos" (44).

Queremos que Jesús sea "el centro de nuestras vidas" (48); lograr "la plenitud de Cristo" (83); establecer con él una "relación personal" que comunique estabilidad y fuerza a nuestro celibato consagrado (25). Este a su vez nos obliga a crecer en "fidelidad al Señor" (21). Debemos, en fin, fiarnos como lo hizo María, "primera entre los que creen en Jesucristo" (7).

Cristocentrismo y vida comunitaria El Señor se encuentra presente en la comunidad marianista. No sólo por su presencia eucarística, especialmente venerada por la oración comunitaria

(4.3), sino porque él mismo dice que "donde dos o tres estén reunidos en mi nombre allí estoy yo en medio de ellos" (37). "Cristo, presente entre nosotros, da inspiración y fuerza a la vida de comunidad" (37).

"Signos de la presencia de Cristo entre nosotros" son "la reconciliación la ayuda mutua para superar nuestra debilidad y nuestros fallos, y la aceptación de los demás pese a las diferencias" (3.11).

En Jesús, que "vino a servir y no a ser servido", "todos somos hermanos" (44); "manifestamos nuestro amor al Señor concediendo un lugar preferente al amor a nuestros hermanos" (21). "Formamos una nueva familia fundada en el evangelio del Señor" (35).

Esta presencia de Cristo en la comunidad se relaciona con la acción del Espíritu. "La comunidad marianista quiere ser imagen de los discípulos de Jesús unidos a María y llenos del Espíritu Santo" (34). "El mismo Espíritu se manifiesta en una variedad de dones y ministerios complementarios" (12), de manera que cada cual pueda aportar su don para edificar el cuerpo del Señor. "Si cada uno de sus miembros es fiel al Espíritu, la comunidad entera crece hasta la medida de Cristo en su plenitud" (41).

Cristocentrismo y apostolado Si nuestra vida individual y comunitaria se centra en Jesucristo nuestro apostolado consiste en dar testimonio de él, anunciarlo y transmitirlo. Se trata de "dar así (viviendo en comunidad de fe con un solo corazón y una sola alma) testimonio de la presencia de Cristo" (9); de hacerlo presente (69). De anunciar, sea cual fuere nuestro trabajo y actuando en nombre de Jesús la redención de todos en Cristo (64); puesto que en todas las culturas hay grupos y estratos sociales en los que Cristo no ha sido anunciado todavía... el amplio mundo del trabajo (de los medios de comunicación, las organizaciones de progreso social y cultural educación permanente e investigación de progreso social y cultural educación permanente e investigación científica) tiene que ser también penetrado por el mensaje de Cristo (5.22).

Nuestro objetivo apostólico es asistir a María con el fin "de formar en la fe a una multitud de hermanos para su Hijo primogénito" (6). Queremos "transmitir al mundo la liberación de Jesucristo" (11), que "Cristo tome posesión de nuestras vidas y a través de nosotros llegue a los demás" (23). "La contemplación del Señor y de su plan de amor sobre el mundo nos lleva a

comprometernos en su misión salvadora" (56). Este compromiso puede realizarse también a través del trabajo diario, de la oración y del sufrimiento porque "cualquiera que sea nuestro servicio sabemos que la gracia salvadora de Cristo no tiene límites" (70). En fin, "nuestra vocación es una amistad con el Señor y con su Madre para ponerse al servicio de su misión" (6.9).

2.2 *En el pensamiento del padre Chaminade Seguir a Jesús* En un texto capital, la *Carta a los predicadores de retiros de 1839,* nuestro Fundador concibe la vida marianista como seguimiento de Jesucristo como medio para alcanzar la semejanza más perfecta con él: "La Compañía de María y el Instituto de Hijas de María, como tienden por su destino, a elevar a sus miembros a la cumbre de la perfección cristiana, que es la semejanza (ressemblance) más perfecta con Jesucristo el divino Maestro, les proponen caminar en seguimiento (marcher a la suite) del Salvador que fue pobre, casto, obediente hasta la muerte, y obligarse para ello mediante la santidad suprema de los votos, a la pobreza, a la castidad virginal, a la obediencia evangélica" (EF, I, 441). También el *Institut de la Société de Marie* observa que Dios Padre nos ha dicho al enviar a Jesús a la tierra: "Seguidlo, imitad sus acciones, id a él, id junto a él, nunca os perderéis caminando sobre sus pasos..." (EF, I, 455).

Conformidad con Cristo Son muy numerosos los textos del tiempo del padre Chaminade que nos hablan de la conformidad con Jesucristo. Así en el artículo 4 de las Constituciones de 1839: "La perfección cristiana que la Compañía de María se propone como primer objeto, consiste esencialmente en la más exacta conformidad posible con Jesucristo, Dios hecho hombre para servir de modelo a los hombres" (EF, I, 438). En otros lugares de las mismas Constituciones se observa que cuanto más se entrega un religioso a la oración mental más se aproxima a su fin que es su conformidad con Jesucristo los marianistas deben estar continuamente crucificados al mundo y a ellos mismos para ser conformes a Jesucristo... nada mejor puede suceder al discípulo que parecerse *(ressembler)* a su Maestro. En el retiro de 1822, el Fundador había afirmado que "la gran señal de la predestinación es la semejanza *(ressemblance)* a Jesucristo, y la vocación se hace más cierta a medida que aumenta él deseo de parecerse a Jesucristo" (EF, I, 381).

Participar de la vida de Cristo Esta conformidad o semejanza supone y conduce a participar en la vida de Cristo: "Lo propio del cristiano es revestirse en su interior de las inclinaciones, costumbres y virtudes de Jesucristo: *Induimini Dominum Jesum Christum".* "No morimos sino para vivir; todo el cristianismo toda la perfección consisten en esta muerte y en esta vida. Es la doctrina de San Pablo: *Existimate vos mortuos quidem esse peccato, vivientes autem Deo in Christo"* (EF, I, 368).

El religioso "no debe *sentir* en él más que a Jesucristo y lo que Jesucristo ha sentido" (EF, I, 441; subrayamos nosotros). "¿Cómo ha juzgado Jesucristo? ¿Qué es lo que Jesucristo ha deseado? ¿Qué es lo que él ha amado y cómo lo ha amado? ¿Cuáles han sido sus sentimientos y disposiciones? *Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Jesu"* (EF, I, 442; cf también 445).

Gracias al Espíritu Santo Es el Espíritu de Jesucristo quien nos hace "vivir de la vida de Jesucristo y nos conforma enteramente a nuestro divino modelo" (EF, I, 440). La vida espiritual no es otra cosa que la vida de Jesucristo la vida conducida según el Espíritu de Jesucristo. Éste es el Espíritu Santo a quien Jesucristo se encontraba perfectamente sometido. También el principio de nuestra vida será el Espíritu Santo, "actuante en nosotros para hacernos llevar la vida de Jesucristo. El Espíritu de Dios no nos anima desde el momento de la Encarnación más que como animó a Jesucristo... De manera que si uno vive la vida de Jesucristo uno piensa como él, ama lo que él ha amado, se pone en su seguimiento" (EF, I, 445). "Ya que no formamos más que un mismo cuerpo con Jesucristo está claro que debemos estar animados de su espíritu es decir del Espíritu Santo" (EF, II, 956). Jesucristo mismo nos comunica su Espíritu: "El misterio de Jesucristo es por tanto el comienzo, y como el canal por el cual, recibiendo la participación del Espíritu Santo, somos unidos a Dios y santificados" (EF, II, 956).

Mediante la fe Ahora bien, "el Espíritu de Jesucristo no opera en nosotros la conformidad con el divino modelo, sino en proporción con nuestra fe" (EF, I, 207). "Es también la fe... quien nos hace concebir a Jesucristo en nosotros mismos: *Christum habitare per fidem in cordibus vestris"...* "Como María concibió por la fe a Jesucristo en el orden natural, podemos concebirlo muy realmente por la fe en el orden espiritual" (EF, I, 224). El padre Chaminade fundamenta de manera profundamente teológica esta presencia de Cristo en nosotros por la fe: "Si la luz de la fe es el Verbo de Dios, si

por ella es el Verbo adorable quien se digna venir a habitar en nosotros se comprende que la fe, la convicción que resulta de la impresión de esta luz es precisamente la unión de Jesucristo con nosotros: unión que llega hasta transformarnos en Jesucristo". Por la fe pensamos, sentimos, queremos y actuamos como Jesucristo porque por ella Jesucristo se une a nuestro espíritu a nuestro corazón y a nuestra voluntad (EF, I, 243). A un religioso que se desanimaba por no tener éxito en su trabajo espiritual el Fundador advierte que la fe es el medio para sacar agua de la fuente de todas las gracias, que es Jesucristo que se encuentra en nosotros y que nos pertenece (EF, I, 219). Por la fe los "tesoros" de Jesucristo pasan a ser nuestros... Si somos orgullosos, si no tenemos paciencia podemos curar aplicándonos mediante la fe el bálsamo de las humillaciones y sufrimientos de Jesucristo.

La función maternal de María A la acción del Espíritu coopera María con amor de Madre (RV 6). Este es un pensamiento muy querido al padre Chaminade; es necesario "obtener más y más por María los rasgos de conformidad con Jesucristo que opera el Espíritu de Jesucristo" (EF, I, 440). "El amor tan ardiente que María nos tiene se refiere por completo a la conformidad con su Primogénito; y su ambición toda su ambición es que todos los hijos que su caridad ha engendrado después de él, le estén tan unidos, que no hagan con él sino un mismo Hijo, un mismo Jesucristo" (ibidem). "Jesucristo ha querido formarse en el seno virginal de María a semejanza de nosotros, y es ahí de manera análoga donde debemos formarnos nosotros a la suya." "María con un amor inconcebible nos lleva siempre en sus castas entrañas hasta que habiendo formado en nosotros los primeros rasgos de su Hijo, nos dé a luz como a él. María no cesa de repetirnos estas bellas palabras de san Pablo: (...) Hijitos que yo querría dar a luz hasta que Jesucristo sea formado en vosotros" (EF, I, 112).

Cristocentrismo y vida religiosa Para vivir en Cristo abrazamos la vida religiosa. "Al pronunciar sus votos, el religioso muere a la vida de Adán y comienza a vivir la vida de Jesucristo: *Vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.* Ya no es él quien vive sino Cristo quien vive en él: *Vivit vero in me Christus.* Jesucristo viviendo en nosotros anima todas nuestras acciones y de alguna manera las diviniza: ¡qué puede haber más bello y más noble!" (EF, II, 470). La profesión religiosa nos hace no sólo morir sino también resucitar como Jesucristo y con Jesucristo (EF, II, 494).

La vida consagrada encuentra, pues su modelo en el Señor Jesús, primer religioso y adorador del Padre por excelencia. "¿Queremos practicar la religión aquí en la tierra de la misma manera que se practica en el cielo? Unamos nuestros corazones al corazón de Jesucristo. La unión a Jesucristo para alabar bendecir y adorar a Dios en él, con él y por él es justamente llamada religión práctica del cielo y de la tierra. Jesucristo es mediador de la religión en el cielo y en la tierra. *Per quem majestatem tuam laudant angeli... Et ideo cum angelis et archangelis... hymnum gloriae tuae canimus,* etc. Jesucristo es el único servidor digno de Dios, el único que rinde a Dios un homenaje digno de él" (EF, I, 321). Practicar los deberes de la religión (adorar a Dios, agradecerle sus beneficios, implorar su perdón y pedirle su gracia) en unión con Jesucristo constituye una excelente oración. "Uníos a este digno y único adorador que lo hará todo por vosotros; reposad en él complaciéndoos en lo que es y en lo que hace, en el honor infinito que él tributa a Dios" (EF, I, 344; cf 363). Orar en nombre de Jesucristo es pedir por su mediación e intercesión, en virtud de sus méritos... es invocarlo, recurrir a su ayuda desde el fondo del corazón (EF, I, 350).

Al hablar de la oración, la RV 58 nos advierte, refiriéndose a Jesucristo que "por él, con él y en él el Espíritu nos conduce a la comunión con el Padre". Estas palabras son como un eco de las del padre Chaminade que repetidas veces se refiere a esa fórmula litúrgica. "*Per ipsum:* pedimos que nuestra oración sea presentada por Jesucristo. *Cum ipso:* oramos con él, ofrecemos con él la misma oración. In ipso: debemos estar incorporados a Jesucristo debemos ser miembros vivientes suyos" (EF, I, 350. Ver toda la página 447 de ese número 350; ver también EF, I, 363).

En suma, "toda la religión cristiana está fundada sobre Jesucristo todo el culto y todo el honor que rinde a Dios toda la doctrina que enseña, todas las reglas que prescribe todas las promesas que hace, todas las enseñanzas que da tienen su fuente en Jesucristo" (EF, I, 244). Por consiguiente, el religioso debe modelar su vida según la de Jesucristo (EF, I, 184).

Para llevar una vida espiritual no basta con seguir una regla, ni con abstenerse de los placeres del mundo. Es preciso una vida que sea la del Hombre-Dios (EF, I, 445).

Se trata de no desear más que a Jesucristo, de no buscar y amar sino a Jesucristo de no querer vivir más que de Jesucristo y para Jesucristo y de sacrificarlo todo a Jesucristo. Que Jesucristo sea todo para nosotros y nosotros todo para Jesucristo. Se trata de no gozar sino en Jesucristo; de no hablar ni pensar ni actuar más que para Jesucristo. Hay que hacer reinar a Jesucristo en nosotros, y reproducir por la práctica constante de todas las virtudes, las actitudes mismas de Jesucristo (EF, I, 446).

Imitar a Jesucristo El padre Chaminade propone la imitación de Jesucristo como finalidad de los marianistas: "La Compañía no tiene esencialmente más que un solo objetivo que es la más fiel imitación de Jesucristo", de la cual el punto más saliente es la devoción a María (EF, I, 339-340). "... imitar a María es imitar a su adorable Hijo, fin capital de nuestra gloriosa vocación (EF, I, 179). "¿Cuál es esta alta perfección a la cual quiere y debe tender la Compañía de María? Esta perfección es la imitación fiel de Jesucristo verdadero Hijo de Dios y de María" (EF, I, 454). Ya en sus notas autógrafas de Mussidan, Guillermo José había observado que esta imitación debe llegar hasta que Cristo sea formado en nosotros, hasta la conformidad con su imagen" (EF, I, 442).

No se trata de ningún intimismo, como si la vida de Jesucristo, encerrada en nuestro interior fuese compatible con cualesquiera actitudes externas. Hay que estar dispuesto a sufrir toda suerte de menosprecios, persecuciones y humillaciones. "Si no podemos hacer todo lo que Jesucristo ha hecho porque nunca un hombre ha sufrido ni sufrirá como él ni tanto como él, es preciso al menos que nos guste vivir como él pobres despojados de todo, faltándonos incluso lo necesario". Si tenemos el Espíritu de Jesucristo tenderemos a la austeridad en el vestido, en el mobiliario, en la alimentación, en el empleo que hagamos de las cosas a nuestro uso. Parecidas observaciones extendidas a las reacciones externas hace el padre Chaminade respecto de la obediencia (EF, I 380). De manera análoga, la participación en la Cruz de Jesucristo implica penitencia obediencia y abnegación. Actitudes que se expresan también exteriormente de manera bien concreta (EF, I, 381).

Cristocentrismo y comunidad El padre Chaminade vio muy claramente que el fundamento de la unidad de los marianistas entre sí y de cada comunidad concreta se encuentran en Jesucristo.

La unión entre los marianistas debe ser una de las características del Instituto. Entre ellos no debe haber más que un solo corazón y una sola alma. Esa "unión se realiza totalmente en nombre de Jesús y de María". "Que el amor de Jesucristo nos una siempre" (EF, I, 89). "Miembros de una misma familia todos debemos amarnos como hermanos no teniendo más que un corazón y un alma. La unión hace la fuerza: esta verdad... no tiene su realización completa más que en el seno del cristianismo, porque únicamente en Jesucristo se encuentra nuestra fuerza y nuestra vida" (EF, II, 731). Uno de los deberes hacia Cristo nuestra cabeza es hacerlo todo y sufrirlo todo para conservar la unión de todos los miembros de la Compañía de María, y especialmente de una misma comunidad (EF, II, 681). Ya a los congregantes les decía que no formaban "más que una sola familia no sólo como Hijos de Dios, hermanos de Jesucristo y miembros de su Cuerpo místico, sino también como hijos de María..." (EF, II, 657).

El último fundamento de esta unidad se encuentra en la doctrina del Cuerpo místico de Cristo, que hunde sus raíces en la misma vida trinitaria de Dios. El padre Chaminade advierte a los congregantes que la incorporación a la Congregación hace que la circulación del Espíritu de vida que sostiene y santifica a todos los miembros del Cuerpo místico de Cristo se realice de manera más activa y abundante entre el nuevo hijo de María y sus numerosos cohermanos (EF, II, 695). "... no formamos con Jesús más que un único Hijo, un único Cristo, un cuerpo del que él es la Cabeza y nosotros los miembros" (EF, I, 106). El mismo Espíritu que en la Trinidad une las personas divinas entre sí une los fieles a Jesucristo para que no hagan más que un cuerpo con él, y todos juntos no tengan sino un solo corazón y una sola alma" (EF, II, 958).

Cristocentrismo y apostolado Basta con lo dicho para comprender que el apostolado marianista encuentra en Jesucristo su principio y su contenido. Las Constituciones de 1839 así lo explicitan. "El celo por la salvación de las almas motivo del segundo fin de la Compañía, es uno de los rasgos característicos de este divino modelo" (art 5). "... el celo por la salvación de las almas es una consecuencia inmediata del proyecto que la bondad de Dios nos ha inspirado de conformarnos con su gracia a semejanza de Jesucristo, y de entregarnos a María como humildes servidores suyos y ministros. Jesús que ha derramado toda su sangre por la salvación de los hombres; María que ha llegado a ser Madre de ellos

al pie de la cruz, ¿qué pueden querer sino que nos inmolemos para salvar las almas que les son tan queridas?" (art 252). Hay que trabajar "con la solicitud y la mansedumbre de Jesús y de María" para curar a quienes el error o el vicio han pervertido (art 253). Cuando un religioso es encargado de una clase o de una escuela se representa a Jesús y María que le confían a esos niños, diciéndole: la voluntad de vuestro Padre celestial es que ninguno de estos niños perezca (a. 259).

En el primer método de enseñanza se había escrito: "Se dedica uno mucho a hacer que los niños conozcan bien a Nuestro Señor Jesucristo y a su Santísima Madre que es también la nuestra" (EF, III, 274).

José Ramón García-Murga SM

BIBLIOGRAFÍA

J. I. GONZÁLEZ-FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología,* Barcelona 1974, 2 vols; W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976, 350 págs; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente,* Madrid 1981, 692 págs; R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios.* Estudio bíblico teológico, Madrid 1967; H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Salamanca 1982, 166 págs; W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1970, 222 págs.

Jesucristo (- Bautismo, Caridad, Castidad, Chaminade, Diaconía, Dirección, Iglesia, María, Oficios marianistas, Oración, Perfección religiosa, Regla de Vida, Reino de Dios, Santidad)

Justicia y paz

Al Gerechtigkeit und Frieden • *Fr* Justice et Paix • *Ing* Justice and Peace • *It* Giustizia e Pace • *Jap* Seigi to Heiwa

1 Nuestra misión universal

Las palabras de María en las bodas de Caná, *Haced lo que Él os diga,* han sido siempre la inspiración para todo el apostolado marianista y el fundamento de la misión universal proclamada por el padre Chaminade en muchos lugares de sus escritos, pero muy especialmente en la *Carta a los predicadores de retiros* de 1839: "Nuestra misión es verdaderamente una gran labor y tarea, y si es universal en sus objetivos, lo es porque somos misioneros de María que nos invita a hacer lo que él nos diga".

Para responder a nuestra misión de buscar la justicia y la paz en nuestra vida de apostolado a tenor de la renovación reciente estas palabras nos urgen a leer los signos de los tiempos como aparecen reflejados en los más actuales documentos de la Iglesia en nuestra cultura y organización social tal como han venido haciendo los marianistas desde los comienzos.

Un estudio de la historia de nuestra Congregación confirma claramente que en cuanto congregación religiosa hemos leído los signos de los tiempos con referencia a los documentos eclesiales y a los cambios culturales y sociales en nuestra renovación continua.

Las encíclicas sociales publicadas en los últimos cien años están fielmente reflejadas en las decisiones de nuestros Capítulos generales y constituyen el fundamento de nuestra renovación actual así como una fuente de inspiración para la *Regla de Vida* de 1983.

1.1 *Integración de espiritualidad y acción* Una forma de percatarnos de la evolución que ha llevado a destacar la importancia de la justicia y la paz en nuestra actual *Regla de Vida* consiste en considerar la evolución en la confluencia de dos elementos básicos de nuestra vida religiosa: la preocupación por una espiritualidad auténtica y por la liberación del pueblo de Dios. Ambos temas aparecen claramente en nuestros documentos y en nuestra vida durante el último siglo. Un equilibrio armónico entre estas dos preocupaciones resulta evidente en la *Regla de Vida* de 1981. Los

conceptos de justicia y paz, que son básicos en la liberación, ocupan un lugar destacado en la *Regla de Vida* de 1981, en sintonía con lo que ha ocurrido en la Iglesia y de manera particular en las encíclicas de los papas.

Cada uno de los pontífices que se han venido sucediendo nos han ayudado a comprender cada vez más la relación entre el clamor por justicia en el Antiguo y Nuevo Testamento y la forma de organizar nuestras obras sociales. La simbiosis de la preocupación por una auténtica espiritualidad y por la liberación consiste en el esfuerzo por trocar en realidad actual la advertencia del apóstol Santiago de que la fe sin obras está muerta.

1.2 *El empuje de las encíclicas sociales* El punto de partida hacia la actual sensibilización respecto de la dimensión social de la virtud de la justicia arranca desde la publicación de la encíclica *Rerum novarum* de León XIII en 1891. En esta carta la Iglesia hizo hincapié sobre la necesidad de una liberación de las condiciones de opresión originadas por la injusta organización de la sociedad industrial. Se estableció una relación crucial entre la organización social condiciones de trabajo, propiedad privada y rol de la Iglesia y el Estado. Las sucesivas enseñanzas en el campo social han estado siempre basadas en ideas y conceptos alumbradas inicialmente en este documento de León XIII. Las encíclicas publicadas desde entonces han respondido a las fuerzas y cambios operados en la sociedad y cultura en el momento en que han sido escritas.

2 Orígenes marianistas

El padre Chaminade fundó la Compañía de María en un momento de grandes dificultades sociales y religiosas. Su plan fue radical y conectó con todo tipo de gentes. Organizó grupos bien definidos: panaderos y toda clase de comerciantes, profesionales clérigos y gente joven.

La composición mixta de la Compañía de María fue en sí misma una novedad dentro del organigrama social de entonces. En el libro *Chaminade Lore,* de Herbert Kramer SM, se describe su peculiar estilo de abordar la realidad. "Toda su preocupación era adaptarse a las nuevas situaciones que estaban emergiendo de las cenizas de la revolución. Para el padre Chaminade no era cuestión de reconstruir las estructuras de las viejas instituciones sino de

rescatar los valores básicos del Evangelio e impregnar con ellos las nuevas estructuras" (pág 213).

2.1 *Evolución ideológica de los Capítulos generales* Los Capítulos generales de la primera mitad del siglo XIX indican que, con el paso del tiempo, la visión del Fundador se estaba distorsionando y que su preocupación por organizar y ayudar a los necesitados se había perdido. Los decretos de los Capítulos generales reflejan una mayor preocupación por la disciplina religiosa y por la oración y hasta por concentrar la acción apostólica en centros parroquiales escolares en vez de abrirse a grupos apostólicos. En aquellos años la *educación social* se limitaba a los métodos de "urbanidad" de los alumnos más que a la tarea de organizar una sociedad más justa.

Los marianistas siempre respondieron a los signos de los tiempos en forma positiva y también en forma negativa. Fueron un producto de su tiempo y hubo épocas en que sus preocupaciones estuvieron centradas exclusivamente en la piedad en el profesionalismo y en la organización parroquial. Cuando los cambios tecnológicos abrieron nuevos campos de apostolado, la Iglesia y la Compañía de María retornaron a la preferencia del Fundador por los pobres y a su empeño por una organización social que promoviese la justicia para todos.

En las últimas décadas del siglo XIX se puso todo el acento en el reforzamiento de la vida interior de la vida religiosa. Los Capítulos generales marianistas de la segunda mitad del siglo XIX y de principios del XX se preocuparon casi exclusivamente por la disciplina y piedad religiosas. Ambos objetivos se relacionaban de forma poco menos que exclusiva con el apostolado de las escuelas. Apenas se distinguía entre la espiritualidad de la vida religiosa y la fe enseñada en las escuelas. Esencialmente eran la misma cosa.

Los documentos de los Capítulos generales insistían machaconamente en la necesidad que tenían los religiosos de vivir alejados del mundo y los primeros capítulos llegaban a insistir en que este mismo espíritu habrá que inculcarlo a los alumnos. Queda la impresión de que se necesitaba mayor reflexión y experiencia para entender la orientación chaminadiana a "permanecer en el mundo sin ser del mundo".

2.2 *Capítulos generales de 1858 a 1896* Un estudio de los documentos de los Capítulos generales desde 1858 hasta 1896 indica que la gran preocupación de aquellos tiempos se circunscribía a temas internos de la Compañía de María, tales como la disciplina religiosa, la formación, la oración y la administración. Semejante preocupación estuvo vigente hasta que las encíclicas de los papas empezaron a urgir a la Iglesia de finales del siglo XIX a poner en relación el concepto de justicia con la organización social.

2.3 *Un ejemplo de la primitiva organización* Las actividades del colegio *Stanislas* a finales del siglo XIX ofrecen un ejemplo de los esfuerzos realizados por alumnos y religiosos, y que fueron característicos de la acción social francesa que abarcó desde 1850 a 1950 cuando fue prohibido el movimiento de los sacerdotes obreros.

El padre Walter Bach SM, en su trabajo para el Centro de estudios marianista titulado *A three in one Apostolate: a brief* Description of the Sillon Movement in France (pág 4, 1974, San Antonio, USA), resume la naturaleza del movimiento social en las siguientes palabras: "El despertar del movimiento social católico se debió a la insuficiencia de la organización benéfica católica en la nueva situación. Fue necesario dar vida a nuevas modalidades de pensamiento social y nuevas estructuras para eliminar la pobreza, los males sociales y mejorar las condiciones de vida de los trabajadores. La transformación industrial francesa fue lenta y fue en aumento la urbanización, pero las condiciones sociales se hicieron intolerables. El descontento de la clase trabajadora y el disgusto y la pobreza traídos por la revolución de 1830 se prolongaron hasta bastante después de que el grito por el socialismo extendió su influjo.

Algunos católicos, como Lamennais, estaban interesados en la relación Iglesia-Estado y en una reforma social. Otros como Ozanam, tendían a soluciones democráticas. La Sociedad de San Vicente de Paúl soñó con la transformación social mediante la reconciliación de clases y la beneficiencia. Un grupo social cristiano dirigido por Buchez (1796-1865) y una publicación de los trabajadores católicos (*L'Atelier*) abogaban por profundos cambios en las instituciones. Se crearon incluso unas pocas "patronales" (sindicatos) para trabajadores y aprendices bajo auspicios católicos. "Se formaron organizaciones que intentaron cambiar un catolicismo comprometido a un conservadurismo social. Entre ellas destacaron

las *Acciones populares* (1903), las *Semanas sociales* (1904) y el *Sillon* (1894)" (BACH, 1971).

El movimiento *Sillon* se debió al esfuerzo organizativo de Marc Sangnier, un estudiante del colegio *Stanislas.* En 1897 inició un movimiento para "crear grupos católicos conscientes de su fuerza moral y social y capaces de sacar el catolicismo de su indiferencia y de todo prejuicio paralizante"[1].

El movimiento *Sillon* animaba al debate, al estudio y a la publicación de ideas para estimular la libertad de expresión tanto en temas morales como religiosos. Este movimiento publicó una revista que contó 60.000 ejemplares y organizó congresos anuales que llegaron a reunir a 2.000 congresistas. Los marianistas fueron asesores distinguidos del movimiento incluso después de que en 1903 se cerrara el colegio *Stanislas.*

El movimiento fue combatido y estuvo temporalmente condenado por Pío X en 1901, al igual que sucedió con otras organizaciones democráticas cristianas en otros países. En 1907 los obispos retiraron toda ayuda al movimiento y sólo favorecieron a los grupos que podían ser localmente controlados. En aquellos tiempos no existía consenso sobre cómo resolver el problema de conjugar la religión y la acción política dentro de la Iglesia. Hoy en el debate sobre la Teología de la liberación, nos enfrentamos con un problema parecido, con la diferencia de que hoy la mejor documentación por parte del Vaticano y el apoyo de los estudios teológicos brindan inspiración y soporte para actuar en modalidades de organización social que parecían sospechosas y peligrosas a fin de siglo.

3 Directrices de Capítulos recientes

A partir de 1933, los Capítulos generales empezaron a sentir la necesidad de ejercer una acción apostólica fuera de nuestras obras educativas. En el estatuto XXV sobre *Mayor variedad en las obras de la Compañía de María, los* miembros del Capítulo expresaron el deseo de que la Compañía continúe interesándose en "obras diferentes a las de la enseñanza... para así ampliar su radio de acción"[2]. Diéranse cuenta o no los miembros del Capítulo, lo cierto es que a partir de aquel momento la formación y la vida religiosa tendrían que sufrir un cambio, al igual que nuestra concepción del apostolado.

Incluso en tal momento de evolución las nociones de justicia y paz no aparecían dirigidas a los trabajos de planificación ni a nuestra acción apostólica a pesar de que Europa había sufrido su primera guerra mundial de que España estaba empezando a sufrir una guerra fratricida y de que otra guerra mundial estaba a las puertas. Las únicas referencias a las guerras se concentran en expresiones de compasión hacia las naciones martirizadas por la guerra y en la preocupación por la disciplina religiosa de los incorporados al servicio militar. El tema de que los religiosos pudieran adherirse a un grupo de objetores de conciencia nunca pasó por la mente de nadie.

Las sólidas directrices emanadas de las encíclicas papales a lo largo del siglo XX han ayudado a la Iglesia universal y a la Compañía de María a abrirse a la comprensión de cómo encarar el reto del Antiguo Testamento de traer justicia a este mundo y ofrecer las Bienaventuranzas del Nuevo Testamento a un mundo cada vez más complejo y al mismo tiempo reducido a una "aldea universal". La publicación de la *Quadragesimo anno* en 1931 constituyó un nuevo impulso para pensar y discutir los nuevos temas sociales al mismo tiempo que estimuló a algunos marianistas a relacionar el carisma del Fundador con los nuevos problemas sociales.

Las dos primeras encíclicas sociales *Rerum novarum y Quadragesimo anno* centraron su preocupación en la organización social. La participación en actividades de la Acción Católica ayuda a la Compañía de María a recordar sus propios orígenes y la importancia de constituir nuevas asociaciones. Sin embargo los conceptos implicados en tal "formación de líderes" reflejaban todavía bastante del individualismo característico de una espiritualidad que ponía el acento en la devoción en la piedad estática y en el personalismo. Esta situación proveyó una sólida espiritualidad a la hora de alargar los intereses apostólicos a la esfera social una vez llegado el momento de hacerlo.

En el Capítulo general de 1939 afloró un primer acercamiento al apostolado en que se combinaba la formación espiritual con la acción. El Capítulo indicó cómo había que preparar a los alumnos para su compromiso en la Acción Católica: 1) Despertando en ellos el sentido de responsabilidad social; 2) Proporcionándoles una recia formación espiritual en doctrina y devoción; 3) Familiarizando a la juventud con los grupos a los que se adherían[3].

Estas directrices combinan todos los elementos necesarios para una decisión seria y cristiana a comprometerse en una empresa apostólica en pro de la justicia y la paz además de coincidir con la visión del Fundador.

En 1939, se urge a las provincias a "hacerse cargo, tan pronto como tengan la oportunidad, bien de parroquias o de diferentes tareas sociales"[4]. Este gesto apareció como un nuevo paso en el cumplimiento de la iniciativa de llevar la acción apostólica más allá de nuestras escuelas. El hecho de que se mencionara el continente africano y China como posibles nuevos campos de trabajo misioneros parece indicar el comienzo de una nueva comprensión de la necesidad de responder a las oportunidades apostólicas en los países en desarrollo. Naturalmente la segunda guerra mundial interrumpió el progreso de una clara conciencia social e impidió que se reuniera el Capítulo. El Capítulo XXI, celebrado en 1946, se refirió a las tristes consecuencias de la guerra sobre todo en la disciplina de la vida comunitaria. (Se mencionaba, por ejemplo, cómo los apagones hacían imposible el horario de la comunidad.) Se mostraba preocupación por aquellos religiosos y estudiantes que sufrían por las consecuencias de la guerra al tiempo que el Capítulo reflexionaba sobre una lección bien asimilada: "La precariedad de la vida se ha marcado sobre los hombres por los horrores de la guerra y la inseguridad de la paz" (Capítulo general de 1946).

La tradición y la capacidad de la Compañía de María de adaptar su apostolado a los cambios de los tiempos quedó demostrado en este Capítulo general. Amenazados con el cierre de escuelas en algunos países el Capítulo recordó que "al contrario de lo que ocurre con otros institutos la Compañía de María no está solamente comprometida con una sola forma de apostolado y no podría echarse para atrás, a menos que las leyes llegasen a prohibir las escuelas privadas"[5].

El acelerón general de la vida tras la segunda guerra mundial afectó también profundamente a la vida religiosa. El interés por la justicia y la paz que se refleja en la *Regla de Vida* de 1981 tiene su origen en el Capítulo general de 1951. Fue por entonces cuando la Compañía de María empezó a animar a los religiosos a interesarse por los movimientos sociales. El estatuto X afirmaba que "el Capítulo es consciente de que algunos religiosos por razón de sus especializaciones, experiencia y aptitudes y por el profundo

enraizamiento de nuestro apostolado mariano están muy bien equipados para participar en actividades meritoriamente religiosas profesionales científicas o civiles en sus lugares de trabajo".

Las deliberaciones de este Capítulo estaban inspiradas en una carta pastoral del cardenal Suhard. El cardenal reconocía la profunda crisis mundial existente como un hecho histórico irrefutable e insistió en que el apostolado debía acomodarse a los tiempos, lejos de que la Iglesia hubiese de adoptar actitudes negativas de repliegue o aislamiento. El Capítulo invitaba a poner el "mayor énfasis en el carácter social y cívico tanto de nuestras obras de educación como de apostolado"[6].

Pío XII describió los cambios que se estaban operando en nuestro mundo como más graves que los ocurridos por la caída del Imperio romano. Tales cambios se concretaban en las ramificaciones de la lucha a muerte por el poder entre el capitalismo y el comunismo: el rápido desarrollo de los medios de comunicación, la lucha por la libertad, el creciente nivel de vida en las naciones desarrolladas paralelo a la galopante desigualdad entre ricos y pobres.

El Capítulo de 1951 animaba a todos los miembros a "examinar seriamente hasta qué punto nos dejamos guiar por la visión mundial de nuestro Sumo Pontífice y de nuestros obispos con respecto a nuestra civilización contemporánea". El Capítulo recordaba a los miembros la obligación de alargar la mirada más allá de los horizontes de los problemas internos de la Compañía para "secundar los movimientos que están ejerciendo una influencia decisiva por doquiera". El Capítulo decidió desarrollar un "apostolado simultáneamente religioso, cívico y social, y decididamente contemplativo y activo". Esta fue la respuesta de la Compañía a la llamada de Pío XII de "unirnos en la reconstrucción de un mundo social para Cristo"[7].

El vigésimo tercer Capítulo general, celebrado en 1956, subrayó la necesidad de no reducirse a la preocupación por la disciplina religiosa y a asumir una mayor preocupación por comprometerse en una formación social y cívica. El estatuto v animó a la participación en el movimiento *Por un Mundo mejor,* promovido por Pío XII en 1952. El movimiento aspiraba a construir un mundo donde "la verdad la justicia y la caridad pudieran gobernar en paz y armonía"[8].

La insistencia del Capítulo general de 1951 sobre el compromiso cívico y social adquirió mayor desarrollo en 1956. Este Capítulo dejó claro que tal apostolado exigía más y más personas familiarizadas con las directivas papales y sensibilizadas con los problemas sociales del momento. El Capítulo reconocía que la tecnología ayuda a tomar una conciencia más aguda de la solidaridad humana. Por más que la expresión "aldea global" fuese aún desconocida, el Capítulo demostró que conocía su contenido al afirmar: "La interdependencia de los continentes es tal que podemos decir de todas las naciones de la tierra lo que se ha dicho de los habitantes de una aldea: Nadie puede vivir sin la ayuda del vecino"[9].

Este Capítulo fue el primero en hablar de justicia con referencia al religioso marianista: "Si es un religioso educador, como los marianistas somos, tiene una razón más (además del Bautismo) para mostrarse abierto y comprensivo a todos los problemas sociales que a la postre lo capacitan para despertar en sus alumnos la conciencia hacia otros hombres y hacia su bien común para despertar en ellos reacciones cristianas genuinas y eficaces ante las injusticias sociales"[10].

Este Capítulo animó a sus miembros a estudiar las grandes encíclicas sociales y sugirió el tema de la vivienda como una específica necesidad social. En lo referente a la formación de una conciencia social, el Capítulo sentencia que si brindara a un mayor número de religiosos la oportunidad de asistir a congresos y seminarios, "los temas de conversación de nuestros religiosos se elevarían del nivel de su demasiado frecuente banalidad"[11].

4 El Vaticano II y la renovación de las Constituciones

El vigésimo cuarto Capítulo general de 1961 coincidió con la preparación del Concilio Vaticano II, cuando ya estaba en curso la renovación de las Constituciones de la Compañía de María. Se dijo que para los marianistas la formación de apóstoles seglares debía ser algo más que una simple actividad curricular y en consecuencia se creó un nuevo oficio de Acción apostólica para estructurarlo administrativamente. Se vio un principio de comprensión de nuestra responsabilidad para con los países subdesarrollados en el estatuto

IX al pedir ayuda para los estudiantes de países en proceso de desarrollo.

En 1961, la encíclica de Juan XXIII *Mater et Magistra* inspiró al Capítulo general a mostrar interés por la justicia social en todas las obras de la Compañía de María. Se pensó en los salarios de los profesores seglares como un deber de justicia social de la misma suerte que se hizo referencia al efecto de las encíclicas sociales en el pensamiento de los miembros del Capítulo general quienes afirmaron que "... las luchas sociales del siglo XX naturalmente nos han llevado a sentir el peso de nuestras obligaciones en lo referente a la justicia social"[12].

El Capítulo general se interesó por saber si las encíclicas sociales se habían puesto en práctica en los establecimientos de la Compañía de María. Sin embargo, aún no se llegó a aceptar por todos como objetivo de la acción apostólica el alargar la mirada más allá de nuestros establecimientos por objetivos de justicia social. Hubo una breve alusión respecto a que se empezaba a desarrollar una ligera preocupación por el estilo de vida y su relación con la justicia en este comentario capitular: "Más de un religioso está disfrutando de una buena vivienda de buena alimentación y de libertad de cualesquiera cuidados materiales. Sin embargo no se interesa por los problemas sociales"[13].

4.1 *Preocupación social en nuevos documentos del Capítulo* El Capítulo general de 1966 supuso un cambio claro en las actitudes comunes respecto al objetivo del mismo Capítulo. Sus miembros ya no se centraron con exclusividad en legislar mayor uniformidad en la oración y en la vida personal. Paralelamente a la renovación de las Constituciones, procedieron a un diálogo sobre temas fundamentales y sobre su relación con los actuales problemas sociales. En 1961 se promulgaron muy pocos estatutos y la atención se centró prevalentemente en el repaso de las Constituciones. Esta línea se mantuvo en el Capítulo general de 1966.

Estos primeros esfuerzos de renovación se reflejaron en *Respuesta,* el informe del Capítulo general del año 1971 en el cual resultó evidente el progreso especial orientado a crear nuevas líneas de apostolado en el campo de la justicia y la paz. Respuesta deja ver que la Compañía de María requiere de los marianistas determinadas cualidades que son indispensables para la comprensión de la justicia social: "Una sensibilidad fraternal hacia la humanidad, una comprensión de la Compañía de María como

formando parte del mundo una preocupación por los problemas del desarrollo..., y un interés saludable y positivo en asumir las formas ajenas de pensar y de actuar"[14]. El Capítulo general aprobó un intercambio de programas con países en desarrollo como aspecto de la formación.

Respuesta relacionó también la pobreza religiosa con la crítica situación de los millones y millones de pobres del mundo y con los problemas de distribución de las riquezas de la tierra. La tarea de la justicia quedó resumida en estas palabras: "Los miembros de la Compañía de María trabajan en el mundo con una actitud de diálogo y de presencia entre los hombres. Así que cuando promuevan la justicia y bondad en el mundo, también promuevan la liberación del hombre de todo lo que sea esclavitud y deshumanización"[15].

Fue en el Capítulo de 1971 cuando los marianistas empezaron a prestar atención a las crecientes desigualdades entre las naciones ricas y las naciones pobres, sin duda interpelados por la encíclica de Pablo VI de 1967 titulada *Populorum progressio* (sobre el desarrollo de los pueblos). Fue en esa carta donde Pablo VI dejó dicho que "el desarrollo es el otro nombre de la paz". Fue asimismo entonces cuando la preocupación por el desarrollo de los países pobres empezó a considerarse como una nueva salida para la acción apostólica. *Respuesta* hizo una llamada a reexaminar la pobreza religiosa a la luz de la continuada realidad de las masas desposeídas clamando por ayuda y por sistemas políticos y económicos que se esfuercen por encontrar soluciones al desigual reparto de las riquezas. Se concluía que los religiosos están enfrentados con el tema de someter a examen sus propias actitudes frente a los bienes de este mundo. *Respuesta* recordaba a los marianistas la obligación de evitar el acopio de bienes materiales, de usar los bienes de la tierra para promocionar a los más pobres y de evitar el uso de tales bienes como elemento de explotación.

Una nueva toma de conciencia se fue abriendo paso hacia los pobres. *Respuesta* estimulaba a dar una cierta preferencia a los pobres en los nuevos apostolados, a favorecer a los pobres en las escuelas y a comprometerse personalmente con los pobres. La obligación de brindar ayuda a los países en desarrollo se señalaba de manera implícita allí donde se sugería el envío de personal a los países en vías de desarrollo.

4.2 *Nueva llamada* El Capítulo general de 1976 definió con claridad las nuevas líneas de nuestra misión evangelizadora. El informe del Capítulo, *Nueva llamada* describió nuestra misión en términos de evangelización como respuesta a la más reciente encíclica de Pablo VI *Evangelii nuntiandi.* El Capítulo declaró que "evangelizar es proclamar el reino de Dios...; es liberar a los hombres de cualquier forma de opresión".

La necesidad de poner en relación la acción en favor de la justicia con los valores evangélicos quedó subrayada por el Capítulo de 1976 en su *Nueva llamada:* "Una pobre formación en la fe,[16] la ignorancia o el rechazo del Evangelio nos ha llevado a menudo a las graves situaciones de injusticia del mundo de hoy. Al mismo tiempo, otros han tenido dificultad en creer en un evangelio que parece que no toca los grandes problemas de la justicia y del desarrollo humano. Solamente a la luz del Evangelio puede un hombre reconocer que la injusticia nace del pecado y solamente a la misma luz del Evangelio se pueden atacar las raíces del mal".

La referencia especial a temas de justicia se destaca dentro del documento *Nueva llamada,* probablemente a raíz de las discusiones previas habidas en reuniones de retiro y seminarios en varias provincias y por el creciente interés respecto de los temas de liberación y justicia en un mundo en desarrollo. El Capítulo aplaudió esta tarea con las siguientes palabras de *Nueva llamada:* "El Capítulo aplaude el esfuerzo realizado por muchos marianistas en pro de la justicia. Quiere dar un mayor impulso a la luz del magisterio de la Iglesia, especialmente a raíz de sus documentos más recientes". El Capítulo señaló tres aspectos de la evangelización de especial importancia: sentido de comunidad, vocaciones misioneras y "trabajar por la promoción de la justicia y de la paz en el mundo".

4.3 *Proposiciones específicas del Capítulo* El Capítulo de 1976 propuso los siguientes medios para alcanzar los objetivos de la promoción de la justicia y de la paz: 1) Desarrollar una toma de conciencia de nuestro entorno social a través de la experiencia, la reflexión y el análisis; 2) Aplicar el análisis social a la vida misma dentro de la Compañía de María; 3) Promover la justicia y la paz apoyando la acción individual y las acciones comunes a nivel económico en pro de la justicia y colaborar en movimientos de solidaridad y educativos.

El Capítulo dejó registrado que nuestros colegios "deben abstenerse de dar formación a personas que por falta de espíritu crítico, acepten la permanencia de un orden injusto". El Capítulo pareció hacer referencia al mensaje proclamado por los obispos latinoamericanos en las conferencias de Medellín primero y de Puebla después. En tales conferencias, los obispos latinoamericanos denunciaron la idea de que un orden injusto y la pobreza son una constante de la condición humana, y anunciaron que el Reino de Dios está aquí y ahora. Los marianistas que trabajan en Latinoamérica ofrecieron una ayuda significativa a los miembros del Capítulo para comprender la idea de que la Iglesia debería ejercer una opción preferencial por los pobres.

5 La justicia en la Regla de Vida

El desarrollo final del tema de la justicia y la paz está reflejado en la *Regla de Vida* de 1981. Muchos artículos de esta *Regla* referentes a la justicia y a la paz están inspirados directamente en el documento *Nueva llamada* del Capítulo de 1976, y en algunos Capítulos anteriores. Ofrecemos aquí algunos ejemplos extraídos de los últimos estatutos capitulares: al describir los objetivos de la Compañía de María, la *Regla de Vida* de 1981 indica, en los artículos 71 y 72, que debemos formar comunidades de fe mediante la transformación de la sociedad en unión con aquellos que luchan por la justicia, y trabajar por la paz a través de la reconciliación y el perdón[17].

En el artículo 5.1, la *Regla de Vida* señala que nuestros colegios ofrecen una excepcional oportunidad para trabajar por la justicia y la paz18. Tanto aquí como en otros, se deja claro que la renovación no implica abandonar nuestros colegios, sino que se brindan nuevas directrices a nuestros objetivos para seguir trabajando en ellos.

Un conjunto de artículos, en concreto del 5.16 al 5.20, bajo el título de "Contribución a la construcción de una sociedad justa y fraterna", indican la obligación que tienen las comunidades y las instituciones de trabajar en pro de la justicia y de la paz. Estos artículos concluyen que comunidades y miembros deben ofrecer un testimonio inequívoco a la justicia, apoyar esfuerzos individúale, acrecentar la percepción de las injusticias y denunciarlas siempre que sea preciso[19].

La obligación de organizar instituciones está indicada con precisión en el artículo 5.18[20] en tanto que el valor de la colaboración con los movimientos que promueven la justicia y la paz está expresado en el artículo 5.19[21] El apoyo a la fidelidad a este artículo se encuentra en numerosas asociaciones profesionales y en movimientos en favor de la justicia y de la paz a lo largo y ancho de todo el mundo. Esta obligación de la *Regla* tiene su origen en los Capítulos generales de 1933 y 1939 en los cuales se animó a los marianistas a unirse y formar asociaciones con homólogos y en el Capítulo de 1951, que estimuló a la colaboración en actividades religiosas profesionales sociales y cívicas.

Que la acción social a secas no es suficiente para los cristianos se subraya en el artículo 5.20, en que se destaca la importancia de la fe y la relación del Evangelio con la lucha por los pobres.

Otros artículos sobre la justicia y la paz que aparecen en la *Regla de Vida* de 1981 se refieren a la formación de los miembros. Entre los programas de formación inicial se incluye la educación para la justicia y el análisis crítico de la sociedad en que vivimos[22]. En el artículo 6.19 se esboza un programa de formación para después del noviciado que incluye referencias al valor que pueden tener las experiencias interculturales, idea esta última que se destacó en el Capítulo de 1971.

La *Regla de Vida* de 1981 ofrece a los marianistas una fundamentación para trabajar en pro de la justicia y la paz integrada y sólidamente basada en las enseñanzas de la Iglesia y arraigada en el mundo real. Se demuestra que el trabajo en pro de la justicia y la paz constituye una obligación seria tanto para el individuo como para la comunidad. El trabajo en pro de la justicia y la paz no se puede dejar en manos de unos pocos individuos. La *Regla de Vida* nos urge a unos y a otros, a quienes se dirigen y a cada uno de nosotros, a reflexionar cómo hacer de las palabras de la *Regla de Vida* una parte de nuestra vida comunitaria de tal manera que podamos responder colectivamente al mandato de María: "Haced todo lo que Él os diga".

Philip T. Aaron SM

Traducción del inglés

Enrique Zabala SM

Justicia y paz (- Acción apostólica, Amistad, Diálogo, Educación, Pobreza, Regla de Vida, Testimonio, Virtudes)

---

[1] Mario EINAUDI y Francis GOGUEL, *Christian Democracy in Italy and France; University of Nôtre Dame*, pág 110.

[2] Estatuto XXV del Capítulo general 1933.

[3] Capítulo general 1939: Estatuto IX.

[4] Íd, estatuto XXII.

[5] Capítulo general 1946: estatuto XXIII.

[6] Capítulo general 1951: estatuto XVII.

[7] Capítulo general 1951: estatuto XII.

[8] Capítulo general 1956: estatuto V.

[9] Capítulo general 1956: estatuto VIII.

[10] Capítulo general 1956: estatuto VIII.

[11] Capítulo general 1956: estatuto VIII.

[12] Capítulo general 1961: estatuto XIV.

[13] Capítulo general 1961: estatuto XII.

[14] Capítulo general 1971: Respuesta, § 17.

[15] Capítulo general 1971: Respuesta, § 76.

[16] Capítulo general 1971: Nueva llamada.

[17] Cf Capítulo general 1976: estatutos 3-4.

[19] Cf Capítulo general 1976: estatuto 37.

[20] Capítulo general 1976: estatutos 32 y 35.

[21] Cf Capítulo general 1976: estatuto 36.

[22] Cf Capítulo general 1976: estatuto 36. 22 Cf RV, art 6.15e.

Liturgia. Liturgia de las Horas

Al Liturgie-Stundengebet • *Fr* Liturgie. Liturgie des heures • *Ing* Liturgy. Liturgy of the Hours • *It* Liturgia. Liturgia delle Ore • *Jap* Tenrei. Jika

Introducción

Por extraño que hoy nos parezca, el término liturgia quedó fuera del vocabulario litúrgico de la Iglesia latina durante mucho tiempo. Las Constituciones marianistas de 1891 lo ignoran. La nueva Regla de Vida, en cambio, no sólo incorpora el término repetidas veces y en distintos contextos sino que llega a afirmar en pos del Concilio Vaticano II, que "nuestra comunidad encuentra la fuente y la cima de su vida y de su misión en la liturgia" (RV, 49a). Tan señalado cambio es un reflejo de la evolución que la misma Iglesia ha experimentado en la comprensión de la hondura de esta realidad que constituye su vida: la liturgia.

Partiremos de los distintos significados que la palabra "liturgia" ha tenido dentro y fuera de la Iglesia desde su origen hasta nuestros días. Abordaremos después cómo interpreta la Iglesia hoy lo que es su liturgia, describiendo el proceso de búsqueda iniciado por el "movimiento litúrgico" desde finales del siglo X, y deteniéndonos más en las dimensiones trinitaria y eclesial que la renovación litúrgica conciliar ha puesto de relieve. Al reflexionar sobre las relaciones entre liturgia y espiritualidad desarrollaremos sucesivamente los temas siguientes: liturgia y sacramentos, el "culto espiritual" y la liturgia de las Horas. Un apartado final expondrá el tema: liturgia y misión.

En los diferentes apartados trataremos de poner de manifiesto la gran riqueza teológica espiritual y pastoral que tiene nuestra *Regla de Vida* en este tema.

1. Evolución semántica del vocablo liturgia

El término "liturgia" procede del griego clásico *leitourgia.* Surge en el ámbito de la vida profana y significa "una actividad de iniciativa privada" en favor del pueblo, la ciudad el barrio... es decir de la comunidad civil. Con el tiempo, *leitourgia* pasa a designar un

servicio en favor del Estado no ya voluntario y privado sino más o menos obligatorio y oficial. Como en la sociedad griega el servicio religioso era uno de los servicios del Estado, el término *leitourgia* designó también el *servicio oficial de culto a los dioses.*

Dicho término adquiere un sentido estrictamente religioso en el judaísmo de la diáspora. Prueba de ello es el uso exclusivo que la traducción griega del Antiguo Testamento (llamada Septuaginta) hace de esta palabra para indicar el culto público y oficial de los levitas en el antiguo tabernáculo y en el templo de Jerusalén.

El Nuevo Testamento emplea rara vez el término *leitourgia*. Y, además significa ya otra cosa1. Así, por ejemplo la colecta fraterna en favor de los necesitados es designada como "el servicio de la liturgia". Pablo, evocando la costumbre griega y judía de hacer libaciones sobre las víctimas del sacrificio afirma que está dispuesto a derramar su sangre sobre la *leitourgia* de la fe de los filipenses esto es sobre el sacrificio de su fe (cf 2Co 9,12; Flp 2,17).

Esto evidencia en ambos casos, que la palabra "liturgia" ha cambiado por completo de sentido. Ya no es la ofrenda de víctimas materiales sino el nuevo culto inaugurado por Cristo: el "culto" de la fe y de la caridad (cf Rom 12,1). En perfecto paralelo con los pasajes citados aunque el término cultual sea distinto Pablo afirma: "Doy culto espiritual a Dios" (Rom 1,9). En efecto para Pablo el ministerio apostólico igual que toda la vida cristiana, es un acto de culto tributado a Dios. La sobriedad con que el NT utiliza el término liturgia y la nueva significación que éste adquiere va unida a otro hecho: el NT nunca llama "sacerdotes" *(ueréis)* a los ministros del nuevo culto cristiano. Es preciso que un vocabulario distinto refleje la convicción que los primeros cristianos tienen de que Cristo es el único sacerdote y su sacrificio es el único sacrificio.

No deja de sorprender, sin embargo que pronto aparezca la palabra *leitourgia* en escritos cristianos relacionada con los aspectos "públicos" o "sociales" del culto de la Nueva Alianza. Y esto a pesar de la clara conciencia que tenía la Iglesia primitiva respecto de la singularidad del sacerdocio y del sacrificio de Cristo. El hecho innegable, puede tal vez ser explicado por el influjo que la mentalidad judeocristiana ejerció en el cristianismo antiguo así como por la penetración de conceptos y expresiones que comienzan a tomarse de las filosofías para sistematizar las nuevas actitudes y acciones "religiosas"[2].

Cuando en Occidente sobre todo a partir de Tertuliano, creador del lenguaje eclesiástico oficial se adopta la lengua latina, la Iglesia occidental no traduce la voz *leitourgia* por liturgia, mediante una transliteración, sino que lo sustituye por *officium, ministerium,* y otras como *munus.* La Iglesia oriental la mantendrá, para designar con ella, de modo especial la celebración de los "sagrados misterios" o Eucaristía.

La Iglesia occidental recuperó el término "liturgia" a partir del siglo XVI. Pero lo hizo para referirse a los libros rituales, también a los mismos ritos litúrgicos y en fin, a las rúbricas que regulan las ceremonias religiosas.

2 Cómo interpreta hoy la Iglesia lo que es su liturgia

La Iglesia expresó hace poco más de veinte años "lo que" es su liturgia en la constitución *Sacrosanctum Concilium (SC)* del Vaticano II. Este documento ofrece una descripción de la sagrada liturgia en los principales párrafos del n 7. Estas son sus afirmaciones: "Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en las acciones litúrgicas" (n 7,a). "En esta acción tan admirable por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres son santificados Cristo asocia siempre a sí mismo a la Iglesia su amada Esposa, la cual invoca a su Señor y por medio de él, rinde culto al Eterno Padre" (n 7,b). "Por ello, con toda razón, se considera la liturgia como ejercicio (o actualización) de la función sacerdotal de Jesucristo. En ella mediante signos sensibles se significa y, según el modo propio de cada uno de esos signos, se realiza la santificación del hombre; y también el Cuerpo místico de Jesucristo, es decir la Cabeza y sus miembros ejerce el culto público íntegro" (n 7c). "Toda celebración litúrgica por ser obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo que es la Iglesia es acción sagrada por excelencia" (n 7d).

Estos rasgos característicos de la liturgia fueron enriquecidos y profundizados a lo largo del posconcilio, con aportaciones que, de modo asistemático, se hicieron en documentos pontificios de alto rango doctrinal. Piénsese, por ejemplo, en los *Praenotanda* de los rituales renovados o en la instrucción *Eucharisticum mysterium,* aprobada por Pablo VI. Estos textos desarrollan aspectos que la constitución *Sacrosanctum Concilium (SC)* había tan sólo sugerido.

A pesar de que SC no ofrece una completa descripción de la liturgia de la Iglesia hay que decir, con todo, que recoge en su síntesis teológica lo mejor de los esfuerzos realizados durante casi un siglo, no sólo para lograr una comprensión de la liturgia que fuese más allá de los marcos ceremoniales y jurídicos sino también para obtener un reconocimiento de su valor formativo en la vida espiritual.

SC es el punto final de un proceso de búsqueda y el punto de arranque de una auténtica renovación litúrgica. ¿Qué supuso este proceso de búsqueda y la consiguiente renovación litúrgica conciliar?

2.1 *El proceso de búsqueda o "movimiento litúrgico"* Es preciso recordar aquí, siquiera brevemente, el esfuerzo de hombres que fueron verdaderos pioneros en el campo litúrgico:

L. Beauduin (1873-1960) tuvo intuiciones geniales al proponer la liturgia como "el culto de la Iglesia". Esta breve expresión subraya especialmente, la palabra "Iglesia", y supone una nueva óptica. En efecto: el culto de la Iglesia no es simplemente un culto "social" (como el que puede caracterizar al culto de cualquier religión), sino el culto que la Iglesia, en cuanto continuación de Cristo, tributa a Dios.

La liturgia es, pues, la prolongación del culto de Cristo al Padre y el culto de la comunidad entera, reunida en torno a Cristo.

O. Casel (1886-1948), nombre unido al monasterio de María Laach, representa tal vez el esfuerzo más sostenido por buscar una fundamentación teológica de la liturgia. Aunque algunas de sus conclusiones fueron matizadas hay que alegrarse de que el insigne benedictino lograra sacar a la liturgia de los límites estrechos en que la categoría "culto" la había encerrado. Lo más decisivo del pensamiento de O. Casel está en el giro que supuso concebir la liturgia como momento de *la acción salvífica de Dios en favor del hombre y* no como *acción humana que busca el contacto con Dios.* Casel pone de relieve que la adoración de Dios "en espíritu y en verdad" sólo lo es posible si Dios mismo promueve la alabanza humana, uniéndola a la alabanza de Cristo, su Hijo que está siempre presente en la acción litúrgica de la Iglesia. Esta frase densa resume bien su pensamiento: "La liturgia es la acción ritual de la obra salvífica de Cristo o sea es la presencia, bajo el velo de los símbolos de la obra divina de la redención"[3]. No cabe duda que haber

subrayado la iniciativa de Dios (Padre) en la acción litúrgica es un mérito innegable del benedictino alemán.

En medio de este proceso de búsqueda, la encíclica de Pío XII sobre la liturgia, *Mediator Dei et hominum* supuso una toma de posición muy significativa por parte de la Iglesia oficial. Junto a algunas rectificaciones menores de rumbo la Santa Sede dio un espaldarazo al "movimiento litúrgico".

De hecho, la Constitución conciliar SC del Vaticano II asumirá, en lo sustancial las directrices teológicas de base de la encíclica *Mediator Dei...*

2.2 *La renovación litúrgica posconciliar* La vida de la Iglesia durante los años del posconcilio ha atravesado, en orden a la actualización de la reforma litúrgica por múltiples incidencias. No es objetivo de este apartado tratarlas aquí sino mostrar en primer lugar (2.2.1), cuáles son las aportaciones fundamentales de la SC para fundamentar teológicamente la liturgia y en un segundo momento (2.2.2); dar cuenta de la reflexión que se suscitó en el posconcilio en torno a la práctica ritual de la Iglesia a lo largo de su historia, y qué consecuencias prácticas se derivan de ello.

2.2.1 *Fundamentación teológica de la liturgia* SC ha puesto de manifiesto que: a) Dios Padre es manantial y término de la liturgia; b) La liturgia es el ejercicio del sacerdocio de Cristo; c) La liturgia hace presente la salvación en virtud del Espíritu Santo; d) La Iglesia misma en la liturgia, glorifica a Dios por el Hijo en el Espíritu Santo.

a) *Dios Padre es manantial y término de la liturgia* El culto cristiano es, primordialmente una realidad que *desciende* de Dios. Es el *don de Dios Padre* que, por su Hijo y en el Espíritu comunica a la Iglesia su condición de comunidad orante.

La liturgia cristiana, por consiguiente, se mueve en el nivel de la revelación y de la historia salvífica; es la "continuación" o, mejor aún la "actualización" del culto perfecto que Cristo en su humanidad da al Padre.

"En Cristo... se nos ha dado la plenitud del culto divino" (SC 5a). Los cristianos ofrecen a Dios el culto "en espíritu y en verdad" porque participan de Cristo y están asimilados con él. Cuando el hombre está transformado en Cristo es para Dios lo que Cristo es para el Padre: el "hijo en el Hijo" que alaba y glorifica a Dios con toda su existencia. El rito litúrgico no expresa en primer lugar el

esfuerzo del hombre por comunicarse con Dios como ocurre en el culto religioso "natural", sino que es ante todo el símbolo de la acción con la cual Dios transforma al hombre en Cristo.

Subrayar desde el principio la iniciativa gratuita de Dios, como primer momento interno de la liturgia, tiene importantes consecuencias: este misterio se convierte en "regla de la oración de la Iglesia", en piedra de toque para estar seguros de la "ortodoxia" de la oración litúrgica[4].

b) *La liturgia es el ejercicio del sacerdocio de Cristo* El sacerdocio de Cristo es uno de los conceptos clave aportados por el Concilio Vaticano II. Está estrechamente relacionado con las categorías teológicas de "historia de la salvación", "misterio pascual", "presencia y acción de Cristo en la Iglesia" (cf SC 5-7).

La Iglesia, desde sus comienzos, ha leído la existencia de Jesús en categorías de sacerdocio y de mediación (cf Heb 10,5-7). El sacerdocio de Jesús culmina en el misterio pascual "de su bienaventurada pasión, resurrección de entre los muertos y gloriosa ascensión" (cf 5C 5b). Por su paso de la muerte a la vida es decir su Pascua, Cristo "siempre vivo para interceder por nosotros" (Heb 7,25), continúa ejerciendo su sacerdocio a la derecha del Padre. Cristo glorioso intercede ante el Padre con toda su presencia. Ella fundamenta y garantiza la *misión orante de la Iglesia.*

La Iglesia, que nació del costado de Cristo, dormido en la cruz (cf SC 5b), es enviada por él no sólo a predicar la salvación sino también para hacer actual esa salvación que proclama mediante el sacrificio y los sacramentos en torno a los cuales gira toda su vida litúrgica (cf SC 6). Siempre que la Iglesia celebra su liturgia de un modo especial en la Eucaristía, se hace presente y eficaz la obra de nuestra redención (cf SC 2). La Iglesia es el lugar de la presencia salvadora de Cristo en la tierra durante "el tiempo intermedio" que discurre entre Pascua-Pentecostés y la Parusía.

¿En qué consiste el sacerdocio de Jesús y su sacrificio? ¿Cómo está Cristo presente en su Iglesia hasta que vuelva? La respuesta a estos interrogantes constituirán los dos siguientes apartados *b1 y b2.*

b.1 *El sacerdocio de Jesús no se ejerció bajo formas sacrales o litúrgicas* La tardía carta a los Hebreos nombra los sucesos pascuales con términos sacrales, como "sacerdote", "ofrenda", "sacrificios"... Pero con este revestimiento se alude a

unos acontecimientos que tuvieron lugar fuera del templo y no se desarrollaron en un ambiente sagrado. Jesús, un "laico", esto es no perteneciente a la clase sacerdotal y en un acto "profano", no sagrado el acto radicalmente humano de morir-, ocurrido fuera de las murallas de Jerusalén y de su templo, realiza la única "liturgia" grata a Dios.

Jesús hizo de toda su existencia un "culto espiritual", es decir, vivió plenamente abierto y entregado a la voluntad de su Padre. En eso consiste el núcleo más profundo de su religiosidad. Estar atento a las "horas" de su Padre inspira todo su ser y constituye el sustrato más hondo de su obrar. Esta densidad "religiosa" de Jesús es precisamente, lo que da valor a todo su quehacer: el trabajo de Cristo su fatiga y sufrimientos son ante el Padre una ofrenda agradable porque nacen del profundo acatamiento y reverencia con que el Hijo vive, y expresan con claridad su maravillosa piedad adoradora (*eulabeia*)[5]. Jesús, obediente a Dios acoge la dimensión humana en profundidad más allá de los condicionantes sociales, culturales políticos o sacrales de un determinado momento histórico. Asume por ejemplo la ley del trabajo, no tanto el oficio de carpintero. Asume la amistad la fraternidad como sustratos profundos de la configuración de las sociedades humanas. Pero esto no quiere decir que por ello Jesús fuese un hombre desarraigado de su tierra pueblo y tiempo. Lo que quiere decir es que las dimensiones más profundas del hombre también la religiosa al ser asumidas por Jesús encuentran apertura salida solución claridad única. Toda la vida humana queda abierta a lo religioso, en cuanto adoración al Padre en espíritu y verdad. Y lo contrario. Jesús ha "profanizado" todos los reductos sagrados del mundo y ha condensado en la oferta de su propia existencia (o carne) humana toda la dimensión religiosa del hombre, "pues en Cristo y sólo en Cristo la religión del hombre alcanza su valor salvífico y su fin" (OGLH, 6b). No hay acceso posible al Padre sino a través de él. Cuando Jesús hablaba del templo, hablaba del templo de su cuerpo, desgarrado por la muerte (cf Jn 2,18-22). Aceptando lo más enigmático y oscuro de la condición humana =la opacidad de la muerte y la soledad ante un "más allá", Jesús inauguró el verdadero "templo". Su cuerpo resucitado es "el templo de la Nueva Alianza", de donde brotan los ríos de agua viva del Espíritu santificador (cf Jn 7,37-39; 1Jn 5,6-8; Ap 22,1; E2 47,1-12).

b.2 *La liturgia actualiza la ofrenda de la existencia de Cristo a través de símbolos significativos y eficaces* Jesús ejerció su sacerdocio a través del sacrificio de su existencia. De ello no se deduce que para actualizar perennemente ese sacerdocio en la Iglesia tenga ésta que abolir todo rito sacral. Es cierto que Jesús mostró con su vida que la religiosidad auténtica y el culto verdadero *trascienden* la exterioridad del templo de piedra y su culto ceremonial (cf Jn 4,21-23): lo que importa es la actitud profunda del hombre; lugares y formas son secundarios.

Si bien es verdad que la ofrenda salvadora de Jesús no revistió formas sacrales, sin embargo la salvación que celebra la comunidad del Señor no discurre al margen de la "ley de encarnación" que rige toda la obra redentora. En la Iglesia de Jesús, no faltan los cauces rituales necesarios siempre para que la religiosidad del hombre pueda desarrollarse como religiosidad verdaderamente "humana". Es de notar con todo que los signos sagrados instituidos por Cristo no conectan con la tradición del culto del "templo", sino con la tradición religiosa de los ritos más elementales, aquellos que nacen vinculados a acciones propias de la vida cotidiana de los hombres como las comidas de labradores que ofrecen las primicias de la cosecha origen de la fiesta hebrea de los ázimos, el uso del agua presente en las formas religiosas más universales y primitivas, etc.

¿Cuál es entonces la función de los ritos litúrgicos en la Iglesia?: expresar y representar el culto mismo que Cristo ha dirigido al Padre con toda su vida. En efecto: la liturgia eclesial es de naturaleza *sacramental.* Sus ritos simbólicos son mediación del misterio del culto de Cristo. Son para la Iglesia, lo que para Jesús era su humanidad. El culto que Cristo ofreció y ofrece al Padre en la inmediación de su humanidad es el mismo culto que la Iglesia da al Padre mediante los signos sacramentales. Tradicionalmente la Iglesia ha visto en los sacramentos la "prolongación" del *Kyrios* glorioso. Dice san Ambrosio: "Tú, oh Cristo, te me has revelado cara a cara: te encuentro en tus sacramentos". Y san León Magno afirma: "Lo que era visible en Cristo ha pasado a los sacramentos de la Iglesia". Un autor medieval afirma que los sacramentos son *vestigia Incarnationis*, huellas de la Encarnación.

e) La liturgia hace presente la salvación en virtud del Espíritu Santo SC no fue muy explícita al señalar este factor fundamental para una comprensión complexiva de la liturgia. Otros documentos del Concilio Vaticano II destacaron mejor el lugar del Espíritu Santo

en la doctrina y en la praxis cristiana. El progreso de la pneumatología que supuso el Concilio, sin duda por el contacto con la teología de la Iglesia ortodoxa se puso de manifiesto en el trabajo de revisión de los libros rituales que vieron la luz en el posconcilio.

"El Señor Jesús dice el decreto conciliar sobre la acción misionera de la Iglesia, antes de entregar libremente su vida por el mundo, dispuso del ministerio apostólico y prometió al Espíritu Santo que iba a enviar, de tal suerte que uno y otro actuasen asociadamente para actualizar en todas partes y siempre la obra de la salvación" (AH 46).

Esta "concelebración" del Espíritu Santo y de la Iglesia apostólica -la expresión es del padre Congar- posibilita que, según el designio de Dios Salvador, Jesús y su presencia eficaz puedan darse entre nosotros, especialmente en la celebración de los misterios salvíficos. O lo que es lo mismo: la actividad sacramental de la Iglesia es el punto donde se encuentran, por un lado el influjo ultra-histórico del Espíritu Santo que Cristo envía y por otro las acciones que la Iglesia pone realmente en la historia por voluntad de su Señor como *memorial* de los acontecimientos histórico-salvíficos. Toda acción sacramental de la Iglesia es, a un tiempo, *anamnésica* (recordatoria memorial de la Pascua) y *epiclética* (invocadora del Espíritu). Los dos aspectos se exigen mutuamente. Rememorar la gesta de Jesús sin que el Espíritu Santo la "actualice" con su fuerza sería evocarla en el vació. Pero por otra parte en la economía de la Encarnación el Espíritu actúa "corporeizándose" diríamos "his-orizándose", como dando vida (santificando) a gestos y palabras de la Iglesia signos visibles que son porque así lo quiso el Señor memorial de su obra de redención[6].

Los rituales posconciliares de los sacramentos incluyen explícitamente en sus formulaciones la acción santificadora del Espíritu. En la Iglesia occidental destacan, por su novedad los ritos de la Reconciliación sacramental y de la Unción de enfermos. La Sagrada Escritura y la gran Tradición de la Iglesia testimoniada sobre todo en la Iglesia oriental están en el corazón de esta teología. En efecto: el Espíritu Santo es *el otro Defensor* (Paráclito) que Jesús pedirá al Padre para que esté siempre con sus discípulos (cf Jn 14,16). No sustituirá al primero a Jesucristo, el Justo (cf 1Jn 2,1), sino que "hará que recordéis cuanto yo os he enseñado y os lo explicará todo...; os guiará para que podáis entender la verdad completa. No hablará por su propia cuenta, sino que dirá

únicamente lo que ha oído y os anunciará las cosas que han de suceder. El me glorificará, porque todo lo que os dé a conocer lo recibirá de mí" (cf Jn 14,26; 16,23-14).

La tradición de la Iglesia ha expresado en la liturgia de los sacramentos de iniciación su propia conciencia de que "no hay área alguna de salvación que no comporte indisolublemente la presencia del Espíritu Santo que representa" (hace presente "de nuevo") a Cristo Salvador; y que no hay actividad de Jesús Salvador que irrumpa al margen del influjo del Espíritu Santo"[7].

"Es preciso tener la nueva visión que da el Espíritu para reconocer la plenitud del misterio de la Iglesia su profundidad sacramental su santidad allí donde los ojos externos descubren tantas limitaciones y deficiencias. No se trata aquí de una Iglesia invisible sino más bien de lo invisible de la Iglesia misma de la presencia en ella del Resucitado y de su poder resucitador. Más que objeto de fe la Iglesia es "lugar donde se cree", ámbito en el que se manifiesta la acción del Espíritu, su "gloria", diría la Biblia... La Iglesia en efecto no posee mágicamente a su Señor más bien lo recibe humilde y arrepentida por la acción del Espíritu"[8].

En relación con nuestra espiritualidad marianista y a propósito de la acción del Espíritu Santo conviene recordar lo que Pablo VI dijo respecto al culto litúrgico a la Virgen María:

"El Espíritu Santo convirtió a María en una nueva criatura y consagró e hizo fecunda su virginidad; la transformó en Arca de la Alianza; animó en su corazón la fe, la esperanza y la caridad, sostuvo su adhesión a la voluntad de Dios fue su vigor durante su compasión a los pies de la cruz; puso en su boca el *Magníficat..."* (Mc 26). Y, como nos recuerda la Regla de Vida, en el artículo 5, "formó en su seno a Jesús".

d) *La Iglesia, en su liturgia, glorifica a Dios por el Hijo en el Espíritu Santo* Cristo glorioso "asocia siempre a sí a su amada Esposa, la Iglesia", dice el Concilio Vaticano II (cf SC 7) y según nuestra *Regla de Vida:* "Cristo, presente en la Palabra y en los sacramentos, nos asocia a la alabanza perfecta que tributa al Padre, por la fuerza del Espíritu, para la santificación de los hombres" (RV, 49c).

Es decir, Cristo no despliega solitariamente su misterio de Hijo y de Sacerdote sino que lleva a plenitud el misterio de su ser y su actuar con la Iglesia que es su Cuerpo y mediante la Iglesia. Por ello

la liturgia, que es primordialmente algo *propio* de Cristo, el ejercicio de su sacerdocio es también algo *propio* de la Iglesia. La Iglesia, en efecto, participa en el culto que su Señor rinde al Padre. La obra sacerdotal de Cristo es, por participación, obra sacerdotal de la Iglesia, y se actualiza sin interrupción gracias a la liturgia. Lo que Cristo hizo por todos los hombres y *solidariamente* con ellos, *de una vez por todas,* "acontece" en el tiempo por mediación de la Iglesia, en favor de todos y cada uno de los creyentes *solidarios* con Cristo en la unidad del Espíritu Santo que vivifica el cuerpo de la Iglesia (cf AG, 3c).

¿Qué se entiende aquí por Iglesia cuando hablamos de ella como sujeto activo de la liturgia? Dos cosas distintas, pero perfectamente relacionadas:

a) En primer lugar entendemos el término "Iglesia" como la *asamblea litúrgica*. En ella se manifiesta y actualiza lo que la Iglesia es en su más profunda sustancia. Así lo reconoce el Concilio Vaticano II9. La Iglesia de Cristo puede extenderse más allá de los límites en que acontece la celebración eucarística de una asamblea local de creyentes pero *intensivamente* no habrá por ello "más sustancia de Iglesia", puesto que en el acontecimiento máximo de la Eucaristía se entrañan todos los bienes de salvación que Cristo ha dado a su Iglesia.

La plenitud eclesial que posee la asamblea litúrgica (de modo especial, la asamblea eucarística) radica en que Cristo está presente en ella con el don de su Espíritu y realiza la máxima comunión vital de los fieles con él y entre sí.

La asamblea litúrgica local evoca siempre la Iglesia universal, que es "el cuerpo de todas las Iglesias"[10] Expresa las características geográficas y las vicisitudes históricas de un determinado grupo cristiano (y humano), en unas determinadas formas simbólicas que enriquecen la "unidad católica" de la Iglesia[11]. En el complejo entramado de las asambleas locales de culto, la Iglesia muestra toda su riqueza de comunión cultural. Así, la Iglesia *circumdata varietate* (cf Sal 44,10), encarnada en espacios concretos de humanidad es la gran comunidad que espacio y tiempo no pueden limitar.

No es una abstracción universal, sino el pueblo que no conoce otros límites ni fronteras que "las del corazón y del espíritu del hombre pecador" (EN 61). En esta línea es importante recordar "la

misión de María en el misterio de la Iglesia y el puesto eminente que ocupa en la comunión de los santos" y reconocer "los lazos fraternos que unen a todos los fieles porque son hijos de la Virgen, a cuya generación y crecimiento ella colabora con materno amor" (MC 28).

b) Pero el término Iglesia puede ser entendido también como la *totalidad del Pueblo de Dios jerarquizado.* En la acción litúrgica toda la Iglesia o comunidad de los fieles se une a Cristo. La asamblea cultual es un *cuerpo sacerdotal* que, con Cristo en la comunión del mismo Bautismo, da culto al Padre (LG 11a).

Esta verdadera actualización del sacerdocio regio propio del cristiano no significa que la participación en la acción litúrgica no esté jerarquizada. Las asambleas litúrgicas en concreto las sacramentales exigen la presencia del ministerio sacerdotal signo visible y eficaz de Cristo su Señor que es siempre quien realmente las preside. Pero señalado esto conviene aclarar que el sacerdocio regio y el ministerial, no son realidades independientes o paralelas, sino que se *ordenan mutuamente entre sí.* El ministerio sacerdotal existe para que toda la Iglesia pueda cumplir su misión sacerdotal: es el "sacramento" de Cristo Señor que capacita a los creyentes para el cumplimiento de la única misión de la Iglesia.

Cuando los laicos celebran la liturgia no son una "prolongación" de los ministros sagrados ni participan del "sacerdocio" de los ministros ordenados no se limitan en fin, a "acompañarlos" en sus acciones sacramentales. Los laicos son protagonistas con Cristo y con sus representantes ordenados en la liturgia. Este reconocimiento de la condición sacerdotal de los bautizados nunca debe implicar una intromisión de los laicos en las acciones litúrgicas que en la práctica, oscurezca y de hecho acapare el servicio propio e insustituible de los ministros sagrados en el nivel de la predicación de la Palabra de Dios o en el culto litúrgico. Una y otra realidad deben ser mantenidas si se sostiene que sólo Cristo es el principio frontal de todo sacerdocio en la Iglesia, del sacerdocio regio y ministerial.

Subrayado este punto de partida no tiene sentido que sacerdotes o laicos se alcen con algún tipo de reivindicación. Ni el ministerio sacerdotal ni el sacerdocio de la comunidad son portadores por sí mismos de salvación. El sacerdocio es únicamente del Señor. El Cuerpo de Cristo que es la Iglesia no se identifica con Cristo. Sólo él ejerce una capitalidad insustituible en la Iglesia. En

ella sólo él decide. La única actitud de la comunidad creyente y de sus ministros es la de fidelidad a la voluntad del Señor.

Podemos intentar un resumen de cuanto acabamos de exponer sobre la fundamentación teológica de la liturgia. La liturgia se caracteriza por un *movimiento* que tiene su origen en Dios Padre y en él finaliza. La santificación de los hombres y el culto que éstos ofrecen a Dios constituyen la doble vertiente descendente y ascendente de este único movimiento. El Señor el *Kyrios* glorioso ha traído a los hombres la salvación del Padre y asocia a los creyentes en su tarea de máximo adorador del Padre, de realizador supremo de la religiosidad. La *santificación* que convierte a los hombres "en los verdaderos adoradores que busca el Padre" (cf SC6; Jn 4,23) es la primera vertiente descendente del movimiento de la liturgia: pone de relieve la gratuidad y la iniciativa de Dios por Cristo, en el Espíritu.

La segunda vertiente ascendente, es el *culto,* esto es la respuesta a la acción salvadora de Dios. Los creyentes movidos por el Espíritu a clamar "*Abba*, Padre" (Rom 8,15), incorporados al Hijo en la Iglesia expresan los sentimientos filiales de su nuevo ser: su fe confiada y activada por la caridad la alabanza la súplica la acción de gracias, el arrepentimiento...

Toda acción litúrgica manifiesta, en alguna medida, esta doble dimensión de santificación y de culto. La celebración de los sacramentos muestra más el aspecto santificador pero no se puede olvidar que son "sacramentos de la fe" y, por tanto verdaderos actos de culto a Dios (cf SC 59a). En la liturgia de la oración de la Iglesia por el contrario es el aspecto cultual el que prevalece sobre el aspecto de santificación aunque éste no deja de estar presente. Las dos vertientes, descendente y ascendente del único movimiento litúrgico se concentran en la Eucaristía especialmente sus dos momentos inseparables y centrales: la Plegaria eucarística y la Comunión.

La Virgen es la perfecta discípula de Jesús que vivió en la tierra de manera singular el culto cristiano. Pablo VI enseña: "María es la Virgen oyente que recoge con fe la Palabra de Dios" (MC 17).

Pero María es también Virgen oferente. "La Iglesia ha percibido en el corazón de la Virgen que lleva al niño a Jerusalén para presentarlo al Señor una voluntad de oblación que trascendía el significado ordinario del rito... Esta unión de la Madre con el Hijo

en la obra de la Redención alcanza su culminación en el calvario... donde María estuvo junto a la cruz sufriendo profundamente con su unigénito y asociándose con ánimo a su sacrificio ofreciéndolo ella misma al Padre eterno" (MC 20).

2.2.2 *La reflexión crítica posconciliar sobre la evolución de la praxis ritual de la Iglesia* La renovación litúrgica se abrió paso, desde finales del siglo XIX, a través del redescubrimiento de las formas culturales de la primitiva Iglesia cristiana y del estudio de la primera patrística. Este proceso de "retorno a las fuentes" sin arqueologismos[12] explica y justifica los logros obtenidos por el Concilio Vaticano II en la reforma litúrgica.

El período conciliar vio cómo se intensificaba la reflexión sobre la historia de las celebraciones litúrgicas. A veces en algunos sectores ésta se convirtió en una crítica destemplada de la praxis ritual eclesiástica de los siglos más recientes. Tuvo, con todo un valor positivo y sirvió a los responsables oficiales de la reforma litúrgica en su tarea de llevar a la práctica los mandatos conciliares.

Libros, artículos de revistas, "voces" de enciclopedias y diccionarios teológicos de los últimos años han descrito la evolución histórica de la praxis litúrgica. Todos coinciden más o menos en señalar que la liturgia ha sufrido un proceso paulatino de *sacralización y clericalización* desde finales del siglo III hasta la primera mitad del siglo XX. Aun a riesgo de simplificar excesivamente puede resumirse así:

a) La Iglesia primitiva tal como se deduce de los datos del Nuevo Testamento es muy consciente del carácter original y nuevo del sacerdocio y culto inaugurados por Jesús: los cristianos no tienen "lugares sagrados" específicos carecen de "sacerdotes" en el sentido de las religiones culturales; no usan ornamentos y objetos sagrados elementos tradicionales de la sacralidad natural. Pero también es preciso señalar que desde el principio, existen dos acciones rituales el Bautismo y la Cena del Señor, que tienen su origen en Jesús y en las que se centran las asambleas de oración cristiana. Se dan además, otros gestos rituales como la unción de enfermos (cf Sant 5,14-15) y la imposición de manos con significados y destinos diversos[13.]

b) Los escritos de los primeros siglos[14] nos permiten observar la aparición de ciertos factores de complejidad en las asambleas

litúrgicas cuyo estilo sin embargo sigue manteniéndose sustancialmente idéntico.

Junto al domingo, día de la resurrección del Señor, comienza a celebrarse la fiesta de Pascua. El sobrio gesto bautismal se amplifica con ritos complementarios.

Surgen "asambleas de oración" distintas de la asamblea eucarística, primer paso hacia la liturgia de santificación de *las horas* del día. La excomunión y reconciliación de pecadores introduce procesos rituales de penitencia[15.]

c) Sin embargo, la liturgia experimenta un giro sensible en sus formalidades externas a partir del siglo IV. A ello contribuyó la paz constantiniana. Y también el papel que los ministros de la Iglesia empezaron a desempeñar en una sociedad gobernada por autoridades favorables a una religión con carta de ciudadanía y oficialidad pública[16].

En este contexto se abren paso usos muy significativos:

1 La difusión de la Iglesia por diversos territorios origina el nacimiento de tradiciones litúrgicas diferentes, con caracteres propios: liturgias de Roma, Alejandría, Jerusalén; posteriormente liturgias galicana, hispánica, celta, ambrosiana...

2 Las plegarias públicas, y de modo especial, la Plegaria eucarística, se van fijando en fórmulas estereotipadas que sustituyen a las plegarias de libre formulación. En Roma, desde el siglo IV, sólo se utiliza una Plegaria eucarística, el llamado *Canon Romanus.*

3 Empiezan a multiplicarse las celebraciones de otras fiestas cristianas, además de la de Pascua: Natividad y Epifanía del Señor, por ejemplo.

4 El culto a los mártires origina el posterior culto a otros santos.

5 Grandes basílicas toman el lugar de las antiguas Iglesias domésticas (*domus Ecclesiae*) y se incorporan a los ritos formas del ceremonial de la Corte imperial.

6 Pero la liturgia incorpora un elemento nuevo que ofrece particular interés.

Se trata de la asimilación de formalismos rituales, como vestiduras, objetos, formulaciones..., tomados de la liturgia veterotestamentaria. Ciertamente que la Iglesia mantiene íntegra la

esencia del "sacerdocio" y culto cristianos incluso bajo el carácter accidental de estos ceremoniales. Con todo éstos oscurecieron "sociológicamente" la verdadera naturaleza de aquel sacerdocio y culto. Los ministros cristianos ante el pueblo pudieron ser interpretados, de algún modo, como continuadores de los sacerdotes y levitas del pueblo de Israel[17].

d) Los rasgos señalados irán arraigando, con el tiempo, y contribuirán a *clericalizar y sacralizar* el culto de la Iglesia, especialmente en ámbitos franco-germánicos. Poco a poco, el pueblo cristiano irá quedando reducido a un simple espectador de las ceremonias que realizan los sacerdotes. La "Iglesia" ya no designa el lugar en que se reúne la asamblea, sino el "templo de piedra". La "mesa" de la comunión en el sacrificio eucarístico es, cada vez más, el "altar" que evoca las "aras" de los cultos precristianos. El "silencio del canon" (justificado, en sus orígenes, con curiosas leyendas de niños muertos súbitamente por atreverse a pronunciar en sus juegos las palabras sagradas) aleja al "presbiterio" de la nave donde los fieles permanecen pasivos y, en ocasiones, aislados del lugar santo por artísticas e impenetrables rejas.

La "sacralización" de las acciones litúrgicas conduce lógicamente a que el pueblo tienda a expresar su piedad y devoción por cauces paralelos a la oración y culto "oficiales" de la Iglesia. Por ellos discurren sentimientos religiosos centrados en el culto a los santos y a sus reliquias, en la búsqueda del perdón vinculado a obras de penitencia "indulgenciadas", en la oración por los difuntos. En ocasiones estas prácticas van acompañadas de actitudes supersticiosas, propias de pueblos insuficientemente catequizados. A partir del siglo XIII, el culto de adoración al Santísimo Sacramento alcanzará tal esplendor que difuminará la celebración del Sacrificio Eucarístico en la mentalidad de muchos cristianos.

También los eclesiásticos, ministros de los sacramentos, se ven afectados por la distancia que se ha producido entre el *sentido originario* de las celebraciones y la hojarasca de las *prescripciones ceremoniales.* De ahí que los clérigos más sensibles traten de buscar infinitas *alegorías* místicas a las ceremonias y, en particular, a las ceremonias de la Misa[18]. Todavía en el siglo XVII, el cardenal Bona escribirá un opúsculo sobre *El sacrificio de la Misa* para ayudar al sacerdote que la celebra "en privado" a hacerlo con la

máxima devoción, "meditando", en línea de *devotio moderna, los* gestos rúbricas y palabras del misal.

e) *Conclusiones* Estos y otros muchos datos sirvieron, en el período posconciliar, como llamadas de atención suministradas por la historia, *magistra vitae.* No es justo juzgar el pasado a tenor de nuestra mentalidad actual. Tampoco tiene sentido ridiculizar lo ocurrido, pero sí es vital reflexionar sobre ello y tratar de impedir anquilosamientos o desarrollos viciados en la vida de la Iglesia. Éstas pueden ser las lecciones que proporciona la historia:

1 Todo distanciamiento entre las acciones litúrgicas y los que en ellas participan, o mejor aún las celebran como ministros o como fieles, es siempre un germen de disolución.

Expresiones como oír, decir dar Misa son manifiestamente incorrectas. Es preciso un esfuerzo sostenido de catequización y de previa conversión para sumergirse en el rito, entrar en él de corazón con toda la vida, manifestando la intensidad de una fe y la unidad de un corazón sencillo y pobre que acoge a Dios. Esto es mucho más profundo que la mera "obligación" de oír Misa.

2 Las acciones de la Iglesia se desequilibran también, en la medida en que los "sacerdotes" y los creyentes dejen de constituir asamblea litúrgica, en la que cada uno desarrolla su propio papel.

A este respecto es bueno recordar que sacerdotes que se comportan como "directores-orquesta" no hacen más que favorecer la pasividad de los fieles y que los "laicos clericalizados" ignoran las palabras del Apóstol de hacerlo "todo de forma conveniente y ordenada" (cf 1Co 14, 26 ss 40).

3 Hay que conceder a la "piedad popular o devocional" el valor que le corresponde pero siempre es un riesgo serio que ésta corra paralela a la oración y culto de la Iglesia. Los artículos 4.6 a 4.10 de nuestra *Regla de Vida* son un buen ejemplo de regulación litúrgica de devociones en la Compañía de María.

4 El peligro mayor está, con todo, en el oscurecimiento de la *originalidad de la liturgia cristiana.* Incrustar en la acción litúrgica del Nuevo Testamento elementos de "religiones naturales", o incluso de la "religión judía", es siempre una desnaturalización de la novedad radical instaurada por Jesús.

No es superfluo insistir en el cuidado que hay que tener al intentar la, por otra parte necesaria, inculturación de los ritos. La

tendencia constante a la ritualización es una tentación permanente en el hombre. La necesidad antropológica de espacios exclusivamente sagrados y de ritos debe ser discernida para que no se borre ni disminuya la peculiaridad del sacrificio de Cristo y de su culto en espíritu y en verdad[19].

3 Liturgia y espiritualidad

No están muy lejos de nosotros las polémicas que mantuvieran liturgistas y especialistas de la entonces llamada "teología ascética y mística" o "teología espiritual". La espiritualidad cristiana, para éstos consistía, al menos de hecho en la práctica de la oración mental los ejercicios ascéticos el discernimiento interior... En algunos casos parecían exagerarse el individualismo y el esfuerzo personal.

La escuela dominicana, por su parte, presentaba los valores de la interioridad el silencio y la contemplación como resultados connaturales del ejercicio de la gracia de las virtudes y los dones del Espíritu Santo20, pero no señalaban suficientemente la relación entre vida teologal y liturgia de la Iglesia.

La Iglesia oficial intervino en los momentos más agudos de la polémica, tratando de equilibrar doctrinal y pastoralmente las posiciones extremas[21] mediante fórmulas de compromiso basadas en la distinción entre "culto interno" y "culto externo".

Pío XII no deja de señalar que el culto interno es el elemento principal de la liturgia. Destaca, por consiguiente, la necesidad de la oración y otros ejercicios de piedad personales en orden a una preparación que permita una celebración más auténtica.

Este planteamiento, propio de la época, adolece de una concepción todavía muy "exterior" de la liturgia y opera una teología poco integradora y unitaria.

El divorcio "liturgia-vida espiritual" continúa pendiente en el n 12 de SC que yuxtapone el doble mandato del Señor de *orar en común* y de *orar en privado.*

La *Ordenación general de la Liturgia de las Horas,* en el posconcilio, da un paso más en el intento de armonizar ambos aspectos de la oración cristiana, pero no resuelve del todo la dificultad[22].

Y sin embargo, en la constitución apostólica con la que Pablo VI promulgó la Liturgia de las Horas, encontramos esta afirmación: "Debe rechazarse cualquier oposición entre la oración de la Iglesia y la oración personal; e incluso deben ser reforzadas e incrementadas sus mutuas relaciones... Cuando la oración del Oficio se convierte en verdadera oración personal entonces se manifiestan mejor los lazos que unen entre sí a la liturgia y a toda la vida cristiana" (LC 8h).

Este es el espíritu de nuestra *Regla de Vida:* "En nuestra vida de oración se destacan la liturgia, oración del mismo Cristo y del pueblo de Dios y la meditación, alimento de nuestro espíritu de fe"[23].

La economía de la historia de la salvación muestra que Dios Padre salvó al hombre entrando en la historia humana por su Hijo y en el Espíritu. Y el itinerario de la vida espiritual de un cristiano su vocación, justificación, santificación y glorificación realiza esta economía divina *en un nivel personal.* Pero hay que poner de manifiesto que en los misterios sacramentales de la Iglesia se actualiza lo que se realizó una vez por todas en el orden de la salvación. Es inconcebible, por consiguiente, una vida espiritual cristiana al margen de sus raíces sacramentales. Son éstas las que posibilitan al cristiano mantener una relación dialógica, un diálogo, con Dios que lo predestinó para ser imagen de su Hijo y lo llamó, lo justificó y lo glorificó en Cristo Jesús (cf Rom 8,29-30). Hay que volver a insistir: la liturgia cristiana se fundamenta en una *historia* a través de la cual Dios se revela, y no en *elementos cíclicos de religiosidad cósmica.* El culto cristiano arraiga en las intervenciones históricas autorreveladoras de Dios: son ellas las que constituyen el horizonte en el cual es posible el diálogo Dios-hombre. Y no sólo la primera intervención divina comunica un sentido a una interrelación personal. Ésta se mueve siempre en tensión lineal hacia la última, futura y absoluta intervención de Dios en la historia que aclarará definitivamente el significado y la orientación de todo lo que anteriormente aconteció.

3.1 *Los sacramentos y la vida espiritual* A partir de lo expuesto no es difícil caer en la cuenta de que la *espiritualidad cristiana* se origina, madura y consuma en la liturgia de la Iglesia. Es "la primera fuente de la vida divina que se nos comunica la primera escuela de nuestra vida espiritual, el primer don que podemos hacer al pueblo cristiano"[24]. En consecuencia, las llamadas "espiritualidades específicas" de las familias religiosas comunidades

eclesiales o cristianos singulares son *concentraciones* de la espiritualidad "sacramental" en torno a aspectos de la vida cristiana que se quieren poner de relieve, pero sin que oscurezcan la intrínseca jerarquía de valores que existe entre esos aspectos y los demás que constituyen "el misterio cristiano". Así por ejemplo hay espiritualidades que destacan los elementos pneumatológicos, eclesiales, o como la nuestra, marianos que se dan en la existencia en Cristo de cada bautizado. Pero esta legítima diversidad se basa en última instancia sobre la espiritualidad común "sacramental". La espiritualidad que brota de la liturgia es, en efecto la que mantiene el equilibrio del conjunto místérico cristiano la que ejerce siempre una función de integración y llegado el caso de rectificación de las "espiritualidades específicas", en la medida en que las reconduce a las fuentes comunes de la Palabra de Dios y de los Sacramentos.

La consecuencia es obvia: no hay vida espiritual ni camino de santidad cristiana que no esté *germinalmente* contenido en los *sacramentos de la iniciación cristiana,* por los cuales el hombre se incorpora a la Iglesia Cuerpo de Cristo y se une al mismo Cristo por la fe y el amor.

Esto, que es válido para legitimar la santificación de cualquier estado de vida en la Iglesia es especialmente oportuno para interpretar teológicamente la peculiar "espiritualidad" que se sigue de la consagración a Dios y la dedicación a los hombres de los *religiosos y religiosas.*

Felizmente, hoy es contemplado el particular seguimiento de Cristo de la vida consagrada como la eclosión de la gracia bautismal y de la unción del Espíritu Santo, recibida en el sacramento de la Confirmación. Cuando el Concilio Vaticano II trata de la vida religiosa y de su espiritualidad, subraya con claridad su estrecha vinculación con los sacramentos de la iniciación. El cristiano que *"ya por el Bautismo* había muerto al pecado y se había consagrado a Dios: ahora, para poder conseguir *un fruto más abundante de la gracia bautismal,* trata de liberarse de los impedimentos que podrían apartarle del fervor de la caridad y de la perfección del culto divino, y se consagra más estrechamente al servicio de Dios" (cf LG 44a; PC 5a).

La consagración propia de la vida religiosa expresa y realiza, del modo más profundo, la entrega a Dios y a los hombres que, de forma negativa, profesa todo cristiano al proclamar su renuncia al mundo, al maligno y a sus obras en el Bautismo[25].

Aunque el Concilio Vaticano II no relaciona explícitamente la vida religiosa con el sacramento de la Confirmación y apenas alude en el contexto de LG, 45, a la Eucaristía, sacramento terminal de la iniciación cristiana, es evidente que en la medida en que la consagración religiosa se relaciona con el Bautismo dice también referencia a la Confirmación. La historia de la sacramentología muestra que la separación de los dos ritos el bautismal y el de la crismación- no implica la quiebra del carácter unitario de la iniciación cristiana, en la que se despliega la totalidad del misterio de Cristo y la plenitud de nuestro ser nuevas criaturas para Dios en Cristo Jesús. La vida religiosa conecta no sólo con la gracia bautismal, sino también con la comunicación del Espíritu Santo que acontece en la Confirmación. Esta completa y lleva a plenitud la iniciación bautismal. La Confirmación es el sacramento que incorpora al cristiano *a la misión mesiánica de Jesús,* a su actuación como Ungido de Dios, repleto de los carismas del Espíritu (cf Is II, 2).

Es importante vincular la vida religiosa con el sacramento de la Confirmación puesto que el sacramento de la crismación presencialización y actualización del acontecimiento de Pentecostés en la Iglesia está orientado intrínsecamente a la multiplicidad de *carismas* y, por tanto al enriquecimiento de la Iglesia por la *variedad de vocaciones eclesiales.* Es cierto que la verdadera consagración en Cristo -la bautismal y confirmatoria es única pero el hecho de haber recibido el Espíritu de Cristo con su característica multiplicidad de dones, fundamenta la diversificación de *vocaciones* de los que han sido bautizados y ungidos en un mismo Espíritu[26].

La interrelación de la consagración religiosa y la consagración fundada en el Bautismo y la Confirmación deberá reflejarse en la formación de las vocaciones religiosas durante los períodos de prueba y consolidación de los candidatos.

El Concilio Vaticano II describe el catecumenado en términos que recuerdan la etapa del noviciado religioso: "No es una mera exposición de dogmas y preceptos, sino una formación y noviciado convenientemente prolongado de la vida cristiana, en que los discípulos se unen con Cristo su Maestro... Los catecúmenos sean introducidos en la vida de fe, de la liturgia y de la caridad del pueblo de Dios" (AG 14a).

La configuración del noviciado en línea de continuidad con la preparación catecumenal incluirá también los rasgos cristianos destacados por el carisma de cada instituto.

La liturgia del Bautismo y de la Confirmación están por consiguiente, en la raíz de toda espiritualidad cristiana y, por tanto, de toda espiritualidad religiosa. Pero la santificación que proceda de las acciones litúrgicas no sólo está en el origen sino también en el proceso de maduración de la vida espiritual. No es éste el lugar para tratar aquí la importancia de la Eucaristía en la configuración de la espiritualidad. Pero sí es oportuno decir una palabra sobre la función de la Penitencia sacramental la Unción de enfermos y el Orden sacerdotal en el desarrollo de la vida cristiana y más en concreto en la vivencia de la vida religiosa.

a) El sacramento de la *Reconciliación o Penitencia* es un elemento importante del proceso continuo de conversión que exige la vida cristiana. Nuestra *Regla de Vida* recoge este principio cuando afirma: "Conscientes de que somos pecadores y deseando una mayor pureza de corazón, nos acercamos con frecuencia al sacramento de la Reconciliación" (RV 52a).

La celebración auténtica de este sacramento constituye un momento fuerte del combate espiritual que mantiene el bautizado para ser fiel a su Alianza con Dios en Cristo y que ha de vivir *eclesialmente.*

¿Por qué el cristiano tiene que vivir el combate espiritual *in Ecclesia?* En primer lugar porque los pecados de sus miembros, aún los más secretos, hieren a la Iglesia (cf RV 52b).

No hay que olvidar que la Iglesia es afectada no sólo por las infidelidades de sus hijos, sino también por los esfuerzos de renovación interior de cada uno de ellos. Además el misterio de la *comunión de los santos* permite experimentar que el proceso penitencial de cada cristiano se hace en el seno de una comunidad que no deja de enviar sangre arterial a todos y cada uno de sus miembros y no en solitario. La penitencia personal del cristiano manifiesta toda su carga de *eclesialidad* cuando el penitente se reconcilia con Dios sacramentalmente. La confesión de los pecados al ministro de la Iglesia no se justifica tanto por razones "antropológicas" cuanto por razones "*eclesiológicas*", originadas en la economía de la salvación. No es un intento de autoliberación psicológica sino la convicción de que la acción del Espíritu de Cristo

impregna todos los estratos profundos de la existencia humana en nuestro caso la conciencia de culpa, el arrepentimiento, etc. Y esta actuación del Espíritu tiene su "corporeización" en la Iglesia presencia histórica de la salvación.

Por otra parte, el sacramento de la Penitencia ha de ser contemplado en su relación con el Bautismo, sacramento originario y primordial de la remisión de los pecados. *Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum* cantamos en el Credo, confesando que la gracia bautismal insertó al hombre (de una vez por todas) en el misterio de Cristo, que murió y resucitó una sola vez.

Los cristianos que recayeron en el pecado no pueden perder de vista todo el dramatismo de su situación: quien por el Bautismo fue acogido por el perdón de Dios e introducido en la comunidad santa de una vez por todas, no tiene salida si en esta comunidad único lugar de salvación para él no se reconcilia con Dios. En este contexto se puede entender el sentido que tuvo en su origen el adagio extra *Ecclesiam nulla salus*.

El sacramento de la Penitencia tiene connotaciones específicas en la vida religiosa. El proceso penitencial es una exigencia de la renuncia que los religiosos han profesado. Dice nuestra *RV:* "El amor a Cristo nos lleva a ir superando los obstáculos en nuestro caminar hacia él, y a entregarnos con paz interior a un esfuerzo de penitencia y ascesis" (RV 62b).

A los religiosos corresponde vivir una solidaridad especial con los pecadores y miembros más débiles de la Iglesia a causa de su peculiar seguimiento de Cristo, "el hombre para los hombres", que cargó sobre sí los pecados de todos.

Además, en una comunidad religiosa la celebración de la Penitencia sacramental sella y culmina los esfuerzos de sus miembros por superar los eventuales conflictos "de hombres marcados por el pecado con sus consecuencias de discordia división y egoísmo en todas sus formas" (cf RV 3.10). De esta manera en la Penitencia sacramental adquiere su sentido más profundo lo que nuestra *Regla de Vida* dice en el a.3.11: "La reconciliación la ayuda mutua para superar nuestra debilidad y nuestros fallos y la aceptación de los demás, pese a las diferencias son signos de la presencia de Cristo entre nosotros".

La confesión frecuente ayuda al religioso a mantenerse fiel a su Señor. Reconocer y acusar los pecados veniales, de fragilidad y las omisiones diarias no tiene por qué ser indicio de una actitud escrupulosa formalista o rutinaria. Al contrario: conduce a la claridad de conciencia y a la libertad de espíritu. Buscar con sinceridad la voluntad del Señor lleva consigo el sereno desenmascaramiento del sinfín de pequeños egoísmos que nos acosan y de sus implicaciones con las opciones radicales de la vida. La diaria conducta es un entramado de luces y de sombras un campo de trigo y de cizaña que debilita las fuerzas espirituales. Confesar con frecuencia es aceptar la luz que nos juzga y contribuir a diluir eventuales confusiones enturbiamientos y crisis del corazón.

b) El sacramento de la *Unción de los enfermos* es un signo de la esperanza escatológica que otorga al enfermo la gracia del Espíritu Santo para ayudarlo en la enfermedad y en la angustia de la muerte. Las enfermedades y dolores especialmente los que preceden a la agonía, son para los creyentes una ocasión de participar en la pasión de Cristo y de esperar su ingreso en la libertad de los hijos de Dios (cf 1Pe 4,13; Rom 8,19-21).

Como los demás sacramentos, éste reviste un carácter comunitario cuya celebración debe manifestar. En el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, si un miembro padece, todos los demás sufren con él (cf 1Cor 12,26). La comunidad eclesial se hace presente en lo posible, en torno al enfermo cuya salud encomienda a Dios[27].

Cuando el enfermo es religioso, la presencia de su comunidad es un signo especial de fraternidad: corresponde a sus hermanos en religión fortalecerle con palabras de fe y la oración en común. También a exhortarlo para que se asocie a la pasión y muerte de Cristo y manifieste en su tránsito al Padre la profunda significación de su consagración religiosa que hace presentes ya en este mundo los bienes del mundo futuro[28].

c) *El ministerio sacerdotal* es una incorporación a Cristo, Cabeza y Señor de su Iglesia. Tiene especial lugar y significación en la liturgia y, por tanto, también en la espiritualidad que de ella dimana.

La doctrina católica sobre el sacerdocio afirma que existe en la Iglesia un signo eficaz del Señorío de Cristo.

En otras palabras: hay en la Iglesia un elemento social y público que introduce en la historia la presencia de Cristo Cabeza, que es de orden distinto a la presencia de Cristo en su Cuerpo eclesial a través de los dones de la fe y del amor. El sacerdocio ministerial presencializa a Cristo Cabeza, en cuanto fuente de vida para la existencia de su Iglesia y dador del Espíritu de santidad. En el sacerdote, un cristiano con los cristianos el Señor actúa y hace de él *el hombre para sus hermanos.* Así lo afirmaba san Agustín: "Me llena de temor lo *que soy para vosotros;* me llena de consuelo *lo que soy con vosotros. Para vosotros, soy obispo con vosotros,* soy cristiano. Aquél es título del oficio oneroso; éste es el título de la gracia" (S 341,1; PL 38,1483).

La teología católica ha condensado la realidad sacramental del sacerdocio viendo al sacerdote como *representante de Cristo.* El sacerdote actúa *in persona Christi o* "impersonando a Cristo". La "representación" de Cristo podría desvirtuarse si se entendiese como la "posesión del poder de Cristo y su Señorío". Tal interpretación aunque sólo se diese en un nivel sociológico, correría el riesgo de volatilizar la dinámica escatológica de la Iglesia de inmovilizarla, de *institucionalizarla,* de poner excesivamente de relieve "los poderes" recibidos en la ordenación al margen de la acción del Espíritu Santo que es esencial para la actualización sacramental de los misterios de Cristo.

La teología de la representación de Cristo es legítima y válida si se afirma con ella que el sacerdote es el "sacramento", "el signo" del único sacerdocio de Jesucristo. El ministerio sacerdotal no es una entidad que se yuxtaponga a la acción de Cristo santificador de su Cuerpo por su Espíritu. Tampoco comunica algo que se adicione a la salvación de Jesús. El ministerio sacerdotal es el sacramento del *servicio* a la obra de reconciliación de Jesús. No supone por tanto ningún poder "dominador", interpuesto como pantalla entre el único Sacerdote y los creyentes. *Es el signo permanente de que la Iglesia no tiene vida propia, y el reconocimiento de que Cristo es su exclusiva fuente vital.*

De hecho, el ministerio sacerdotal funda una espiritualidad de servicio a los demás de fraternidad acogedora y de voluntad de no buscar protagonismos inútiles y estériles en los ámbitos humanos que a los demás creyentes corresponde evangelizar e impregnar a través del desarrollo de su existencia cristiana. Por su parte la comunidad de creyentes acogerá la presencia del ministerio

sacerdotal como un signo de la voluntad del Señor. Aceptar y respetar sus funciones específicas no puede limitarse a un reconocimiento piadoso y reverente: su última motivación es una cuestión de vida o muerte para la comunidad que no puede constituirse ni vivir sin el sacerdocio ministerial.

3.2 *El "culto espiritual"* Ya quedó señalado antes el giro radical que significó para la Iglesia primitiva la originalidad del culto rendido por Jesús a su Padre. La ofrenda que el cristiano hace a Dios como sacrificio de gratitud y alabanza es su existencia entera y concreta.

Recordamos, de nuevo el texto paulino: "Por el amor de Dios os lo pido, hermanos: presentaos a vosotros mismos como ofrenda viva santa y agradable a Dios. Este ha de ser vuestro auténtico culto" (Rom 12,1).

La perspectiva de Pablo, que es la de la "nueva creación", supera, sin negarla la separación entre la esfera de lo *profano* y la de lo *sagrado.* El hombre entero la totalidad de su persona (que el Apóstol designa con el término "cuerpo"), todas las dimensiones de su actividad pueden y deben consagrarse a Dios como el genuino culto que ofrecen los discípulos de Jesús.

¿Cuál es lo más sustancial y profundo de esta exhortación paulina? En primer lugar que el "culto espiritual" o "culto de la vida" no supone un rechazo ni una disminución de sentido de las *acciones litúrgicas* del culto neo-testamentario, como el Bautismo y la Eucaristía... Más aún: éstas son el fundamento a partir del cual los cristianos pueden ofrendar su vida a Dios. Los bautizados que comparten el mismo Pan de Vida y el mismo Cáliz de salvación están capacitados para que, "congregados en un solo cuerpo por el Espíritu Santo", sean en Cristo y con Cristo "víctima viva" en la alabanza del único Dios y Padre[29]. El "culto de la vida" se enraíza en el Bautismo (y Confirmación) y en la Eucaristía. Estos sagrados misterios vinculan a los cristianos profundamente, en su ser y en todo su quehacer, al ejercicio ininterrumpido del sacerdocio de Cristo. Cuando los fieles de Cristo interiorizan el culto de la liturgia, y lo hacen culto personal *in Ecclesia,* entonces toda la vida cristiana es *leitourgia* (LC 8h).

Pero en segundo lugar en un nivel más profundo todavía, hay que añadir que las instituciones sacramentales de la Iglesia no se autofinalizan, no se clausuran en sí mismas. La sacramentalidad es para la vida. La liturgia es para existir y actuar en el mundo como

discípulos de Jesús. El templo cristiano es tienda de peregrino más que edificio instalado. Reflexionando sobre los pasajes de Hebreos 13,10-16 y Mateo 5,23s, el teólogo J. Ratzinger concluía: "¿No significan ambas imágenes (Jesús murió fuera de las murallas de Jerusalén y dejar la ofrenda ante el altar antes de reconciliarse con el hermano) que el culto cristiano tiene lugar siempre "fuera de las murallas" en un sentido muy radical: el de *franquear los muros de todos los templos e iglesias,* el de encaminarse hacia los demás, en el escándalo de la Cruz...?[30]

En esta misma línea han de entenderse las afirmaciones de LG a propósito de la transitoriedad de los sacramentos e instituciones de la Iglesia[31]

La liturgia sacramental está abocada, por tanto a posibilitar el ejercicio del sacerdocio común de los cristianos en su existencia cotidiana. El Concilio Vaticano II afirma que en la medida en que la actuación cristiana está guiada por el Espíritu Santo y da frutos de vida teologal la existencia de los bautizados en su amplia variedad de actos de servicio a Dios y al prójimo, se convierte en un genuino culto espiritual. Y cuando el cristiano celebra la liturgia sobre todo la Eucaristía su unión activa con Cristo y con la Iglesia en el Espíritu Santo, hará más expresiva y real la oblación que hace de toda su vida a Dios Padre (LG 34b). En este contexto eucarístico leemos en nuestra *Regla de Vida:* "Todo en nuestra vida, trabajo y reposo pruebas y alegrías, se convierten en sacrificio espiritual agradable a Dios" (RV 50c).

La liturgia renovada de *la dedicación de los templos cristianos* pone de manifiesto todo lo dicho anteriormente. Sus formularios expresan con claridad que el verdadero templo es la humanidad de Cristo resucitado. También que los fieles, convertidos por la regeneración bautismal en templos del Espíritu Santo son piedras vivas que edifican la "casa espiritual" donde "el sacerdocio santo" ofrece "sacrificios espirituales"[32].

El "culto espiritual" de los cristianos tiene un ejemplar insigne en la Virgen María, a la que la Iglesia venera como "Templo" o Tabernáculo del Señor y "Sagrario del Espíritu Santo"[33]

Pablo VI, por su parte, escribe: "La Virgen María ha sido propuesta siempre por la Iglesia a la imitación de los fieles... porque, en sus condiciones concretas de vida, ella se adhirió total y responsablemente a la voluntad de Dios porque acogió la palabra y

la puso en práctica porque su acción estuvo animada por la caridad y por el espíritu de servicio porque fue la primera y la más perfecta discípulo de Cristo lo cual tiene valor universal y permanente" (MC 35).

3.3 *La liturgia de las Horas y la vida espiritual* No carecería de sentido tratar las relaciones entre la vida espiritual y la liturgia de las Horas después del apartado dedicado a la espiritualidad cristiana y los sacramentos. Con frecuencia, se tiende a identificar la liturgia con las acciones sacramentales sin tener en cuenta que la oración de la Iglesia es también celebración litúrgica puesto que introduce a los cristianos en la economía cúltica de la salvación (en sus dimensiones de "santificación" y de "culto ascendente") de manera semejante a como lo hacen las celebraciones sacramentales.

No obstante preferimos considerar la liturgia de las Horas en sus relaciones con el "culto espiritual" o "culto de la vida" porque la oración de la Iglesia, "fruto de los labios", es expresión propia y privilegiada de la santificación de la existencia diaria desplegada en el tiempo. Este abarca la vida y todos sus actos y la oración litúrgica condensa en alabanza "sacramental" la vida entera del cristiano transformada en alabanza a Dios. En efecto las "Horas" son *momentos* que concentran, *in mysterio,* la oración interrumpida que inspira y empapa toda la vida. Y también, son *impulsos* que mantienen vivo el movimiento del incesante "culto espiritual" del existir cristiano.

3.3.1 *Algunos rasgos de la evolución histórica de la LH* Solamente destacar aquellos que puedan ayudarnos a comprender hoy lo que la Iglesia quiere que sea su oración oficial.

a) Los tres primeros siglos cristianos contemplaron una paulatina estructuración de la oración de las Horas. Tertuliano Cipriano, Orígenes, Hipólito... atestiguan su práctica, centrada particularmente en las oraciones de la *mañana* y de la *tarde.* Junto a estos momentos fundamentales de oración comunitaria surgen otros: Tercia a media mañana; Sexta a mediodía Nona a media tarde. Se mantiene, además, la práctica primitiva de la oración nocturna *(vigiliae),* de la que ya existen claros testimonios en el Nuevo Testamento (cf Hch 12,5-6; 16,25).

b) La antigua oración de las Horas utiliza, fundamentalmente *himnos,* de índole cristológica y se sirve, progresivamente del *salterio.* Éste es interpretado a la luz de Cristo: los salmos "se han

cumplido" en Cristo, quien al recitarlos los ha hecho voz del Hijo ante Dios Padre. Los cristianos, a su vez, cuando salmodian no sólo se unen a la oración de Cristo, sino que, además, oran a Cristo que es "una sola cosa con el Padre". De hecho, el principio: *psalmus, vox Christi; psalmus, vox ad Christum* se encuentra ya asimilado por la Iglesia en el siglo II y será desarrollado con gran amplitud por los Padres, en especial por san Agustín en sus famosas *Enarrationes in Psalmos.*

c) A partir del siglo IV una estructura de las Horas cada vez más compleja y su celebración muy prolongada hacen que esta oración se haga incompatible con las actividades de los cristianos laicos. Una oración que nació como expresión orante de todo el pueblo cristiano quedó restringida cada vez más a los monjes en sus monasterios, y a los clérigos. El hecho contribuyó a crear una oración "privada" de los fieles, paralela a la oración litúrgica.

d) Con el paso del tiempo se multiplicaron la complejidad del oficio de las Horas y las exigencias de tiempo que comporta su rezo. Surgen, entonces, iniciativas de reducción motivadas por razones pastorales. Nacen los *Breviarios,* como, por ejemplo el *Breviario de la Curia romana,* que San Francisco de Asís impuso a sus frailes mendicantes en 1223.

e) Las reformas importantes del Breviario tienen lugar a partir de los siglos postridentinos. Los nombres de san Pío V, Sixto V, Urbano VIII, san Pío X y Pío XII están unidos a sucesivas estructuraciones y purificaciones del mismo. Pero semejantes reformas no modificaron la concepción teológica de la oración litúrgica de la Iglesia: ésta seguía siendo una oración oficial de sacerdotes y religiosos designados *(deputati)* para orar en nombre de toda la Iglesia.

J) El Concilio Vaticano II realiza una auténtica renovación. Las directrices básicas de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* (nn 88-101) son recogidas, ampliadas y aplicadas en los cuatro volúmenes de la *Liturgia Horarum,* promulgados por la constitución apostólica *Laudis canticum* de Pablo VI y precedidos por la *Ordenación general de la Liturgia de las Horas* (OGLH, 1971). Los dos documentos recogen en una síntesis llena de sentido bíblico, teológico y litúrgico las mejores aportaciones del movimiento litúrgico. Ningún comentario puede suplir la lectura directa de ambos textos.

3.3.2 *La teología de la LH a partir de la renovación del Concilio Vaticano II* En este apartado vamos a señalar algunos de los rasgos teológicos más relevantes de la LH, que se desprenden de la Constitución conciliar sobre la Liturgia SC, y de los documentos oficiales posteriores.

a) *La LH, oración de toda la Iglesia* Los citados documentos subrayan con insistencia quién es el sujeto de la oración oficial de la Iglesia: es todo el Pueblo de Dios, jerarquizado quien se dirige al Padre. La LH es "la oración pública y común del Pueblo de Dios" (OGH la). No es, por tanto patrimonio exclusivo de determinados cristianos, jurídicamente "deputados" para realizar este oficio divino.

Toda la Iglesia, por ser una comunidad "debe manifestar su *propia naturaleza comunitaria* también cuando ora"[34].

¿Por qué la LH es oración de toda la Iglesia? Porque todos sus miembros, en virtud de su consagración bautismal, forman parte del sacerdocio regio y, por ello quedan capacitados para orar a través de Cristo y con Él, en la comunidad orante que es la Iglesia[35.]

El sujeto del Oficio divino, "voz de la Iglesia" (cf SC 83-84), no son, exclusivamente, los ministros sagrados o jerárquicos sino la comunidad eclesial. Esta, por lo general se visibiliza en la Iglesia particular presidida por el obispo o en la iglesia local o parroquia (OGLH; CD 11). Pero también otras asambleas de cristianos especialmente parroquiales, manifiestan a la Iglesia orante cuando celebran la LH (QGLH 21).

¿Y los religiosos? "Representan de modo peculiar a la Iglesia orante: reproducen más plenamente el modelo de la Iglesia que alaba sin cesar al Señor... y, sobre todo con la oración, cumplen con su deber de trabajar en la edificación e incremento de todo el Cuerpo místico de Cristo y por el bien de las iglesias particulares" (OGLH 24; cf PC 6-7 y 15).

La oración litúrgica intensamente vivida forja una comunidad fraterna, hace madurar sus esfuerzos por lograr una hermandad única. Por lo que respecta a los marianistas, afirma nuestra Regla de Vida en su artículo 49 que "nuestra comunidad encuentra la fuente y la cima de su vida y de su misión en la liturgia", es decir en la celebración de la Eucaristía, y en la celebración de las Laudes y de las Vísperas (las dos Horas principales), que prolongan y expanden las energías salvíficas del sacrificio eucarístico en el tiempo de cada jornada[36].

Actualmente, un desafío pastoral acuciante para la Iglesia y para nuestras comunidades marianistas es la integración de los laicos en la celebración de las Horas. Es preciso proceder con realismo. También con urgencia. Por una parte, se hace necesaria una catequesis que haga comprender a los fieles la especial dignidad de la oración comunitaria y pública de la Iglesia (cf OGLH 9b). Por otra parte teniendo en cuenta los actuales ritmos de la vida, habrá que concentrar los esfuerzos en lograr la celebración de las Laudes y las Vísperas en los días festivos tal vez -al menos en un comienzo uniendo estas Horas a la celebración de la Eucaristía (cf OGLH 93ss). Con el mismo realismo pastoral se podría iniciar a los laicos en la oración de la Iglesia y hacerles tomar conciencia de su importancia con motivo de retiros espirituales, convivencias y otro tipo de reuniones periódicas (cf OGLH 27a). Tampoco podemos renunciar a que la presencia de la oración oficial de la Iglesia sea una realidad en las familias cristianas. A este respecto dice la OGLH en su número 27,b: "Conviene que la familia, que es como un santuario doméstico dentro de la Iglesia, no sólo ore en común sino que además lo haga recitando algunas partes de la Liturgia de las Horas".

Todo esto supone una adaptación creativa que enseñe a respetar la sustancial estructura de las Horas fundamentales Laudes y Vísperas y reduzca la extensión de la plegaria. En el mismo sentido, la catequesis de la infancia y los catecismos han de procurar iniciar a los cristianos más pequeños en la oración, haciéndoles tomar contacto, de modo progresivo con la oración de la Iglesia con su estructura básica y elementos fundamentales: himnos, salmos lecturas y preces. Esta tarea hay que realizarla introduciendo en la oración de la Iglesia las oportunas modificaciones.

Resumiendo lo dicho en este apartado: las expresiones oración de la Iglesia, oración hecha en nombre de la Iglesia y oración hecha con la Iglesia han de entenderse de suerte que en todas ellas, el término "Iglesia" signifique la totalidad del Cuerpo de Cristo o Pueblo de Dios.

Todo cristiano, por su Bautismo, posee ya una *deputatio*, o sea una habilitación u ordenación para dar culto al Padre y, por tanto para participar en la oración de la Iglesia por derecho propio. A esta habilitación común se une en determinados casos, una *deputatio* canónica esto es el peculiar mandato canónico de

asegurar de modo constante el desempeño de lo que es función de toda la comunidad: es el caso de quienes han recibido el Orden Sacramental y de algunas comunidades de monjes monjas y religiosos. El mandato obliga a estos miembros de la Iglesia a orar de verdad y en unión intencional con la Iglesia entera. Esta oración hecha a veces en solitario, no sólo no puede convertirse en el cumplimiento de una pesada obligación sino que, en cierto sentido, está llamada a ser particularmente intensa si suponemos en el orante el deseo vehemente de congregar una comunidad que participe con él en su plegaria eclesial.

b) *Dimensión trinitaria y eclesial de la LH* Sin repetir lo ya dicho sobre el tema en páginas anteriores, tal vez convenga añadir lo siguiente: la Iglesia ora porque Dios Padre, en su iniciativa gratuita le ha hecho el don de la Palabra por excelencia. Dios ha entregado a la Iglesia "el Verbo que procede del Padre como esplendor de su gloria". Cristo Jesús, "principio de la nueva humanidad", regenera por su Espíritu a los hombres y los une a su plegaria de adoración propiciación y alabanza. El Verbo hecho carne hermano y amigo de los hombres ha tomado las palabras humanas para presentar su oración a Dios: "En el corazón de Cristo resuena la alabanza a Dios con palabras de hombre" (cf OGLH 3). Unidas a sus palabras de intercesión las palabras de los bautizados se elevan al Padre y así a través de la oración de Cristo total Cabeza y miembros, todos los empeños religiosos y todas las plegarias de la humanidad son conducidas misteriosamente a Dios Padre común de todos los hombres. La oración de la Iglesia es, por Cristo y en el Espíritu Santo, cauce de toda religiosidad- (cf OGLH 6). La OGLH condensa las dimensiones trinitaria y eclesial de la LH incluyendo uno de los textos más expresivos de la teología agustiniana referente a la interacción de Cristo-Cabeza y Cristo-Cuerpo en la respuesta cúltica a Dios origen y principio de todo el dinamismo religioso humano: "El (la Palabra de Dios) es Hijo de Dios e Hijo del hombre al mismo tiempo. Es Dios, uno con el Padre, y es hombre con el hombre. Así, cuando nos dirigimos a Dios con súplicas no separamos de él a su Hijo. Y cuando es el Cuerpo del Hijo quien ora no se separa de su Cabeza. El salvador del Cuerpo nuestro Señor Jesucristo Hijo de Dios es el que ora *por nosotros,* ora *en nosotros, a* la vez que nosotros lo invocamos... Reconozcamos pues en él nuestras propias voces y reconozcamos también su voz en nosotros"[37].

c) *La LH, santificación del tiem*po La LH está orientada a la santificación del día y de la noche. Difunde en los distintos momentos de cada jornada la alabanza la acción de gracias y el memorial de los misterios salvíficos que se actualizan eficazmente en los sacramentos y, de modo culminante en la celebración de la Eucaristía (cf SC 83-84; OGLH 12).

La liturgia cristiana no santifica propiamente el *tiempo "*cronológico". Discurre, eso sí por el cauce del chrônos cíclico de los días, de los meses y años pero sus celebraciones no se ven condicionadas por las evoluciones del eterno retorno de los tiempos. La liturgia cristiana actúa en la realidad del tiempo humano del tiempo histórico y en concreto en la realidad del tiempo de la salvación. En efecto el tiempo que la liturgia asume es el tiempo asumido por Dios para iniciar, con él una historia de salvación y para zanjar también con él, la historia de su Alianza. La liturgia introduce en el tiempo humano "la plenitud de los tiempos"[38] esto es el misterio de Cristo con el que se cierra cualquier posibilidad de círculo temporal vicioso. Con Cristo ciertamente, ha llegado el momento cumbre de la historia. La Iglesia vive ya los tiempos *últimos,* los tiempos que zanjan la humanidad histórica: los cristianos "vivimos ya en los tiempos definitivos" (cf 1Cor 10,11). Los marianistas "rezando con las palabras de la Escritura participamos en las aspiraciones y en la búsqueda que fue viviendo el pueblo de Dios a través de los tiempos" (RV 51b). Así lo afirma nuestra RV al prescribirnos la celebración de la LH. La función santificadora del tiempo, propia de la LH, aparece con claridad si analizamos el sentido profundo de las dos Horas principales: las Laudes y las Vísperas.

Las *Laudes* o alabanzas celebran el *tiempo de la mañana.* Pero el amanecer que los cristianos celebran litúrgicamente no es la luz del sol que *torna* a resplandecer y *despierta* cíclicamente la naturaleza. Las Laudes cristianas celebran al "Sol de justicia", "al Sol que nace de lo alto para iluminar a los que viven en tinieblas" (cf Mal 3,20; Lc 1,78b-79a); es decir, celebran a Cristo resucitado que acabó de una vez por todas con "la sombra de la muerte". No se volverá a dar "la noche" desde que una "noche dichosa" fue, con Dios Padre, único testigo del "lucero matutino" que surgió del sepulcro para "no conocer ocaso".

Un antiguo Padre de la Iglesia escribió: "Cristo es día sin noche, día sin ocaso. Cristo es aquel Día a quien el Día su Padre,

comunica el íntimo ser de la divinidad. El es aquel Día que dice por boca de Salomón: "Yo hice nacer en el cielo una luz inextinguible". La luz de Cristo luce, ilumina destella continuamente y las tinieblas del pecado no pueden eclipsarla"[39].

La realidad temporal que tiene en cuenta la celebración litúrgica de la mañana es el tiempo de la salvación.

Así lo comprendieron muy pronto los Padres de la Iglesia uno de cuyos testimonios recoge la OGLH: "Se hará oración por la mañana para celebrar la resurrección del Señor con la oración matutina"[40].

"*Las Vísperas* se celebran *por la tarde,* cuando ya declina el día (OGLH 39). Las palabras del salmista "suba mi oración como incienso en tu presencia, el alzar de mis manos como ofrenda de la tarde" (Sal 141,3), que refleja ya una concepción purificada del sacrificio material vetero-testamentario, expresan bien las características de la oración cristiana vespertina. La oración de la Iglesia no deja de ver en el ocaso del sol un signo de muerte, pero rebasa las concepciones del tiempo cíclico y se centra en la contemplación de *la muerte sacrificial de su Señor.* Fue ella la que llevó a culminación y término los sacrificios antiguos indefinidamente reiterados por su ineficacia. "Cristo, Cabeza de la Iglesia ofreció en la cruz el verdadero sacrificio vespertino", nos recuerda una de las "preces" de las Vísperas del viernes de la primera semana. Por eso para la Iglesia, la muerte del Señor es "la verdadera ofrenda de la tarde"[41]. Jesús venció a la muerte con su muerte que es ya esperanza de vida eterna. En este sentido, las Vísperas no sólo celebran el "morir" de Cristo, sino también su *descenso al lugar de los muertos,* esto es, su "estar muerto" y su entrada en "el reino de la muerte" y en "el país del olvido" (cf Sal 88,12-13). La oración vespertina de la Iglesia nos introduce en "el silencio", en "el descanso de la noche", en el misterio salvador de Jesús descendido al Abismo. En el *sheol* Cristo da la batalla a la muerte en su propio terreno, derroca sus poderes y abre las puertas de la vida eterna a los hombres justos de todos los tiempos[42].

Las Vísperas no sólo celebran la esperanza de la resurrección sino también el *retorno del Señor, su* venida en gloria con la que quedaría consumado el misterio pascual. Con el retorno del Señor finalizará el "tiempo intermedio", y entonces alcanzará su plena manifestación la *ya definitiva* victoria de Cristo sobre sus enemigos. La oración vespertina de la Iglesia se hace cargo de todo

lo que aún hay de noche en la historia humana y estimula en los cristianos, la esperanza del Reino de Dios consumado. En la oración de Vísperas late la tensión escatológica de la primitiva y ardiente exclamación cristiana: *marana tha,* ¡ven, Señor Jesús!

El *Magníficat,* el cántico de María, supone la culminación de las Vísperas. Una comunidad marianista unida a la oración de la Madre de Jesús aprovecha este momento entrañable para hacer suyas las palabras proféticas de María y subrayar con la Iglesia la tensión escatológica de esta plegaria evangélica que encaja admirablemente en el contexto de la oración del atardecer. En efecto, el canto o recitación del *Magníficat* entraña en quien ora con esas palabras la esperanza de que Dios, cumpliendo sus proyectos de misericordia hacia los hombres adelantará el final de la historia por amor a sus fieles y lo hará a través de una acción discernida durante "el tiempo intermedio". El cristiano sabe que Dios avala la gesta de su Hijo Jesús, y no ignora que por su Espíritu, trabaja en favor de los pobres y humildes de la tierra y asedia a "las fuerzas de la resistencia" que, aunque derrotadas, se alzan frente a Cristo victorioso. Por eso canta jubiloso y comprometido: "El hace proezas con su brazo, dispersa a los soberbios de corazón, derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos" (Le 1,51-53). Queda sin señalar el aspecto santificador del tiempo que se contiene en las restantes Horas del día y a lo largo del año litúrgico en cuyo transcurso, "constituidos como pueblo sacerdotal por el bautismo celebramos los misterios de Cristo" (RV 49). Baste decir, globalmente, que ofrecer a Dios *unos fragmentos de nuestro tiempo* es un "símbolo" de que reconocemos y proclamamos que él es el Señor del tiempo y que éste depende de su omnipotencia creadora y salvadora. La oración de las Horas impregna de oración la vida entera del cristiano.

d) *La LH, celebración de la fe* La oración de la Iglesia es una *celebración de la fe.* El Concilio Vaticano II ha recuperado esta dimensión de la LH señalando que en esta celebración comunitaria los sentimientos de los orantes se manifiestan en ritmos adecuados y en gestos externos. La celebración se realiza en el nivel de los "signos". La oración litúrgica entrelaza armónicamente la exterioridad y la interioridad. Es decir, una celebración de la fe no es compatible con el desequilibrio que privilegie "las actitudes interiores", la "espiritualidad" o con el desequilibrio que prime el

"formulismo ceremonial", las "formas externas" sobre el despliegue de la vida teologal de quienes oran.

¿Qué es celebrar la fe? Celebrar la fe supone tener conciencia de estar insertos en un acontecimiento salvífico que sucede aquí y ahora, pero *in mysterio*. La liturgia jamás se reduce a una "ceremonia": es la actualización de la salvación de Dios en Cristo.

Celebrar la fe implica, también, lo que los antiguos autores eclesiásticos llamaban *alacritas.* El término el vocablo castellano "alegría" conecta con él significa primariamente "prontitud", "diligencia", "viveza" para pasar a designar también "el gozo". Nos damos cuenta de que estas disposiciones que describen lo que es un ánimo dispuesto están en las antípodas de la monótona rutina y no tienen nada que ver con el tumulto, desorden o el entusiasmo artificial.

Celebrar la fe conlleva una atmósfera *festiva,* la *celebritas festiva* de los antiguos Padres. La celebración ardorosa de la fe reflejará la luz cálida que mana de la contemplación de los misterios celebrados. En la terminología litúrgica, "fiesta", no equivale a jolgorio o a trepitación superficial. La fiesta cristiana brota de la fe inconmovible de que Cristo, que nos liberó de la esclavitud de las tinieblas es realmente "nuestra Fiesta", "nuestra Pascua" (cf 1Co 5,7b).

La oración de la Iglesia, estructurada en la LH, contiene diversos elementos que expresan bien los aspectos celebrativos que acaban de señalarse. Los recorremos someramente:

d.1) *Los himnos* Constituyen el momento más lírico del Oficio. Tienen como finalidad crear desde el comienzo de la celebración un clima adecuado e introducir en la oración común. No podemos olvidar que el primer elemento de una buena participación es la puntualidad. Los himnos son por otra parte una manifestación propia del fervor de un pueblo el Pueblo de Dios. Subrayan con más claridad que otros elementos los rasgos diferenciadores de cada una de las Horas o de las diversas fiestas que jalonan el año litúrgico. En los himnos, "el principal elemento poético creado por la Iglesia", la belleza poética se une a la música. Esta es tan esencial como la misma composición poética a la que sirve. En resumen los himnos son uno de los factores que contribuyen a hacer de la LH una oración que afecta a los orantes en los niveles más integradores y armonizadores de su sensibilidad personal y comunitaria: los himnos

promueven la unanimidad en la oración de los que en ella participan (cf OGLH 173-178).

d.2) *La salmodia* Los salmos constituyen, sin duda el elemento más nuclear de la oración de la Iglesia. Estos poemas inspirados por el Espíritu Santo fueron la oración del antiguo Templo de Israel. Contienen lo que unos hombres situados en las más variadas circunstancias confiaban a Dios cuando con el corazón rebosante se colocaban en su presencia. Jesús, como los piadosos israelitas rezó los salmos. Desde los primeros tiempos los cristianos se sirvieron del salterio en sus asambleas de oración. Éste fue para ellos "una especie de profecía acerca de Cristo y su Iglesia". En los salmos se oye "a Cristo que clama al Padre y al Padre que habla con su Hijo" (OGLH 109b).

¿Cómo orar hoy con los salmos? Rezar un salmo es despertar en cada uno la experiencia que sobre Dios tiene su autor. Por eso a la oración sálmica va toda nuestra vida. La clave de los salmos está en descubrir que son las más íntimas "expresiones del alma" que encontramos en la Biblia.

Por consiguiente, no se trata tanto de "entender" lo que encontramos en ellos cuanto de "conectar" con lo que ya tenemos dentro: nacemos con este libro en las entrañas. Para hacer de los salmos la expresión de nuestra existencia cristiana empecemos por escuchar al hombre que habla en ellos abriéndonos a sus sentimientos de alabanza gratitud bendición súplica, arrepentimiento y petición... hasta que sus palabras nos penetren y nos salgan de dentro, como nuestras. Nos ayudará a ello el fijarnos en los símbolos que pueblan el salterio. Estas palabras representativas de lo sensible son expresiones escritas de vivencias de Dios. Ellos, los símbolos pueden encontrar resonancia fácil y profunda en nuestra experiencia humana y cristiana y convertirse en lenguaje espléndido de nuestra oración comunitaria.

Pero, sobre todo, la comunidad cristiana, al orar con el salterio ora con Cristo y aprende a caminar entre penas y alegrías, trabajos y esperanzas, sufrimientos y persecuciones, con la confianza inquebrantable del triunfo final. La Iglesia canta o recita los salmos tratando de penetrar en su sentido cristológico. Para ayudarnos a ello, los acompaña de los llamados "títulos", de las "oraciones sálmicas" y principalmente de las "antífonas".

Los "títulos" nos descubren el carácter, los sentimientos humanos y el significado profundo de cada salmo. El salterio del libro de las Horas añade en cada uno de los salmos una sentencia del Nuevo Testamento o de los Padres que invita a orar en sentido cristológico. Con ello pretende facilitarnos la oración a la luz de la revelación cristiana (OGLH 111).

Las "oraciones sálmicas" son conclusivas de los salmos y sintetizan los sentimientos cristianos que cada uno de ellos pueden despertar (OGLH 112). Las "antífonas" ponen de manifiesto el género literario del salmo, ayudan a transformarlo en oración personal, destacan determinada dimensión o tonalidad del mismo que lo hace apto a algunas circunstancias; contribuyen, por último, a poner de manifiesto la interpretación tipológica o festiva de los salmos que explica el porqué de su inclusión en una concreta asamblea de oración (OGLH 113).

Que la Iglesia use el salterio para su oración no quiere decir que éste no presente dificultades. Unas derivan de la antigüedad y circunstancias de su composición. Otras están relacionadas con la variedad de sentimientos y afectos que proponen y que pueden resultar lejanos, en ocasiones a quienes participan en la oración común. En este sentido además de lo dicho antes la participación activa en la salmodia exige una preparación bíblica y teológica que, en diversos grados y medida han de proporcionar la catequesis y los cursos de formación permanente. Igualmente es importante que quienes dirigen la oración en nuestras comunidades utilicen los diversos modos tradicionales de salmodiar. El género literario del salmo orientará hacia la recitación continuada del mismo hecha por un solista mientras la comunidad escucha meditativamente, o más bien hacia la recitación "en dos coros", propia de poemas que piden el fervor colectivo y la *alacritas* de los orantes.

Puede ser que la forma adecuada sea la "responsorial", en la que la asamblea responde con una antífona a los diversos versículos o estrofas del salmo modulados por un solista o por la *schola*. Esta última forma es muy adecuada para la celebración de las Horas con participación del pueblo.

Nunca se insistirá demasiado en la necesidad de evitar la precipitación en la salmodia. Aun cuando el libro de las Horas suele agrupar oportunamente los salmos de forma que constituyan conjuntos expresivos de sentimientos armónicos, no siempre resulta fácil mantener la concentración "psicológica" necesaria al pasar de

uno a otro salmo. Para lograrla puede ser bueno que entre salmo y salmo se dé lugar al silencio contemplativo y éstos se introduzcan con moniciones inteligentes, expresivas y sobrias.

d.3) *Proclamación de la Palabra de Dios* La lectura de la Sagrada Escritura, desde muy antiguo ocupó un lugar primordial en la celebración del Oficio Divino. Los textos bíblicos seleccionados por la Iglesia se ordenan a actualizar y profundizar eclesialmente el misterio de la salvación que "la Esposa de Cristo desarrolla en el transcurso del año, desde la Encarnación y la Navidad hasta la Ascensión, Pentecostés y la expectación de la dicha que esperamos: la venida del Señor" (OGLH 140; cf SC 102).

No podemos tratar aquí el puesto peculiar que la *lectio divina,* leída en la gran Tradición patrística y eclesiástica, ocupa en el Oficio de lecturas. Con todo puesto que, anteriormente, analizamos el sentido de las dos Horas fundamentales (Laudes y Vísperas), también aquí nos fijaremos en las directrices de la *Ordenación general* respecto a las *lecturas breves.* "La lectura breve está señalada de acuerdo con las características del día, del tiempo o de la fiesta; deberá leerse y escucharse como una *verdadera proclamación de la Palabra de Dios,* que inculca con intensidad algún pensamiento sagrado y que ayuda a poner de relieve determinadas palabras a las que posiblemente no se presta toda la atención en la lectura continua de la Sagrada Escritura... Han sido seleccionadas de forma que expresen sucinta y distintamente una sentencia o exhortación. Se ha prestado atención asimismo a la variedad" (OGLH 45a y 15b). En la proclamación de su Palabra, Dios sigue hablando e interpelando a su Iglesia.

La *lectio divina*, en el Oficio, está íntimamente ligada al silencio sagrado y a la respuesta orante.

El silencio sagrado viene exigido por las mismas leyes "psicológicas" de la comunicación verbal. El "horror al vacío" en el diálogo humano implica superficialidad, frivolidad o falta de confianza entre los interlocutores. En el contexto de la oración el silencio es específicamente necesario para "lograr la plena resonancia de la voz del Espíritu Santo en los corazones y para unir más estrechamente la oración personal con la Palabra de Dios y la voz pública de la Iglesia" (OGLH 202). El silencio supone siempre una actitud de escucha: no es signo de pasividad sino de intensa actividad interior. El silencio, por otra parte, no se reduce a determinados momentos en que la comunidad orante permanece

callada. El silencio sagrado es algo más sustancial y, de una manera u otra impregna toda oración auténtica: a veces se dan en nosotros gestos y palabras que rompen el silencio y nos proyectan hacia fuera. Pero también somos capaces de un modo de decir de obrar de cantar que engendra silencio que nos atrae hacia dentro. Estas realidades parece que dejan al Espíritu penetrar como a través de las grietas mismas de nuestros gestos.

¿Quién no ha experimentado en efecto el "silencio" que provocan ciertas personas a través de palabras y actitudes que transparentan y difunden la plenitud y quietud de su espíritu?

La respuesta orante de la comunidad (a veces es un denso silencio) se expresa por lo general, en fórmulas que en el libro de las Horas se denominan responsorios. Este elemento oracional supone el contrapunto de la asamblea a la Palabra que Dios le dirige. En los responsorios la asamblea alaba el señorío de Dios agradece sus mirabilia, reconoce la indigencia... También las aclamaciones sirven a los orantes para fundir sus sentimientos y expresarlos unánimemente en forma lírica y coral. La aclamación es la manifestación de una intensa experiencia y, cuando se expresa en común, tiene una fuerza de contagio capaz de impulsar a la comunidad a participar en la situación espiritual traducida en las palabras. La aclamación es una reacción humana breve. No transmite un mensaje: es sobre todo un desahogo de los profundos sentimientos que invaden el corazón cuando Dios irrumpe en él. La brevedad, propia de la aclamación se refleja adecuadamente en los responsorios breves. Estos, en el Oficio "responden a la lectura breve a modo de cierta aclamación, mediante la cual la Palabra de Dios penetra más profundamente en el espíritu del que escucha o del que lee" (OGLH 172).

e) *La LH y el "culto espiritual"* Una vez más, subrayamos la relación que la liturgia, en general, tiene con la existencia de los cristianos. La Liturgia de las Horas expresa, de modo particular esa íntima interacción.

Es cierto que en la Liturgia de las Horas, se da una cierta "ruptura" con el ámbito de "lo profano". La comunidad cristiana, al orar litúrgicamente, penetra en "el misterio sagrado". "Profanizar" la oración de la Iglesia, introduciendo en ella elementos que desvirtúen *la santidad de Dios* con quien se entra en contacto sería desnaturalizar esa oración. Los límites del espacio y tiempo no pueden abarcar ni instrumentalizar el inmenso misterio que se hace

presente en la oración litúrgica. Ese misterio "acontece hoy" en nuestro mundo pero su plenitud lo desborda. En este sentido, la Iglesia recuerda con razón que su oración se asocia "al himno de alabanza que perpetuamente resuena en las moradas celestiales" (OGLH 16a). Al evocar esta realidad, la Iglesia desea inculcarnos "el sentido de nuestra vida temporal a fin de que unidos con todas las creaturas anhelemos la plena manifestación de los hijos de Dios" (OGLH 16b).

Mas, por otra parte la liturgia de las Horas está regulada, como todo el misterio de la Iglesia por la "ley de la encarnación". El Dios tres veces santo se nos ha acercado en su Hijo hecho hombre y en esa plenitud de los tiempos la "profanidad" ha sido asumida y consagrada. Por ello la Iglesia en su oración no interrumpe su historia diaria más bien podemos decir que la oración de la Iglesia "saca a la luz", cada día y en cada hora, la *consecratio mundi* que realizó el Hijo de Dios al entrar en la historia de los hombres[43].

Una oración cristiana que no llevase en sí las huellas de lo cotidiano sería artificial. De hecho algunos elementos de la liturgia de las Horas himno preces homilíaactualizan el misterio pascual que es su centro de contemplación a las circunstancias de los días y las horas, de los trabajos y ocupaciones de los creyentes a las necesidades generales y concretas de la comunidad de la sociedad civil en que viven los cristianos la humanidad... En este sentido se hace necesaria una dirección inteligente de la celebración que sepa enmarcar la oración en la vida real de la asamblea orante. El libro de las Horas permite una amplia creatividad especialmente en la homilía, en las preces espontáneas y en la selección de textos que se adapten a los problemas e incidencias que, en un determinado tiempo, afectan al mundo, a la Iglesia o de un modo u otro, interpelan a la comunidad que celebra esa oración litúrgica.

4 Liturgia y misión evangelizadora

Hemos indicado varias veces que la liturgia no se autofinaliza. Es, sin duda la expresión más alta de la comunidad cristiana pero también la fuente que vivifica las dimensiones existenciales de la vida ordinaria de los creyentes. Entre esas dimensiones, destaca la misión *evangelizadora* que compete a todos y a cada uno de los miembros de la Iglesia.

Desarrollar las relaciones entre liturgia y misión de la Iglesia desborda los límites de este artículo. Se trata de una cuestión teológica de gran envergadura que exigiría de suyo una exposición amplia y detallada. Por ello señalaremos aquí tan sólo los siguientes aspectos del tema:

4.1 *La liturgia, por su misma naturaleza, implica la actividad misionera de la Iglesia* Jesús resucitada cierra sus manifestaciones a los Apóstoles y discípulos con palabras de envío o misión[44].

La Iglesia, en sus celebraciones litúrgicas hace presente a Jesús resucitado y, en torno a él y con él ora al Padre. Los encuentros in misterio con el Señor glorificado son siempre un nuevo impulso para llevar a cabo la misión propia de la Iglesia: la evangelización. "Evangelizar constituye en efecto la dicha y vocación propia de la Iglesia su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar, es decir para predicar y enseñar ser canal del don de la gracia reconciliar a los pecadores con Dios, perpetuar el sacrificio de Cristo en la santa Misa memorial de su Muerte y Resurrección gloriosa" (EN 14).

Este pasaje pone de manifiesto los nexos que existen entre las acciones sacramentales y la finalidad constitutiva de la Iglesia: anunciar y hacer presente el Evangelio del Reino.

Sería, pues un error considerar la participación en la liturgia de la Iglesia como una evasión o búsqueda de refugio en un ámbito intimista una especie de "compartimento estanco" en la vida de los cristianos. Y también sería un error concebir la actividad "no cultual" de un creyente como un activismo marginal a los "reductos" de su vida orante. La liturgia es para la vida cristiana y la vida cristiana alcanza su expresión culminante que es sacramental en la liturgia. Porque toda la vida de un cristiano es "Sacramento" de la oración de Cristo resucitado y de su Espíritu en los creyentes.

4.2 *El dilema liturgia o evangelización* Desde los años cincuenta ha tenido lugar en algunos ambientes teológicos y pastoralistas una discusión teórico-práctica relacionada con el tema que tratamos. Nos referimos a la polémica surgida en torno a esta cuestión: ¿existe un modo de actuación específico de la *iglesia-institución* -que radicaría en la celebración litúrgica, acciones sacramentales y oración pública- y otro modo de actuación propio de la *Iglesia-misión* -que consistiría en el anuncio del Evangelio y en el testimonio de vida de los creyentes? La profundización en esta

materia, planteada en forma de dilema, ha mostrado paulatinamente el carácter "artificial" del problema. Como ocurre en estos casos la confrontación de puntos de vista sirvió para sacudir inercias y para conseguir una síntesis renovadora de tesis que la teología clásica repetía sin apenas esfuerzo creativo.

A medida que la discusión aludida decantaba sus frutos, se ha redescubierto algo importante: la liturgia (o estructura sacramental y oracional) es inseparable de la misión evangelizadora de la Iglesia. El acceso al Dios que crea y salva no se realiza sólo por la adhesión en la fe, al mensaje del Evangelio y a sus promesas, ni tampoco sólo por la iniciación en la comunidad eclesial orante y santificadora. Palabra testimonio de vida y liturgia forman un todo en la economía que fluye de la encarnación del Verbo de Dios: ese trinomio constituye *un conjunto mediador de salvación,* indivisible de suyo.

La Iglesia anuncia los *mirabilia Dei,* durante el "tiempo intermedio", es decir hasta el retorno de Cristo en gloria. Pero comunica el misterio salvífico tanto a través de la existencia creyente testimoniante y de la predicación explícita de la Palabra como a través de la celebración sacramental de los misterios. En este sentido, la celebración de la Eucaristía, es un anuncio del Reino que ha de vivirse y acogerse desde la fe: "Cada vez que coméis este Pan y bebéis este Cáliz, *anunciáis la muerte del Señor* hasta que venga" (1Co 11,26).

Las acciones litúrgicas implican, en su misma constitución, la actitud de fe: *los sacramentos de salvación* son *sacramenta fidei.* Los sacramentos son *Palabra de Dios visible:* pregonan el Evangelio del Reino. Pero también la predicación de la Palabra posee *una estructura sacramental.* Es un *sacramento audible.* El anuncio del Evangelio hace acontecer la salvación, hoy y ahora, por medio de una evocación de los sucesos pascuales de Cristo. Pero además la proclamación de la Palabra de Dios anticipa realmente el mundo futuro, cumpliendo *hoy* las promesas de la Nueva Alianza para quienes que la acogen desde la fe.

4.3 *La liturgia es regla de "ortodoxia" y de "ortopraxis"* Hemos de decir también que la liturgia, de un modo u otro, presencializa y realiza *el único sacrificio liberador,* el único sacrificio que salva al mundo y que inaugura el retorno del hombre y del universo a un cielo nuevo y a una tierra nueva. Dicho de otro modo: la liturgia en Cristo abre a los cristianos el acceso al Dios tres veces santo, pero sin poner por ello entre paréntesis su actividad en el más acá. La

liturgia es el culto propio de la Iglesia *peregrina y,* por tanto incide en la conducta de los que caminan en esta tierra, llamada a transformarse un día en la tierra nueva. La liturgia promueve un compromiso fiel y constante con la tarea de configurar, en lo posible, este mundo según el proyecto de Dios acerca del mundo nuevo en el que se entonará en la consumación del tiempo el perfecto e interminable *canticum laudis.* Entre tanto, la liturgia como la evangelización afecta a hombres concretos, sujetos a las incidencias de la historia. Tanto la liturgia como la evangelización estrechamente vinculadas entre sí impulsan al cristiano a interesarse eficazmente por hacer realidad el proyecto salvador de Dios en la historia humana.

En esta línea, en los tiempos más recientes, se ha puesto de relieve la conexión de la liturgia no sólo con la rectitud de la profesión de fe *(orto-doxia)* sino también con la rectitud del comportamiento cristiano *(orto-praxis).* No basta profesar verbalmente la fe. Hay que hacer creíble lo que creemos y celebramos "Haced esto en memoria mía". Esto es el gesto siempre actual e interpelante de la real entrega del Señor por la salvación de los hombres.

No cabe duda de la oportunidad de esta llamada de atención, ya que a la liturgia se pueden aplicar los criterios que señalaba Pablo VI a propósito de la misión evangelizadora: "Entre evangelización y promoción humana desarrollo, liberación existen lazos muy fuertes... Lazos de orden teológico ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, que hay que combatir, y de justicia, que hay que restaurar" (EN 31a). La gama de situaciones humanas ha de ser iluminada por el Evangelio y asimilada por una liturgia que quiera hacer resonar todas las fibras del corazón del hombre e integrarlas en el auténtico culto de adoración y alabanza.

La liturgia, sobre todo la celebración eucarística, interpela y, en su caso, asume los compromisos morales, familiares, profesionales y también socio-políticos de quienes participan en ella. ¿Cómo no aceptar que, si la Eucaristía es la proclamación y actualización del señorío de Cristo, único Libertador y único Señor de la historia, su celebración exige hacerse cargo de las deficiencias que, en todos los órdenes humanos, oscurecen la gloria del Señor Jesús y la santidad de Dios Padre?

En un orden práctico, no se pueden ocultar las "manipulaciones" a que se prestan algunas comprensiones parciales de la innegable relación entre liturgia y orto-praxis. Ciertas celebraciones litúrgicas de sesgo más bien "espiritualista" eluden los conflictos humanos de la comunidad de creyentes situándose en una línea de neutralidad o de indiferencia descomprometida. Esta actitud supone complicidad con una ideología determinada y en todo caso una desencarnación de la fe cristiana. Pero también las celebraciones de otras comunidades, que subrayan lo vivencial del Evangelio sobre la base de opciones socioculturales están expuestas al riesgo de desvirtuar sus celebraciones de la fe por convertirlas de hecho en convocaciones políticas, sociales, sindicales... con sus consiguientes finalidades operativas.

Estamos en presencia de una materia delicada y que, sin embargo, no puede soslayarse. Hacemos nuestras estas palabras: "La realidad a la que tiene que abrirse (una comunidad litúrgica) es la que le viene propuesta y realizada por la Palabra de Cristo. *La Palabra, escuchada en una forma humilde, exige la conversión,* es decir la decisión íntima y radical de volver las espaldas a todo lo que separa a los hombres y a emprender el camino trabajoso de la unificación de todos"[45]. La Palabra de Cristo juzga a todos y postula de todos la conversión: a partir de ese juicio salvador, la asamblea litúrgica puede vivir la unanimidad de corazón y de oración. La Palabra relativiza y pone en tela de juicio las situaciones reales de una coyuntura concreta. Sin embargo, en un segundo momento, la misma Palabra exige un compromiso práctico que no tiene por qué ser el mismo en todos los miembros de la comunidad. En ese segundo momento puede darse una legítima diversidad de opiniones. En ese caso, "la toma de conciencia de estas tensiones no tendría que llevar nunca a la mutua excomunión; buscando las condiciones de una fraternidad real, la comunidad no tiene que perder la orientación hacia aquel que, con su palabra, desenmascara la deshumanidad, la violencia o la opresión de los hombres"[46].

4.4 *Liturgia y misión en la RV marianista* Nuestra RV recoge explícitamente el tema que tratamos cuando afirma: "Nuestra comunidad encuentra la fuente y la cima de su vida y de su misión en la liturgia" (RV 49).

De modo aún más determinado y concreto inculca a los marianistas ese imperativo al señalar la necesidad de discernir el dinamismo misionero de la evangelización a la luz de la Palabra de

45

Dios, contemplada en la vida personal y profundizada en las celebraciones colectivas: "Para poder evangelizar nuestras comunidades tienen que ser evangelizadas. Esto exige crear un ambiente favorable a la escucha personal y colectiva de la Palabra de Dios, que nos llega a través de la Escritura y de la acción del Espíritu Santo en los acontecimientos de cada día... Debemos reunirnos para estudiar y reflexionar juntos sobre la vida de la Iglesia y la dinámica de la evangelización en el mundo de hoy" (RV 3.8).

5 Conclusión

María, que "en la mañana de Pentecostés presidió con su *oración* el comienzo de la *evangelización* bajo el influjo del Espíritu Santo" (EN 82a), es para los marianistas modelo de la alabanza a Dios en espíritu y en verdad.

"María se mantuvo siempre a la escucha de Dios meditando en su corazón las palabras y los hechos del Señor. En unión con ella contemplamos los misterios de Cristo que nace, vive, muere y resucita para la salvación del mundo y la gloria del Padre" (RV 57).

Si la oración litúrgica es apertura a las iniciativas salvadoras de Dios Padre, María nos muestra el camino de la auténtica plegaria: "Por el don de la fe la Virgen María se abrió plenamente a la misión que el Padre le confió en su plan de salvación. Jesús fue formado en su seno por obra del Espíritu Santo y quiso que ella fuera la mujer prometida asociada a todos sus misterios" (RV 5).

Todo marianista, unido en la oración con María la Madre de Jesús se deja transformar por el Espíritu a imagen de Cristo para dar culto al Padre y cooperar en la misión evangelizadora que mana de la Iglesia orante. "El Espíritu Santo, en cuya acción coopera María con amor de madre, puede formarnos más plenamente a imagen de su Hijo. Por nuestra alianza con María nos proponemos asistirla en su misión de formar en la fe a una multitud de hermanos para su Hijo primogénito" (RV 6).

Si la liturgia es la oración que resume todos los balbuceos religiosos de la humanidad y, en una gavilla los ofrece al Padre por Cristo, con él y en él, María es siempre paradigma de un cristiano orante porque "en María se resume el ansia y la búsqueda de Dios de toda la raza humana" (RV 7).

"Siguiendo su ejemplo de fe, de pobreza evangélica y de disponibilidad al Señor (los marianistas) esperamos reflejar en torno nuestro la cordialidad con que María acogió a Dios y a los hombres. Como Ella, queremos comprometernos plenamente con las exigencias del misterio de nuestra vocación" (RV 8).

Antonio Bringas SM

Liturgia (- Formación, Iglesia, Misión, Palabra de Dios, Regla de Vida, Resurrección, Sacramentos)

---

[1] Excepto en Hch 13,2, pasaje donde las oraciones de la asamblea cristiana se equiparan a los sacrificios del culto en el AT.

[2] Ver J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme,* Tournai 1958, y G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée,* Paris 1945.

[3] Ver O. CASEL, Mis*terieagegenwart,* en JLW 8 (1928) 145.

[4] Recuérdese, a este propósito, el significativo canon del Concilio de Hipona (397): "Que nadie en la oración nombre al Padre en vez del Hijo o al Hijo en vez del Padre y que, cuando se celebre la liturgia en el altar, la oración se dirija al Padre".

[5] Esto es lo que la carta a los Hebreos nos transmite en este profundo párrafo: "Se trata del mismo Cristo que durante su vida mortal (lit. durante los días de su carne) oró y suplicó con fuerte clamor, con lágrimas incluso, a quien podía liberarle de la muerte; y ciertamente fue escuchado por Dios en atención a su actitud de acatamiento *(apo tes eulabeias).* Pero Hijo y todo como era, aprendió sufriendo a obedecer. Alcanzada así la perfección, se ha convertido en fuente de salvación eterna para cuantos le obedecen y ha sido proclamado por Dios sumo sacerdote según el rango de Melquisedec" (Heb 5,7-10).

[6] Esto es lo que la Anáfora IV del Misal de Pablo VI expresa con admirable claridad: «Y porque no vivamos ya para nosotros mismos, sino para él (Cristo), que por nosotros murió y resucitó, envió, Padre, desde tu seno al Espíritu Santo como primicia para los creyentes a fin de santificar todas las cosas, llevando a plenitud su obra en el mundo. Que este mismo Espíritu *santifique,* Señor, estas *ofrendas, para que sean Cuerpo y Sangre* de Jesucristo, nuestro Señor, y así celebramos el gran misterio que *nos dejó como Alianza eterna".*

[7] I. BIFFI, *Liturgia ed Eucaristia: presenza dell'opera della salvezza in virtù dello Spirito Santo,* en «Liturgia», anno XVIII, 409-410, págs 228-241. Ver, además: Bendición del agua bautismal, oraciones del rito de la Confirmación. Doble epíclesis de las Plegarias eucarísticas, sobre todo, Anáfora II.

[8] G. RIOBÉ, *Je crois en l'Esprit Saint* en "La foi de l'Église", Paris 1978, págs 317-318.

[9] Cf LG, 26a; PO, 5b; cf TOMÁS DE AQUINO, STh 3 q 65 a 3 ad 1.

[10] Cf S. HILARIO DE POITIERS, *In Psalmum* 14,3: CSEL 22 pág 86.

[11] Cf LG, 8c; 13d; AG, 4: unión de los pueblos en la *catolicidad* de la fe.

[12] Cf Pío XII, Encíclica *Mediatos Dei* y sus críticas al "retorno a una liturgia antigua por el mero hecho de ser antigua".

[13] Ver Hch 6,1-6; 8,14-17; 9,17-18; 1Tim 5,22; 2Tim 1,6.

[14] Cf *Didajé, Apología I* de san Justino, *Tradición Apostólica* de Hipólito de Roma, *La Peregrinación de Egeria...*

[15] Ver la "entrega a Satanás" del incestuoso de Corinto, 1Co 5,5.

[16] Ver el interesante testimonio de Eusebio de Cesarea a propósito de la nueva era que se abre para la Iglesia después del período de las persecuciones: "Veíamos los templos levantarse de

sus ruinas hasta una altura infinita... Además, se nos ofrecía el espectáculo de las fiestas de dedicación en todas las ciudades y de consagración de iglesias recientemente construidas. Para estas festividades, concurrían numerosos obispos y peregrinos innumerables... Los obispos celebraban solemnes ceremonias y los sacerdotes ofrecían los puros sacrificios, conforme a los augustos ritos de la Iglesia; se cantaban los salmos, se escuchaban las palabras que Dios nos ha transmitido, se ejecutaban los divinos y arcanos ministerios, y se comunicaban los místicos símbolos de la pasión salvadora" *(Historia Eclesiástica,* lib 10, 1-3: PG 20, 842-847).

[17] Pasados los siglos e incluso realizada la renovación litúrgica del Concilio Vaticano II, permanecen todavía huellas de esa "hebraización" de la liturgia en las oraciones consecratorias del nuevo *Ritual de órdenes.* Ver, s.t., la oración de ordenación de presbíteros: "... en la Antigua Alianza se fueron perfeccionando a través de signos santos los grados del sacerdocio y el servicio de los levitas: cuando a los sumos sacerdotes,... les diste compañeros de menor orden y dignidad. Así, en el desierto, multiplicaste el espíritu de Moisés, comunicándolo a los setenta varones... Así también transmitiste a los hijos de Aarón la abundante plenitud otorgada a su padre...".

[18] "La celebración eucarística entraba, como tal celebración, en un período netamente alegorizante, siendo así que no se trataba de penetrar en el sentido sino de descubrir cómo estos ritos que venían de Roma iban representando como en un drama toda la historia de salvación, centrada ciertamente en la pasión del Señor", P. TENA, "El canon de la misa" (Siete siglos -IX-XVI-de su historia teológica), Barcelona 1967, pág 37.

[19] El canon 1248 §1 modifica la legislación anterior. Ver... "dondequiera que se celebre" (la Misa).

[20] Cf R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior,* Ed Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1944.

[21] Ver Pío XII, Encíclicas *Mystici Corporis y Mediator Dei.*

[22] "Si bien la oración hecha en oculto y cerrada la puerta, que es necesaria y debe recomendarse siempre, la realizan los miembros de la Iglesia por medio de Cristo y en el Espíritu Santo, la oración comunitaria encierra una especial dignidad" (OGLH 9b).

[23] RV, 48b; ver también RV, 54 y 4.2 donde se nos dice que la comunidad marianista se enriquece (al celebrar diariamente la Eucaristía) "con el espíritu y la gracia propia de los diversos tiempos litúrgicos, en los cuales los misterios de Cristo se convierten en fuente de oración personal y comunitaria". Ver incluso RV, 4.6: liturgias prolongadas y crecimiento en el espíritu y práctica de la oración.

[24] Ver PABLO VI, 4 dic 1963, al promulgar SC.

[25] Cf J. M. R. TILLARD, *El proyecto de vida de los* religiosos, Madrid 1975, págs 332-342.

[26] Ver L. GUTIÉRREZ VEGA, *Teología sistemática de la vida religiosa,* Madrid 1976, pág 254.

[27] Cf *Ritual de la Unción de enfermos,* 32-34.

[28] Ibídem, 34; PC, 12a. El art 53 de la RV dice: "Cuando un religioso se encuentra seriamente enfermo, la comunidad se reúne para celebrar el sacramento de la Unción de los enfermos. Rezamos por su salud y pedimos al Señor que le ayude a aceptar el misterio del sufrimiento y a encontrar la esperanza en la cruz de Jesús".

[29] Cf Plegaria eucarística, 4.

[30] J. RATZINGER, *Iglesia abierta al mundo,* en "Palabra" 21 (1967), pág 20.

[31] Cf LG, 48c... "la Iglesia peregrina, en sus sacramentos e instituciones que pertenecen a nuestro tiempo, lleva marcada en sí la decoración propia de la escena de este mundo que es provisional". En el reino futuro, dice santo Tomás, "nulla erunt sacramenta". STh q 61, 4a, ad primum.

[32] Ver 1Pe 2,5,9; LG, 10a; oración colecta de la Misa común en el aniversario de la dedicación de una iglesia, fuera de la iglesia dedicada; Prefacio de la Misa en el aniversario de la dedicación de una iglesia, en la misma iglesia dedicada y fuera de la iglesia dedicada.

[33] Ver S. JERÓNIMO, *Adv Jovinianum,* I,33; PL 23, 267; *Hymnus Acathiscos,* Str. 23: Ed I. LB. PIETRA; *Analecta Sacra* I, pág 261; SAN JUAN DAMASCENO, *Oratio VI,* 10: PG 96, 677; SAN ISIDORO DE SEVILLA, *De ortu el obitu Patrum,* LXVII, 111: PL83, 184; SAN ILDEFONSO DE TOLEDO, *De virginitate perpetua Sanctae Mariae*, X: PL 96, 95.

[34] OGLH, 9a. Ver también 20 y 22: "La LH... pertenece a todo el cuerpo de la Iglesia..., los fieles... visibilizan a la Iglesia".

[35] En OLGA, 7a y b se afirma lo siguiente: "El sacerdocio de Cristo es participado por todo el cuerpo eclesial, de tal forma que los bautizados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo... son habilitados para el culto del Nuevo Testamento, que brota no de nuestras energías, sino de los méritos y donación de Cristo".

[36] RV, 51: "En la celebración de la LH, cada mañana y cada tarde nos unimos a la Iglesia en su ritmo interrumpido de alabanza y de súplica".

[37] SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, 85,1.

[38] Cf Gál 4,4; Ef 1,10; Mc 1,15; Jn 1,14; Rom 1,3.

[39] Cf Vigilia pascual: pregón, y SAN MÁXIMO DE TURIN, Sermón 53,4: CCL 23, 216.

[40] SAN CIPRIANO, *De oratione dominica,* 35: PL 4, 561.

[41] Cf CASIANO, *De institutione coenobiorum,* 3,3: PL 49,142.

[42] Un responsorio del Sábado Santo dice: "Se alejó de nosotros nuestro Pastor. A su muerte, el sol se oscureció. Pero hoy nuestro salvador destruyó las puertas y cerrojos del reino de la muerte. Él destruyó la cárcel del Abismo y arruinó el poder del enemigo".

[43] Cf Martirologio Romano: solemnidad de la Natividad del Señor.

[44] Cf Jn 20,17; Mt 28,19; Mc 16,15-16; Lc 24,47; Hch 1,8.

[45] E. VILANOVA, *La liturgia, desde la ortodoxia y la ortopraxis:* Phase 133, 1983, pág 23.

[46] Ibídem, pág 23.

María

Al Maria • *Fr* Marie • *Ing* Mary • *It* Maria • *Jap* Maria

1 Introducción

En una congregación religiosa que, como la Compañía de María, está especialmente dedicada a la Santísima Virgen, parece obvio que la *Regla de Vida* le conceda un puesto absolutamente preeminente. La Virgen María representa, de hecho, un factor de continua evocación de las motivaciones primordiales de la congregación y, por tanto su presencia en la RV tiene la finalidad concreta de llevar a cabo dicha función de evocación. Esto es posible sin embargo con la condición de que la RV no sea considerada únicamente como un texto de carácter jurídico. Una profunda mirada de fe ayuda a ver en los artículos de la RV; sea la palabra que transmite la voluntad de Dios, sea sobre todo las personas que se presentan como mediadores vivos de dicha voluntad: Cristo, que nos habla en la luz y en la fuerza del Espíritu María, con la fascinación de sus ejemplos y con el calor de su solicitud materna; el Fundador, que nos transmite un carisma que se ha identificado con su vida y con su misión.

En la nueva RV de los marianistas la referencia a la Virgen se propone constantemente revelándose como una de las principales fuentes de inspiración de la propia *Regla.* Ya en el primer capítulo del libro que es indudablemente, el capítulo fundamental, podemos notar el contenido abiertamente mariano de algunos artículos. El mismo art 1, que da la definición de la Compañía de María, afirma que ésta es una congregación religiosa "dedicada a María"[1]. Tal declaración parece simétricamente confirmada por el último artículo del libro en donde, de modo concluyente, se afirma que "el espíritu de la Compañía es el espíritu de María" (art 114). Además, en el art 14 se lee que la Compañía de María pertenece a María porque es una familia dedicada a ella. Por consiguiente, colaborar con la Compañía es lo mismo que colaborar con María (art 15). La misma vocación marianista es considerada como una alianza con Jesucristo y con su divina Madre en orden al cumplimiento de una misión (art 6.9). Un poco antes, la RV precisa que el espíritu de María es la fuente del carisma de la congregación (art 5.4) y que, por tanto,

justifica su existencia desde el momento en que no puede existir una orden o una congregación religiosa sin que el Señor conceda un carisma especial al fundador[2].

Que en el carisma del padre Chaminade la intuición de la misión apostólica de María en la Historia de la Salvación haya tenido un peso absolutamente notable se puede ver en sus escritos y ha sido constantemente testimoniado por la tradición marianista, que no ha cesado de subrayar las palabras del Fundador en la carta del 24 de agosto de 1839:

"Todas las órdenes religiosas se me dirá han honrado a María de un modo especial y se glorían de pertenecerle. Responderé que estamos lejos de pretender que el culto de la Santísima Virgen sea cosa exclusiva nuestra. Eso sería una muy necia pretensión porque ¿quién ha podido amar al Hijo sin amar a la Madre y quién ha osado tender a la perfección evangélica excluyendo de su consagración a Jesús el culto especial a María? Pero lo que yo considero como el carácter propio de nuestras órdenes, y lo que me parece sin ejemplo en las fundaciones conocidas es que, para repetirlo nosotros abrazamos el estado religioso en su nombre y para su gloria y lo hacemos para dedicarnos a Ella en cuerpo y bienes para hacerla conocer, amar y servir, bien convencidos de que no atraeremos a los hombres a Jesús más que por su Santísima Madre porque creemos con los santos doctores que María es toda nuestra esperanza, *tota ratio spei nostrae,* nuestra Madre, nuestro refugio nuestro socorro nuestra fuerza y nuestra vida"[3].

En esta voz, la figura de María será presentada a la luz de este carisma tal como ha sido comprendido y expresado por la RV; y como el art 5 es el que da la inspiración fundamental a todo el contenido mariano de la *Regla*, nos inspiraremos en él en nuestra presentación.

2 Fundamento cristológico de la doctrina mariana de la Regla de Vida

El misterio de María sólo es perceptible en el contexto del plan providencial que el Señor ha dispuesto para la salvación del mundo (art 56). En este plan, Jesucristo es la figura absolutamente central. En Él se han realizado todas las promesas mesiánicas (art 54); Él ha cumplido hasta el extremo la voluntad salvífica de Dios.

Este planteamiento cristológico de la doctrina mariana de la RV encuentra, desde el principio, una expresión elemental, pero profunda: "Jesucristo, Hijo de Dios, hecho hijo de María para la salvación de los hombres" (art 2). Las verdades sintetizadas en esta afirmación nos reconducen a la tradición más antigua de la Iglesia, que es la fuente de nuestra fe cristiana al pensamiento del Fundador y a la primitiva tradición marianista que son las fuentes propias de nuestra vida religiosa.

2.1 *La Encarnación* La verdad de la Encarnación del Hijo de Dios en la Virgen María para la salvación de los hombres es uno de los cimientos de la fe cristiana y así se revela ya en las primitivas profesiones de fe cristológica. Esta fe ha sido defendida por los Padres contra quienes negaban la verdadera maternidad de María, o la reducían a mera apariencia.

Si Cristo no fuera un verdadero hombre, como nosotros, le faltaría el instrumento necesario para llevar a cabo nuestra salvación. Su nacimiento real de María garantiza su humanidad real y, por tanto, la eficacia absoluta de su acción redentora. Los Padres afirmaban que lo que no fue asumido por Cristo no puede ser salvado; y que sólo aquello que de nuestra naturaleza. Él ha unido a su divinidad puede recibir la salvación[4]. En consecuencia si el Verbo encarnado ha asumido nuestra humanidad la ha tomado en María y de María. Tertuliano solía insistir, con razón sobre la identidad de la carne de Cristo con la carne de María[5], pues la misión que Jesús ha venido a realizar sobre la tierra depende estrechamente del tipo de relación que Él ha contraído con la Virgen Madre. Se trata de una relación de maternidad y de filiación, por la que Jesús es verdadero Hijo de María y ésta, en consecuencia, es su verdadera Madre.

2.2 *Relación de Jesús con María* Una relación tal, en cuanto establecida al nivel de la naturaleza hace inseparables bajo ese aspecto, a Jesús de su Madre. Por eso se comprende que dicha relación implique a la Madre misma en la realización de la obra redentora por parte del Hijo.

El cuerpo mediante el cual Jesús ha salvado a la humanidad viene de María.

Como cristianos, hemos recibido la gracia de la salvación de esta relación entre Cristo y su Madre. Los Padres de la Iglesia sobre todo en Oriente consideraban que la Encarnación por sí misma, ya

era redentora pues la salvación procede radicalmente de la unión de la humanidad con la divinidad en la persona divina de Cristo unión que *se* ha llevado a cabo en el seno de la Virgen. Podremos decir que el sacrificio del Calvario no hace más que expresar en un gesto de infinito amor lo que se había realizado ya, de un modo implícito en el misterio de Nazaret y de Belén.

Si Cristo Hijo de María constituye una referencia esencial para el cristiano con mayor razón lo es para el religioso, el cual en su vida tiende a radicalizar su compromiso cristiano en la línea de la generosidad y del amor.

2.3 *Punto de vista del padre Chaminade* El padre Chaminade ha visto a María siempre en relación con Cristo. Al considerar el plan dispuesto por Dios para la salvación de los hombres, le ha impresionado la realidad inefable de la Encarnación, en la que el Hijo de Dios se ha hecho Hijo de María. Reflexionando sobre dicha verdad, ha comprendido la disposición providencial con la que Cristo ha querido asociar a su Madre a todos sus misterios. ¿Cómo se podría concebir una cristología en la que la Virgen no tuviera su puesto? El padre Chaminade veía la imposibilidad de una solución de dicho género:

"No ver a la purísima María en toda la economía de la religión es no conocer el misterio de Jesucristo. Éste ha dispuesto todo en la religión de modo que la Santísima Virgen ha participado y cooperado en todo. ¿Hace falta para convencerse otra prueba que decir que María es la Madre de Jesús y de todos cuantos son engendrados en Jesús? Todas las gracias que Jesús nos da y nos destina son dejadas a disposición de María. ¿No es esto una nueva prueba de su incomparable amor hacia nosotros? Es el más rico y el mejor de los Padres quien nos prepara los medios de salvación; es la más tierna de las Madres aquella por cuyo medio Él nos los aplica. Puesto que Jesús ha puesto todos los tesoros de su gracia a disposición de María, ha querido que le roguemos a Ella siempre, y se siente honrado con la confianza que depositamos en Ella"[6].

En particular fue la reflexión sobre los misterios de la Redención de la mediación universal de Cristo y del Cuerpo místico la que ayudó al padre Chaminade a sacar importantes conclusiones relativas a la doctrina de la participación de María en la Redención, de su función de Mediadora de la gracia y de su maternidad espiritual[7].

También la tradición de la Compañía de María ha encontrado siempre expresiones adecuadas en donde manifestar su fe en el Verbo encarnado, y una devoción particular en la celebración de sus misterios. De hecho además de la importancia atribuida a la celebración de las grandes fiestas del Señor notamos también una cierta insistencia en algunas devociones particulares como la de la Eucaristía, la del Sagrado Corazón de Jesús la del *Viacrucis*, la de la Preciosísima Sangre.

Por eso, la RV al poner de relieve la posición central de Cristo en el misterio de la salvación y de la vida cristiana no hace más que continuar la auténtica tradición marianista. Jesús es el único sendero entre Dios y el hombre. En Él, Dios se ha revelado al hombre y se ha abajado hasta nosotros (art 47). Él nos habla en nombre de Dios (art 54). Esta centralidad de Cristo se expresa también cuando la RV habla de la liturgia como oración de Cristo a la que se une la del pueblo de Dios. Sólo a través de Cristo podemos elevarnos a Dios (art 48).

El marianista que tiene el deseo de llegar a ser un hijo verdadero y devoto de la Virgen comprende que eso no depende ante todo de él. Acude a Cristo que ha sido el primero en ser Hijo de la Virgen. Es consciente de que el abajamiento del Verbo de Dios en el seno de María era una condición indispensable para que ésta pudiera convertirse en nuestra Madre. De hecho no podrían ser hijos de María sin el Primogénito ni María hubiera podido convertirse en nuestra Madre antes de ser la Madre de Jesús.

3 Fe y misterio de María

3.1 *El misterio de María* En la primera meditación de los ejercicios espirituales de 1827, el padre Chaminade hacía esta consideración: "María cuidó de la infancia de Jesús y estuvo asociada a todos los misterios de la vida muerte y resurrección de Jesucristo"[8].

La Virgen totalmente envuelta en el misterio del Hijo, se convierte ella misma en misterio y como tal compromete nuestras energías mentales y el ejercicio de nuestra fe.

El padre Chaminade al predicar la devoción y el amor hacia la Virgen veía con claridad la necesidad de un conocimiento adecuado de su persona y de sus misterios y ponía el estudio de la Virgen

entre los deberes principales de sus devotos. En el *Tratado sobre el conocimiento de María* denuncia la ilusión de muchos cristianos que se glorían de ser sus hijos a título especial pero que apenas la conocen y que no llegan ni siquiera a sospechar "lo que es ella para Dios y para nosotros en el orden de la fe". El Fundador continúa casi con un tono de profunda tristeza: A cuántos cristianos podría la augusta Virgen dirigir el reproche que el Señor lanzaba a su pueblo por medio de Isaías: "El buey conoce a su dueño y el asno su pesebre, pero Israel no me ha conocido y mi pueblo no me ha comprendido" (Is 1,3)".

La conclusión del padre Chaminade es precisa y comprometedora: "Para evitar que estas humillantes palabras se puedan aplicar a nosotros, tratemos de estudiar a nuestra Madre y Reina. Aprendamos por fin a conocer a María"[9].

Este profundo deseo del Fundador ha sido recogido y transmitido fielmente por la tradición marianista que siempre ha propuesto el estudio de la Virgen como uno de los deberes fundamentales del religioso y de la religiosa marianista.

Sorprende un poco el hecho de que la RV no haya recogido esta exigencia, presente habitualmente en las ediciones anteriores de las Constituciones de la Compañía de María.

3.2 *Fe de María* Pero el misterio de María exige un acercamiento todavía más intenso y profundo que el simple conocimiento intelectual, que tiene también su importancia. Se trata del acercamiento de la fe virtud que en la espiritualidad marianista viene subrayada obviamente en su función fundamental, en cuanto raíz de todo ser cristiano (art 55). La fe conduce al marianista a considerar toda realidad de la vida, del mundo y de la Iglesia a la luz de la divina revelación (art 54) y le ayuda a comprender las intervenciones de Dios en la Historia de la Salvación y en nuestra existencia cotidiana (arts 4 y 56).

Esta perspectiva de fe es indispensable para captar el significado profundo y las finalidades salvíficas de la presencia y de la acción de María en esta historia de colaboración entre Dios y el hombre en la que su participación expresa un valor único y un significado arquetípico.

La Virgen está presente en la economía de la salvación antes de todo, como modelo de esa fe que hace al hombre abierto y disponible a la vocación que recibe de Dios y que consiste en una

llamada a salvarse y a salvar (art 57). Contemplando su comportamiento ante las palabras y las acciones de Cristo podremos descubrir mejor en el misterio mismo del Hijo la persona y la acción de la Madre. La misión de la Virgen es del todo particular. Ha sido antes que nada, el instrumento humano del que se sirvió el Espíritu Santo para plasmar el cuerpo de Jesús. Los Padres de la Iglesia la han llamado "taller de la divina economía"[10], terminología con la que han querido subrayar la instrumentalidad real del cuerpo de María en el misterio del Verbo encarnado. Su misión de Madre del Mesías la identifica con la Mujer prometida (Gn 3,15), que ha sido llamada a participar de un modo totalmente único en el misterio de la salvación humana.

Y esta participación en la economía salvífica se condensa en su función de Madre de los hombres (art 5).

Los marianistas se sienten implicados personalmente en el misterio de la Virgen que es Madre del Redentor y Madre nuestra. La fe es la respuesta fundamental a este orden de cosas querido por Dios; es divina conciencia de ser llamados a colaborar con el Redentor y con su Madre. Esto significa aceptar el incomparable don de una Madre espiritual como lo ha aceptado el discípulo predilecto[11]. De la aceptación de este don nace toda nuestra responsabilidad en el plan de Dios. Por eso el marianista imita la fe de María (art 35) y trata de crecer en esta verdad porque sólo con la fe el misterio de Cristo y de María llega a ser parte viva de su ser de su pensar y de su hacer.

Escribe el Fundador en su *Método de Meditación sobre el Credo:* "Si contemplo a Jesús en el seno de María, ¿qué otra cosa puedo ambicionar sino conocer y gustar algunos de los sentimientos de fe, esperanza y de amor de los que María estaba abrasada? Si contemplo a Jesús recién nacido, ¿es posible perder de vista a la Madre que le da a luz que le tiene en sus brazos, que le estrecha contra su corazón que le presenta a mis homenajes y adoraciones? ¿Cuál es el misterio de la vida del Salvador en que María sea extraña? Y si la Madre está dondequiera está el Hijo ¿cómo sería yo tan ciego para no verla? ¿Cómo sería, sobre todo tan insensato, tan temerario para pretender separar del Hijo a una Madre que jamás estuvo separada de Él?"[12].

Pero si sólo la fe puede ayudar a captar el misterio de María en su justo contexto que es el misterio de Cristo el Fundador recuerda que de esta fe es modelo insuperable la Virgen misma, y que la fe hará que estos misterios se conviertan en realidad salvífica en nuestra vida cristiana:

"¡Cuán admirable es esta fe de la augusta María! Cree en los misterios que le son anunciados y estos misterios se cumplen en Ella, y sólo se cumplen por haber creído... Fe, cumplimiento: ¡qué enseñanza para nosotros! Los mismos misterios nos son anunciados a nosotros. Se cumplirán si tenemos fe; se cumplirán puede decirse, en proporción de nuestra fe. Nuestra fe los contiene sustancialmente. Es lo que parece que San Pablo quiso enseñarnos al decir que la fe es la sustancia de las cosas que debemos esperar: *Substantia sperandarum rerum* (Heb 11,1)"[13]

4 La vocación materna de María

4.1 *La Virgen Madre de Dios* Ser Madre Virgen ha llegado a ser un constitutivo tan esencial de la personalidad de María que las generaciones cristianas la han llamado desde el principio con el doble apelativo de Madre de Dios *(Theotokos)* y de Virgen (*Parthenos*, o también *Aeiparthenos*). Estos dos títulos fueron considerados muy pronto como una especie de piedra de toque que permitiría discernir la autenticidad de la fe cristiana y distinguirla de las interpretaciones heréticas no sólo en cuanto a la doctrina mariana, sino sobre todo en cuanto a la cristología. La imagen personal de la Madre estaba en condiciones de iluminar el misterio mismo del Hijo divino.

Por este motivo los cristianos empezaron a mirar a la Virgen como un espejo en el que la realidad misteriosa del Verbo encarnado se reflejaba asumiendo rasgos más accesibles a la fragilidad de la mente humana. Además, la misma humanidad del Señor Jesús tomaba, en el seno de la Virgen una más clara consistencia y se convertía en una realidad personal en la que los hombres pueden reconocerse.

Los Evangelios y la tradición de los Padres subrayan este aspecto esencial de la relación entre Jesús y María relación que, más tarde ha llegado a ser el núcleo central de la cristología. Si Cristo es Dios eterno y María es una pura criatura se debe reconocer

que gracias a Ella el Hijo de Dios se ha hecho Hijo del Hombre. Pero, por otro lado gracias a la trascendencia de Cristo su Madre se ha convertido en la *Theotokos.*

Lo que es fundamental para la doctrina mariana de la Iglesia no podía no serlo también para la doctrina y la espiritualidad marianista.

La RV no se entretiene ilustrando ampliamente la verdad de la divina maternidad de María. No entra en sus propósitos. Por lo demás lo que es fundamental lo es en base a su capacidad de fundar una realidad o un orden de cosas y no porque se trate de manera más o menos exhaustiva en la reflexión.

Por eso la maternidad de la Virgen continúa siendo el dato mariológico fundamental de toda la espiritualidad mariana expresada por la RV, la cual, sobre este punto, no hace más que retomar la enseñanza de toda la tradición marianista desde el Fundador hasta nuestros días[14].

4.2 Los *marianistas, al servicio de la Madre de Dios* Al padre Chaminade le gustaba contemplar y gozar con todos los detalles del misterio. Escribe en sus *Escritos de Oración:* "Considero uno tras otro, todos los prodigios contenidos en este misterio: un Dios concebido por una operación divina en el seno de una Virgen; una Virgen que concibe sin dejar de ser Virgen; un Dios escondido bajo la informe envoltura de un cuerpo formado a medias en el seno de una mujer. Y ese Dios velado de ese modo anonadado, es el Dios del universo este Dios así velado conoce su posición y sufre sus humillantes rigores este Dios se somete de tal suerte por el hombre, por el hombre enemigo pecador culpable endurecido. Este Dios nace como el hombre: como el hombre es débil y sufriente depende de su Madre tiene todas las apariencias de un niño: llora, grita como un niño. ¡Y este niño es Dios! ¡Un Dios que crecen sabiduría a los ojos de los hombres, a medida que crece en edad!

¡Un Dios que pasa por ser el hijo de un artesano! ¡Un Dios sometido a ese artesano, trabajando con él para ganarse el pan como un hijo del culpable Adán!... "Así ejercito mi fe en cada una de estas maravillas. Después deduzco las consecuencias que se siguen para mi conducta"15. En la maternidad de María no está presente sólo el Hijo de Dios, que se hace Hijo de la Virgen sino que, a causa de la finalidad sotereológica de la Encarnación también los hombres están directamente implicados en esa regeneración espiritual que

les hace hijos de Dios e hijos de María. Por eso la RV, en el prólogo titulado *Nuestros orígenes,* escribe: "En esta obra el Fundador se inspiró siempre en María contemplada en Zaragoza Virgen fiel que acogió y meditó en su corazón la Palabra del Señor Mujer que nos dio a Cristo, Madre que forma a todos los creyentes" (pág 10).

Al concluir la reflexión típicamente marianista sobre la consagración a María mediante los votos la RV define a los religiosos como personas que se comprometen al servicio de Ella, "Madre de Dios y Madre nuestra" (art 15).

4.3 *María, madre de Cristo* Esta verdad típicamente evangélica[16] aparece en la RV con puntual fidelidad a la herencia del Fundador y a la tradición marianista. Se expresa en esa formulación más bien cristológica que despide el perfume de los Evangelios sinópticos y que fue conservada por todas las ediciones anteriores de la Compañía de María. Éste es el texto de la *Regla de Vida:* "Dios, al llamarnos a ser marianistas nos invita a seguir de una manera especial a Jesucristo, Hijo de Dios hecho Hijo de María para la salvación de los hombres" (art 2).

La última parte del texto precedente es una especie de centón compuesto por expresiones procedentes de los Sinópticos. B. BUEY hace notar que sobre todo el apelativo Hijo de María, es la única expresión usada por Marcos cuando habla de Jesús en referencia a su Madre. La expresión "para la salvación de los hombres", sugiere el tema de la universalidad, típico de Lucas, pero presente también en Marcos y en Mateo en las palabras de Jesús en la última Cena[17].

Llamar a María Madre de Jesús o decir que Jesús es Hijo de María significa sin duda expresar la misma realidad. Sin embargo se pueden ver matices distintos en las dos afirmaciones. Decir que María es la Madre de Cristo podría ser un modo de subrayar la personalidad de Ella criatura humana, sobrentendiendo el don de la humanidad hecho por Ella al Hijo divino. En la otra expresión, por el contrario el acento se pone sobre la personalidad de Jesús centrando la atención en el don de la maternidad divina hecho por Él a la Madre.

El punto de vista de la RV es, pues el cristológico, y tiene una clara semejanza con las profesiones de fe cristiana que desde el principio, han introducido la mención de la Virgen en la parte cristológica como clarificación del misterio del Verbo hecho hombre. Ante este misterio inefable el padre Chaminade no dejaba de

exteriorizar su propio estupor y entusiasmo: "Se puede decir de María lo que el gran Apóstol enseña del cielo: "Ni el ojo vio ni oído oyó, ni corazón concibió nada comparable" (1Cor 2,9) a la sublime excelencia de la augusta Madre de Dios. "El misterio de una Mujer elevada al insigne honor de concebir en su seno y de dar un Dios al mundo el misterio de una Virgen que llega a ser madre sin dejar de ser virgen en fin el misterio de una Criatura que concentra y ejerce sobre Dios su Hijo, los derechos del padre y de la madre: he aquí el gran espectáculo de la maternidad divina he aquí el digno complemento del magnífico cuadro de la Encarnación del Verbo. Contemplemos a la doble luz de la razón y de la fe este inefable misterio, el más propio de todos para hacernos conocer un poco a aquella que es su objeto"[18].

El Fundador llega hasta el punto de aplicar a María las palabras que el Apóstol dice de Jesús: "He aquí, pues, a María, Madre de Dios. ¡Que en su presencia se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y hasta en las profundidades del abismo! (cf Flp 2,10) "¡Oh profundidad de las cosas divinas!" (Rom 11,33), podemos exclamar con el gran Apóstol. El Eterno nace en el seno de una mujer..."[19]

La grandeza de la función llevada a cabo por María en el misterio del Verbo encarnado no sólo ha establecido un vínculo sublime entre Ella y el Hijo sino también ha hecho posible una relación privilegiada entre la Virgen y las otras Personas trinitarias. El Fundador escribía a propósito de la relación entre María y el Padre eterno: "María, Madre de Dios", misterio profundo e incomprensible por el cual es dado a una pobre criatura llamar a Dios Hijo suyo y compartir no con un esposo mortal, sino con el mismo Padre eterno la propiedad, si así puede decirse, los homenajes y la ternura filial de Jesucristo"[20].

La *Regla de Vida* precisa que fue el Padre, quien confió a la Virgen María su misión en el plan de la redención humana (art 5). Esta misión consiste esencialmente en la participación en todos los misterios del Hijo a través de la aceptación consciente de su maternidad con todas sus consecuencias21. Con otras palabras: María entra como protagonista de primer plano en el proyecto salvífico en el que el Padre "tanto amó al mundo, que entregó a su Hijo único, para que no perezca ninguno de los que creen en Él sino que tengan vida eterna" (Jn 3,16).

4.4 *"Nacido de María Virgen"* En cuanto al Espíritu Santo el Evangelio nos recuerda que ha sido autor de intervenciones extraordinarias en la persona y en la vida de la Virgen. También la RV llama nuestra atención sobre el misterio de la Encarnación en el que "Jesús fue formado en su seno por obra del Espíritu Santo" (art 5), retomando así el pensamiento del padre Chaminade a quien gustaba volver frecuentemente sobre esta verdad. Se trata de un dogma que a partir de la tradición neotestamentaria, ha formado parte de la profesión explícita de la fe cristiana. Insiste el Fundador: "El Verbo encarnado ha conservado siempre la sustancia del Cuerpo que el Espíritu Santo le había formado de la sangre purísima de la Santísima Virgen en el momento de la Encarnación"[22].

El acento puesto sobre la sangre de María denuncia la intención de dejar claro que el aspecto trascendente y prodigioso de la intervención del Espíritu no ha eliminado la contribución humana aportada por la Virgen. Por eso, el padre Chaminade precisa: "El cuerpo que forma el Espíritu Santo en el casto seno de María es nuestra sangre, nuestra carne: alianza muy íntima. Jesucristo nuestro hermano y nosotros somos los hijos de Dios"[23]. Por eso el Señor ha dispuesto que la maternidad divina de María tuviera consecuencias sociales decisivas en la economía de la salvación. Al padre Chaminade captando el significado profundo del misterio le gustaba profesar frecuentemente su fe en esta verdad: "Jesucristo ha sido concebido justamente en el seno de la augusta María por la operación del Espíritu Santo: Jesucristo ha nacido del seno virginal de María: *Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine"*[24].

Aunque nuestro Fundador estaba dotado de un espíritu eminentemente práctico y tendía más a la acción que a la especulación no dejó de comprender la extrema importancia del misterio de la maternidad divina de María llevado a cabo por obra del Espíritu Santo. A este misterio se une directamente la realidad de la maternidad espiritual de la Virgen la cual es también obra del Espíritu Santo.

En el misterio de la maternidad divina, además el Hijo unigénito del Padre se convierte en el Primogénito entre muchos hermanos. A la RV le gusta recordar también este aspecto del misterio, del cual saca consecuencias prácticas importantes para nuestra vida religiosa: "Por nuestra alianza con María nos

proponemos asistirla en su misión de formar en la fe a una multitud de hermanos para su Hijo primogénito" (art 6).

Esta afirmación deriva directamente del pensamiento del Fundador, que ha pasado a la tradición marianista a través de las Constituciones de 1839. Afirma el padre Chaminade: "En el corazón de esta buena Madre jamás encontraremos otros intereses que los del Sagrado Corazón de Jesucristo, su primogénito y nuestro hermano mayor"[25].

Inspirándose en la figura veterotestamentaria de Rebeca, el padre Chaminade ve en María la depositaria especial de los méritos de su Primogénito: "Es preciso unirse al Hijo para dirigirse a Dios. Pero ¿cómo nos uniremos al Hijo sino por mediación de la Madre depositaria de las vestiduras, es decir de los méritos de su Hijo primogénito? Pidamos a María la nueva Rebeca que nos revista de ellos y nos presente ella misma al Padre quien viendo los adornos y los efectos personales de su Primogénito, nos bendecirá"[26].

En definitiva María entra en la economía de la salvación, precisamente como Madre del Redentor para ser el instrumento de la Encarnación misterio que constituye el principio universal de la gracia. Leemos en el *Grand cahier n 1*: "Dios, desde toda la eternidad en los consejos de su sabiduría, ha predestinado a María para ser la Madre del Salvador del mundo es decir para ser el instrumento de la Encarnación principio universal de la gracia. Esta elección es un don de Dios infinitamente glorioso para María. Pero Dios no se arrepiente de sus dones; por consiguiente esta elección sustituirá por siempre"[27].

Así como los dones de Dios son irreversibles, también el compromiso materno de María es irreversible. Su maternidad divina permanece como un don hecho a Ella y a la humanidad; un don que continúa siendo fuente de santidad y de salvación para los hombres. El religioso marianista debe su vocación a este misterio de maternidad divina.

4.5 *María, Madre espiritual de los hombres* Siguiendo la doctrina del Fundador y la ininterrumpida tradición de la Compañía de María la RV en el 5 sobrentiende que la maternidad de María hacia los hombres está en acto ya en el misterio de la Encarnación. Afirma de hecho que sobre el Calvario esta maternidad fue simplemente proclamada.

En sus escritos el padre Chaminade vuelve con impresionante frecuencia sobre este tema siguiendo una doctrina que conecta con la tradición de los Padres de la Iglesia. Limitémonos a citar un solo texto que es de los más claros y significativos: "Cuando María dio su consentimiento a la Encarnación del Verbo es evidente que conocía la obra y la economía de la Redención en toda su extensión y la aceptó con amor. Comprendió que al concebir a Jesús le concebía todo entero en su cuerpo natural y en su cuerpo místico, pues no podía separarle de aquellos que debían formar uno solo con Él. Así, al resignarse al honor de la maternidad divina aceptó la doble cualidad de Madre de Jesús, tanto tomado individualmente como tomado en la plenitud de su Cuerpo místico que es la Iglesia. *Plenitudo corporis eius quod est Ecclesia* (Ef 1,23). Al concebir naturalmente al Salvador en su seno virginal, concibió espiritualmente en su alma, por su amor y por su fe, a los cristianos miembros de la Iglesia y por consiguiente miembros de Jesucristo"[28].

Sin embargo, el hecho de que la maternidad espiritual ya sea una realidad en el momento de la Encarnación, no disminuye la importancia y la eficacia salvífica de su proclamación en el Calvario. A este gran acontecimiento se refiere explícitamente el 5: "Cuando llegó su hora la proclamó Madre nuestra". Se trata de una proclamación oficial hecha en el Calvario pocos momentos antes de que Jesús muriera en la Cruz. Es ésta la hora de Jesús el momento culminante y más solemne de su existencia terrena (cf Jn 2,4; 7,30; 12,23; 13,1; 17,1).

Destacando abiertamente esta circunstancia la RV quiere exaltar la grandeza del don que Jesús ha hecho a los hombres y solicitar una actitud adecuada por nuestra parte: "Como el discípulo amado acogemos a María como don precioso de Dios" (art 6). En este artículo resuena la recomendación hecha por el Fundador a los miembros de la Compañía de María de considerar a María siempre como Madre propia y a sí mismos como sus hijos: "Esta orden toma el nombre de Compañía de María (el de *Familia de María* expresaría mejor su naturaleza), porque todos los que la componen o la compondrán en el porvenir deben:

1) Consagrarse a María; 2) Considerarla como su Madre y considerarse ellos mismos como sus hijos; 3) Formarse en el seno de su ternura maternal a semejanza de Jesucristo"[29].

Los estudios realizados sobre este punto específico de la doctrina mariana del padre Chaminade han puesto de relieve la importancia extraordinaria que abribuía a la maternidad espiritual de María[30]. Caminando con notable anticipación con respecto a la mariología de su tiempo y anticipando casi el magisterio contemporáneo[31], el padre Chaminade ve en la maternidad espiritual el misterio que resume todo lo que la Virgen es y hace para cooperar en la salvación de los hombres. Le gustaba subrayar algunos momentos particulares de la vida de Cristo y de la Virgen; momentos que consideraba esenciales para el misterio de la maternidad de María con respecto a los hombres.

La Anunciación es el momento en el que la nueva Eva sustituye a la vieja madre de la humanidad. La Virgen María verdadera Madre de los vivientes, concibe a todos los elegidos. Su vientre es como un montón de trigo (Cant 7,3), afirma el Fundador; y recurriendo a la exégesis de San Anbrosio[32], explica cómo María en realidad concibe un solo grano de trigo; pero este grano se multiplica y se convierte en el montón de elegidos[33]. Escribe: "Ofreciendo su consenso a la Encarnación del Verbo, la Virgen bienaventurada contribuyó del modo más potente y eficaz a la obra de nuestra Redención y en el acto mismo en el que daba este consenso se dedicó de tal manera a nuestra salvación que se puede decir que llevó a todos los hombres en su seno como hace una verdadera madre con sus hijos"[34].

La visita de María a Isabel durante la cual aconteció la santificación del precursor en el seno de su madre se presenta como otro momento típico en el que se revela la meditación materna de María en favor de todos los hombres, pues la gracia dada a Juan Bautista es la premisa (señal) de nuestra justificación. Escribe el padre Chaminade en el *Grand cahier n 1:* "La gracia de Jesucristo tiene tres efectos: nos llama, nos justifica y nos da la perseverancia... La caridad de María está asociada a estos tres efectos... La gracia de la vocación de los pecadores está figurada en la repentina iluminación del Precursor"[35].

El acontecimiento de las bodas de Caná era también muy querido para el padre Chaminade. Más que en el milagro de la conversión del agua en vino insiste en el hecho de que María ha obtenido para los discípulos mediante su intervención la gracia de la vocación a la fe: "Sus mayores operaciones dentro del objeto de su misión, tuvieron lugar por mediación de María como la santificación

del Precursor el milagro de las bodas de Caná, que hizo que sus discípulos le reconocieran como Hijo de Dios"[36].

Esta gracia se extiende a todos los tiempos; y en ella el Fundador ve incluidos a todos los hombres[37].

Pero es la escena del Calvario con María a los pies de la Cruz, la que más atrae la atención del Fundador. El texto de Jn 19,25-27 se ha convertido en uno de los temas principales en los escritos del padre Chaminade y en uno de los textos fundamentales para la doctrina de la maternidad espiritual de María. Él ve un vínculo inseparable entre el misterio de la Encarnación y el de la presencia de la Virgen bajo la Cruz de Jesús. En el Calvario de hecho María ha dado a luz a sus hijos espirituales tras haberlos concebido en el misterio de la Encarnación[38]. Ella se unió al Padre eterno para ofrecer su común Hijo en sacrificio para la salvación de los pecadores[39].

Para el padre Chaminade María es verdaderamente nuestra Madre en el pleno sentido del término porque nos ha hecho renacer a la gracia de un modo íntegramente espiritual de la misma manera que al alumbrar físicamente al Redentor se había convertido en Madre de Dios: "La Virgen no es sólo nuestra Madre porque nos ha adoptado como Hijos según se cree comúnmente por ignorancia, sino que lo es con toda la fuerza del término porque nos ha generado espiritualmente como ha generado verdaderamente a Jesucristo"[40].

Esta maternidad por ser espiritual no se interrumpe en el momento del parto como la física, sino que perdura perennemente en una relación de amor de cuidado atento y de entrega. Para una madre no valdría mucho el hecho de haber dado a luz a un hijo si llegara a romperse el evitar afectivo que representa el elemento psicológico insustituible de una auténtica relación entre madre e hijo. En el caso de María no ha habido con respecto a nosotros sus hijos, la relación física que ha intervenido cuando ha sido Madre de su Primogénito. Permanece con nosotros su relación afectiva que no se reduce a un puro sentimiento íntimo o platónico sino que se concreta en una acción materna que la Virgen cumple ininterrumpidamente en favor de sus hijos. Cuando éstos se hacen abiertos y dóciles a su amor de madre ella interviene para educarles y formarles a imagen de Jesús, usufructando, en esta tarea materna de la asistencia y de la fuerza del Espíritu Santo. Éste se revela

como el principio primero no sólo de la generación de Jesucristo sino también de la regeneración espiritual de sus hermanos.

Leemos en el *Manual de Dirección*: "La fe en el Hijo de Dios, hecho hombre en María ha sido en Ella en el momento de la Encarnación ese grano de trigo arrojado en su alma que la hizo concebir por la operación del Espíritu Santo a Jesucristo y a todos los predestinados"[41].

A estas palabras del Fundador parece que hace eco la RV cuando escribe: "(...) nos entregamos a Ella. Así, el Espíritu Santo, en cuya acción coopera María con amor de madre, puede formarnos más plenamente a imagen de su Hijo" (art 6).

La mariología católica no pretende colocar a María en el puesto del Espíritu Santo ni atribuirle roles que son propios del Paráclito santificador como le ha sido reprochado alguna vez. Pretende simplemente sacar a la luz la total disponibilidad de la Virgen Madre a la acción santificante del Espíritu.

4.6 *María, la Mujer prometida* La RV, en el art 5, presenta a la Virgen con el título de Mujer prometida que de algún modo define diciendo: "(Jesús) quiso que Ella fuera la mujer prometida asociada a todos sus misterios".

Las fuentes bíblicas de este título son Gn 3,15 y Ap cap 12. La Mujer del Génesis, aun presentando una imagen más bien opaca de sí misma[42], revela claramente una cosa: su vocación a la maternidad. Ella está llamada a dar a luz al que saldrá victorioso sobre Satanás.

La Mujer del Apocalipsis, triunfante aun en los dolores del parto, confirma y amplia el contenido del versículo del Génesis. Esta Mujer prometida por Dios para una misión de salvación aparece estrechamente unida con el Hijo que ha dado a luz y que no está solo, pues Ap 12,17 habla del resto de la estirpe de la Mujer.

Aunque la identificación de esta Mujer no ha sido unánime en la historia de la exégesis bíblica, sabemos que muchos Padres y Doctores de la Iglesia han reconocido en Ella a la Virgen María. El padre Chaminade no ha dudado nunca en aceptar la interpretación mariana de los dos textos escriturísticos.

En la Carta del 24 de agosto de 1839 a los predicadores de retiros escribe: "Creemos firmemente que Ella vencerá esta herejía como todas las demás porque Ella es hoy como siempre la mujer

por excelencia esa mujer prometida para aplastar la cabeza de la serpiente y Jesucristo al no llamarla nunca más que con este nombre, nos enseña que Ella es la esperanza la alegría la vida de la Iglesia y el terror del infierno"[43].

Desde el principio de la Historia de la Salvación la promesa de la venida de esta Mujer aparece ligada a la promesa del Salvador: "He aquí María la mujer por excelencia, prometida al mismo tiempo que el Salvador, su Hijo"[44]. Y aún más: "La gran razón que movió al Salvador a no llamar a su Madre más que con el nombre de Mujer fue la de hacernos comprender y recordar sin cesar que era Ella la nueva Eva o la mujer prometida junto con el Redentor"[45]. En la Mujer del Apocalipsis que grita por los dolores del parto, el padre Chaminade reconoce a la Virgen santa la cual habiendo concebido virginalmente ciertamente ha dado a luz sin dolor a su Hijo divino pero también alumbra a la gracia a los pecadores al precio de grandes sufrimientos: "María dio a luz a su Hijo sin dolor lo mismo que le había concebido sin corrupción. Pero los pecadores son dados a luz por esta Madre en medio de gritos de dolor... Tal era la voluntad del Salvador de las almas, que toda su fecundidad fuese en medio de los sufrimientos"[46].

La RV, proponiendo de nuevo el tema típicamente chaminadiano de la Mujer prometida presenta a María como Mujer asociada a todos los misterios de Cristo (*Alma Socia Christi*) y como Madre de Él y de todos los creyentes.

4.7 *María, Madre de la Iglesia* La relación Iglesia-María, que ha sido una de las intuiciones más bellas y más ricas de los Padres aparece hoy muy fructífera para la reflexión teológica pero al mismo tiempo requiere una atención particular en sus diversos y complejos matices. Pablo VI, al proclamar el título mariano de Madre de la Iglesia[47], precisa las razones y el significado del mismo.

Dicho título expresa la maternidad de María hacia el Pueblo cristiano considerado en su conjunto y que integra tanto a los fieles como a los pastores. Se fundamenta en la maternidad divina en cuanto que los cristianos constituyen un solo cuerpo con Cristo Hijo de María.

Las declaraciones de Pablo VI no pretenden ignorar o eliminar otros aspectos teológicos del problema. Se limitan a ilustrar un aspecto de dicha realidad que es profundamente verdadero y gratificante en el nivel de la vida cristiana. De hecho si nuestra

misma vida cristiana no puede existir fuera de la Iglesia, ¿cómo es posible concebir una relación de María con la Iglesia? María es Madre de la Iglesia en el sentido de que Ella lo es de todos los cristianos y de cada uno de ellos en particular. Este es el significado entendido también por Pablo VI.

La RV sólo una vez llama a María Madre de la Iglesia: "María Madre de la Iglesia participó con toda su alma en la obra de su Hijo y está activamente presente en la historia de la salvación. Es nuestra inspiración y nuestro modelo" (art 65).

No es fácil reconocer en dicho texto la intención del redactor. Éste podría haber tenido la intención de atribuir a María un simple título que en el contexto se podría explicar fácilmente por el hecho de que entre los principios básicos del apostolado marianista de los que se está hablando en el capítulo está también el de eclesialidad.

Más bien se quiere entender, en un sentido estricto que la Virgen es Madre de la Iglesia por haber colaborado en la obra de Cristo y haber adquirido derechos maternos con respecto a la Iglesia que es el fruto de la Encarnación. Tanto más cuanto que la colaboración de María en la salvación no se limita al misterio de la Encarnación sino que continúa en la Iglesia la cual en cierto modo puede ser definida justamente como la prolongación de la Encarnación misma.

La tradición marianista, también sobre este punto encuentra raíces profundas en la enseñanza del Fundador que no sólo le atribuye este título a la Virgen[48], sino que profundiza también en su significado y en las razones que lo justifican.

La escena del Calvario es importante para esta doctrina porque, según algunos Padres, es allí donde se debe situar el nacimiento de la Iglesia. San Agustín, retomando la doctrina de San Pablo sobre el valor profético de la persona de Adán (Rom 5,14), escribe: "Adán era imagen del futuro. Se durmió cuando de su costado fue creada Eva (Gn 2,21). Adán es figura de Cristo, Eva de la Iglesia, por lo que fue llamada madre de los vivientes. ¿Cuándo fue formada Eva? Mientras Adán dormía. ¿Cuándo los sacramentos de la Iglesia manan del costado de Cristo? Mientras dormía en la cruz"[49].

En esta línea se sitúa el pensamiento del padre Chaminade. Con fidelidad propone de nuevo el pensamiento de San Agustín:

"Representémonos en la fe el sueño misterioso de Adán y Dios que toma una de sus costillas para formar la primera mujer, que después se convierte en su compañera carne de su carne y hueso de sus huesos... Consideremos a Jesucristo el nuevo Adán, muerto sobre la cruz observemos su costado atravesado por la lanza; consideremos la sangre y el agua que manan de él y comprendamos mediante la fe cómo nuestras almas han llegado a ser esposas de Cristo Jesús al hacerse gracias a dicha agua y dicha sangre, miembros de la Iglesia salida del costado de Cristo como Eva del costado de Adán"[50].

Junto a Jesús, la Virgen María ha concebido a la Iglesia bajo la cruz, al manar del costado abierto del Redentor y del alma de Ella atravesada por la espada del dolor: "La sangre y el agua que salieron del costado de Cristo representaban a la Iglesia. Eva formada del costado de Adán dormido era una figura de este sublime misterio... Por la muerte de Jesucristo María había recibido la muerte y la lanza que atraviesa el corazón de su Hijo atraviesa también su bella alma y nos representa el mismo misterio la formación de la Iglesia la cual en cierto modo nos da a luz"[51.]

La confirmación de esta maternidad viene dada, según el Fundador por las palabras de Jesús a la Madre y al discípulo predilecto. Juan que fue confiado a María como hijo representaba a la Iglesia en su totalidad de fieles y de pastores. Por eso María es la Madre de la Iglesia: "San Juan era discípulo de Jesús pero era también sacerdote y obispo. De este modo representaba a toda la Iglesia: fieles y pastores. De este modo María es la Madre de la Iglesia... San Juan llega a ser el hijo de María purísima en cuanto discípulo de Jesucristo. San Juan representa a todos los fieles.."[52]

Pero la Virgen no ha recibido a la Iglesia como hija de modo completamente pasivo. Ella ha contribuido personalmente a su nacimiento, especialmente con su caridad.

Escribe el Fundador: "Su caridad, que la hizo cooperar al nacimiento de la Iglesia, la hizo madre según el espíritu de los miembros del Salvador. *Illa Spiritu Mater est membrorum Salvatoris, quia cooperata est charitate, ut fideles in Ecclesia nascerentur*"[53].

El padre Chaminade piensa por tanto que María comenzó en el Calvario a ser de modo particular la Madre de toda la Iglesia.

No es tarea de la RV desarrollar esta doctrina pero la terminología usada por ella en el artículo 65, citado anteriormente parece particularmente cuidada. No habla de Calvario, sino de participación en la obra del Hijo. Sin embargo sabemos que la obra de Jesús alcanza su punto culminante justamente en el Calvario y que la Virgen no podía sustraerse a su misión en el momento en el que alcanzaba su máxima fecundidad.

La RV alude en fin *a* la presencia activa de la Virgen en la Historia de la Salvación. Hoy esta historia se identifica con la historia de la Iglesia. El antiguo axioma *Extra Ecclesiam, nulla salus,* conserva siempre su valor, aunque deba ser entendido a la luz del magisterio y de la eclesiología actual. Por tanto todavía hoy la Iglesia está en continua gestación no sólo en el sentido de que genera constantemente hijos sino también en el sentido de que continuamente crece y se renueva en sus miembros. En esta continua gestación María aporta la valiosa contribución de su amor de Madre.

La RV ha querido recordar esta admirable realidad a los religiosos marianistas para que se dejen arrebatar por este misterio de maternidad en el que se encuentran conjuntamente la Iglesia y María. Es el misterio del crecimiento cristiano en el que la obra de dos madres se distingue y se confunde al mismo tiempo, porque tanto una como la otra generan y son generadas al mismo tiempo. En cuanto genera a Cristo María genera también a la Iglesia mientras que ésta última en cuanto genera a los nuevos miembros del Cuerpo de Cristo ha generado también a María. Por eso María es Madre, pero también hija y miembro eminente de la Iglesia.

5 María en el ejercicio de su papel de Madre

La tarea específica de una madre después de haber dado a luz a hijos es la de criarlos educarlos ayudándoles a convertirse en personas maduras. Para conseguir este objetivo una madre actúa sobre todo mediante su presencia su amor sus cuidados y desvelos su ejemplo.

El padre Chaminade consideraba estas disposiciones perfectamente adaptables al tipo de maternidad realizado por María. Es más, las veía en Ella de tal modo enaltecidas por su gracia y por su santidad excepcionales que pensaba que sólo María podía

representar el modelo perfecto de la madre. Y es esta imagen de madre perfecta la que le gustaba contemplar en María. Para él observa W. COLE, la Virgen es esencialmente madre. Fuera cual fuera el tema que tratara volvía indefectiblemente de un modo u otro, sobre este punto[54].

La tradición marianista nunca ha contradicho al Fundador y siempre se ha mostrado sensible a esta idea básica de la espiritualidad mariana. Idea que, por otro lado ha encontrado un extraordinario canal de difusión en los escritos del padre Emilio NEUBERT. El sorprendente éxito editorial que han tenido estos escritos es índice de que la doctrina chaminadiana ha conectado con la sensibilidad anímica de tantos creyentes.

El Fundador afirma como principio general que el papel materno de María en el cielo consiste en hacer crecer en sus hijos la imagen de su Primogénito. Ella quiere ser para nosotros lo que ha sido aquí en la tierra para Él, pues sólo si Ella actúa de ese modo con respecto a nosotros podremos alcanzar la madurez de la vida cristiana[55], que consiste esencialmente en ser guiados hacia la semejanza más perfecta posible con Cristo56. Por eso nuestra Madre celeste se comporta con nosotros, en cuanto a la vida espiritual, como se comportara con Jesús en el nivel de la vida natural. De este modo Ella nos va formando verdaderamente a imagen de Él. Esta acción materna adopta modalidades concretas que son mencionadas por la RV.

5.1 *María, nuestro modelo* Frecuentemente son tomados como modelos individuos que, en un determinado orden de cosas realizan una tal perfección que pueden ser propuestos a la imitación de los otros.

Escribía el padre Chaminade a Adela de Tranquellèon: "María, la augusta Madre de Jesús, debe ser vuestro modelo como es ya vuestra patrona"[57].

El religioso la toma como modelo porque está convencido de que imitar a María es lo mismo que imitar a Cristo[58]. Explica, de hecho, el Fundador: "Nuestro Señor Jesucristo es el verdadero Modelo de los cristianos y de los religiosos. La Santísima Virgen es también nuestro modelo, sin duda pero porque es una copia muy exacta y muy perfecta de Jesucristo su adorable Hijo"[59].

La RV propone a María como altísimo modelo de vida cristiana y religiosa. De modo particular especifica algunas actitudes y algunas virtudes qué están en la base de toda vida religiosa consagrada o que precisan las razones propias de la existencia de la Compañía de María.

La Virgen es propuesta, ante todo como modelo de fe total: "Por el don de la fe, la Virgen María se abrió plenamente a la misión que el Padre le confió" (art 5). Una tal apertura la ha hecho capaz de reunir en sí misma todo lo que de positivo y de válido ha podido expresar la humanidad: "En María se resume el ansia y la búsqueda de Dios de toda la raza humana. Ella es la primera entre los que creen en Jesucristo" (art 7). La fe ha suscitado en su alma una actitud de total disponibilidad a Dios y a los otros (artículo 8).

La fe se nutre de *oración* y de *meditación.* La Virgen santa, que con su continua atención al Señor (art 8) había llegado a meditar intensamente en su corazón las palabras y las acciones de Jesús (cf Lc 2,19 y 51), es acogida por el marianista como admirable ejemplo de oración y de meditación (art 57).

Entre las virtudes cristianas de cuya realización María es considerada por la RV como especial ejemplo, se nombran la humildad, la sencillez y la hospitalidad (art 35). Las dos primeras han sido puestas constantemente de relieve en la tradición marianista.

La *humildad* es una de las virtudes marianas que el padre Chaminade más admiraba y cuya importancia para conseguir la perfección cristiana y religiosa no se cansaba de subrayar. Sobre ella vuelve a menudo en sus escritos. La considera la respuesta plena y total de la Virgen a la plenitud de gloria de la que Ella ha sido agraciada por el Señor[60]. En una meditación tenida durante los ejercicios espirituales de 1821, el padre Chaminade la menciona entre las virtudes propias de la Compañía de María[61].

En el manual de dirección del Instituto de las Hijas de María, la *sencillez* es catalogada entre las virtudes de depuración[62].

La virtud de la *hospitalidad* o acogida parece relativamente nueva en estas denominaciones. En la tradición marianista precedente se hablaba más bien de espíritu de familia. La RV presenta a la Virgen realizando esta virtud tanto con respecto a Dios como con respecto al prójimo (art 8). Obviamente, la RV insiste

también en la ejemplaridad de María en aquellas virtudes que son propias de la vida religiosa.

Ella es modelo de *pobreza espiritual* (art 8). Esta virtud es, en María, no sólo una práctica de vida, sino, sobre todo, una disposición de la mente que le hace capaz de captar el designio de Dios en el que los pobres, los humildes, los pequeños son los que Él escoge para realizar sus planes extraordinarios (art 16).

Presentando a la Virgen vigilante en la espera del Señor, según la parábola evangélica de las vírgenes prudentes y de las vírgenes necias (cf Mt 25,1-13), la RV califica la *castidad* virginal de María como símbolo de la espera escatológica. La *obediencia* de María expresa directamente su participación en el misterio de la salvación. El hombre, de hecho, arruinado por la desobediencia de nuestros progenitores, ha sido redimido por la obediencia del segundo Adán y de la segunda Eva. Es sabido que la doctrina paulina del nuevo Adán ha sugerido a los primeros Padres de la Iglesia el paralelo Eva-María[63].

La presencia y la acción de María en la historia de la salvación se convierten en la inspiración y el modelo del religioso marianista en el ejercicio de su *apostolado.* De hecho, se propone reproducir en su actividad apostólica algunas actitudes específicas de la Virgen: dar testimonio de la palabra de Dios actuar con fe valerosa; ser dócil a la moción del Espíritu Santo sentirse abierto y sensible con respecto a los otros (art 65).

5.2 *Actitud de los hijos hacia la Madre* La RV sintetiza lo que la Virgen es y significa para los religiosos marianistas con la expresión *Don* de Dios, expresión que se ha hecho familiar por el conocido libro del padre Neubert[64]. En el 6 se puede leer: "Como el discípulo amado, acogemos a María como don precioso de Dios. Impulsados por el amor de Jesús a su Madre, nos entregamos a Ella". Todo don aceptado comporta una respuesta y una responsabilidad. Esto es lo que quiere significar la consagración a María que el religioso marianista renueva cada día según la indicación de la RV (arts 57 y 4.7).

A esta consagración corresponde prácticamente un compromiso preciso de vida religiosa y de entrega apostólica, con el que el marianista pretende expresar su "piedad filial" (artículo 57) hacia la Virgen Madre.

En cuanto a la *vida de oración,* la honra de modo especial en los ejercicios comunitarios de piedad, sobre todo durante las celebraciones litúrgicas (art 4.7), y celebra con alegría sus fiestas (art 57).

La comunidad marianista, inspirada por la fe y movida por la caridad (art 9), trata de reproducir en su interior el mismo clima en el que vivió la primera comunidad cristiana de Jerusalén, viviendo en *unión con María* y abriéndose a la acción del Espíritu Santo (art 34).

Sobre el *plano más específicamente apostólico,* los religiosos marianistas sienten la urgencia de hacer conocer, amar y servir a María (art 15); de testimoniar con su calor humano la disponibilidad de la Virgen hacia Dios y hacia los otros (art 8); de imitar el ejemplo de María al dedicarse enteramente al misterio de su vocación (ibídem). En otros términos estar totalmente dispuestos a acoger sus palabras a los servidores de Caná como actualmente normativas para la propia vida: "Nos inspiramos en las palabras de María a los servidores de Caná: *Haced lo que él os diga"* (Jn 2,5) (art 10).

Dicho compromiso no tiene límites de tiempo ni de intensidad. Abarca toda la extensión de la vocación marianista, la cual no puede ser sino una respuesta total y definitiva a Dios. Por eso, el compromiso filial del marianista hacia la Madre celeste, en su congregación religiosa, aparece total e irrevocable: "Nos comprometemos irrevocablemente al servicio de María" (art 15).

6 Finalidad práctica de la Regla de Vida

La teología mariana expresada por la RV es, indudablemente, rica y compleja, como hace notar el padre Lorenzo Amigo y manifiesta un buen equilibrio entre inspiración bíblica renovación conciliar y tradición marianista[65]. Quisiera observar también que dicha teología realiza una notable armonización entre necesidad de contemplación y finalidad ascética. La figura de María aparece en ella con toda su fuerza de inspiración y de estímulo a la generosidad y a la entrega porque lleva en sí los verdaderos valores, que son los de Dios.

Nos encontramos por tanto ante un texto que satisface el deseo de meditar y de contemplar la imagen de aquella a la que los marianistas deben su vocación y la urgencia de vivir y de actuar. Tales deben ser en última instancia, las Constituciones de una congregación religiosa: un texto de teología ascético-práctica.

Luigi Gambero SM

Traducción del italiano

José Vicente López Pérez SM

María (- Acción apostólica, Caridad, Carisma, Castidad, Consagración marianista, Chaminade, Espíritu de familia, Espíritu de fe, Formación, Iglesia, Jesucristo, Oración, Palabra de Dios, Perfección religiosa, Reino de Dios, Resurrección, Salvación, Santidad, Testimonio, Virtudes, Vocación)

---

[1] Bertrand BUBY señala el cuidado que la primera comisión del Capítulo general de 1981 tuvo a la hora de escoger el término *dedicated* en lugar de *consacrated*, para evitar el problema teológico planteado por este segundo término, que indica una relación exclusiva con Dios (*Provincial Letter* n 2, pág 2).

También en otros artículos la RV parece evitar toda terminología que derive de la voz *consecrate*, como se nota, por ejemplo, en los artículos 14 y 15. Sin embargo, los arts 57 y 4.7 hablan de consagración a María.

[2] Sobre la cuestión del carisma del padre Chaminade, cf ARTADI, J. M., *Il carisma nella Società de Maria,* Roma 1972, sobre todo págs 24-37.

[3] EM II, 77.

[4] Cf GREGORIO NACIANCENO, *Epist. 101 a Cledonio,* PG 37,181.

[5] Ver especialmente su tratado *De carne Christi,* en donde los textos que se refieren a nuestro tema aparecen continuamente.

[6] EM I,241.

[7] Cf STANLEY, Th. A., *The Mystical Body of Christ according to the Writings of Father William Joseph Chaminade: A Study of his Spiritual Doctrine,* Fribourg 1952; HOFFER, P. J., *La vie spirituelle d'après les écrits du Père Chaminade,* Roma (no datado), págs 19-28.

[8] EM II, 822.

[9] EM II,430. Cf NEUBERT, E., *La doctrine mariale de Monsieur Chaminade,* Juvisy 1937, págs 78-83

[10] Se trata del término griego *ergasterion.* Cf BASILIO, *In sanctam Christi generationem,* 3, PG 31,1464 A; EPIFANIO, *Ancoratus,* 40, PG 43,88 D; 75,157 B; Ps. CRISÓSTOMO, *In Annuntiationem Deiparae,* PG 62,766, línea 24; ANTIPATRO DE BOSTRA, en "Parole de l'Orient" 1 (1970), 104.

[11] AMBROSIO, *De obitu Valentiniani,* 39, PL 16,1371 B. San Ambrosio es uno de los Padres de la Iglesia más citados por el Fundador.

[12] EM II,737.

[13] ED, II, 9.

[14] AMIGO, L., *La figura di Maria nella nostra RV,* SM Documentazione, Provincia d'Italia, 19 (1982), 31-33.

[15] EO, 545 B.

[16] B. BUBY observa que en ninguna de las ediciones precedentes de las Constituciones SM la presencia de María está tan sólidamente basada sobre la Escritura como en la actual edición de la RV *(Provincial Letter* n 11, september 12, 1982, pág 1).

[17] *Provincial Letter* n 2 (october 12,1981), 2.

[18] EM II, 448.

[19] Ibíd, 460.

[20] Ibíd, pág 464.

[21] AMIGO, L.*, op cit,* págs. 4-5.

[22] EM I, 88.

[23] Ibíd, 352.

[24] EM II, 656.

[25] Ibíd, 596.

[26] Ibíd, 732.

[27] EM I, 78.

[28] EM II, 482.

[29] Ibíd, 668.

[30] NEUBERT, E., *La doctrine mariale de Monsieur Chaminade,* págs 1-20; ídem, *Notre don de Dieu,* Mame 1954, págs 24-33; COUSIN, L., *Marie notre vraie Mère,* Paris 1923; COLE, W. J., *The Spiritual Maternity of Mary according to the Writings of Father William Joseph Chaminade. A Study of his Spiritual Doctrine,* 1958.

[31] Baste leer el cap VIII de la LG, y la MC.

[32] *De institutione Virginia* 14, PL 16,326 C - 327 B.

[33] EM I, 25, 99.

[34] ED, II, 342.

[35] EM I, 71.

[36] EM II, 685.

[37] EM I, 358.

[38] Ibíd, 533.

[39] Ibíd, 84.

[40] EM II, 829.

[41] Ibíd, 681.

[42] BUBY, B., *Provincial Letter,* n 2 (october 12,1981), pág 2.

[43] EM II, 74.

[44] EM II, 45

[45] EM II, 471.

[46] EM I, 85.

[47] *Allocutio in Vaticana Basilica ad Conciliares Patres habita 21 Novembris 1964,* AAS 56 (1964), pág 1015.

[48] Cf por ejemplo EM I, 401.

[49] *Enarratio in Psalmum 40,* 10, PL 36,461.

[50] ED, 260.

[51] EM I, 76.

[52] Ibíd, 230.

[53] EM II, 633. La cita es de San Agustín *(De santa virginitate,* Pl 40,399).

[54] COLE, W. J., *op cit,* pág 191.

[55] EM II, 822.

[56] Ibíd, 827.

[57] Ibíd, 224.

[58] Ibíd, 774.

[59] Ibíd, 42.

[60] EM I, 168.

[61] EM II, 766.

[62] ED, I, 496, 499.

[63] Toda la tradición patrística, desde Justino e Ireneo en adelante, está en esta línea. Cf CIGNELLI, L., *Maria nuova Eva nella Patristica greca,* Assisi 1966.

[64] *Notre don de Dieu,* Mame 1954.

[65] *Op cit* (ver nota 14), pág 31.

Meditación

Al Betrachtung • *Fr* Oraison • *Ing* Meditation • *It* Meditazione • *Jap* Nentô

Introducción

El padre Chaminade habla mucho sobre la oración, aun cuando ocurre que el término meditación se encuentra excepcionalmente en sus escritos o en las notas de sus oyentes (249-254)*.

En la tradición de los maestros de espiritualidad de lengua francesa, los dos términos claramente diferenciados expresan realidades distintas.

Meditar es procurar penetrar, en un esfuerzo de análisis y de profundización, el contenido de un enunciado, de una verdad, de una doctrina con el fin de comprender mejor y asimilar su sentido. El que medita ejercita sobre todo si no exclusivamente su entendimiento. Remueve conceptos, ideas. ¿Les pide mover sus potencias afectivas o inspirar resoluciones que cambien su conducta? Es posible que se aplique sólo al placer de dar rienda suelta al espíritu. Equivale a decir que el que medita dialoga consigo mismo: no conoce otro interlocutor. De sí la meditación no conduce al encuentro con otro.

Cualquiera que sea su excelencia y la parte que está llamada a ocupar en la oración -porque en ella es un elemento cierto y Chaminade observa que en la *oración* puede uno "servirse de su espíritu razonando, reflexionando" (387)-, la *meditación* no se identifica con la *oración* definida por santa Teresa de Ávila, "un trato de amistad en el que se entretiene a solas con Dios del que se sabe amado".

Hacer *oración* es pues, cosa diferente que entregarse a consideraciones, aunque por otra parte esas consideraciones pueden entrar en la *oración.*

Hacer *oración* es ponerse en relación personal y en conversación con Dios, permanecer y complacerse en su compañía, sabiéndose amado de Él y con deseos de corresponder a su amor. La *oración* es el lugar donde se contemplan bajo la influencia del Espíritu, las grandezas y las Bondades de Dios para dejarse penetrar

por ellas en un impulso de todo el ser, mucho más profundo que la sola aproximación intelectual. El aumento de fe, de esperanza y de caridad que de ella se obtiene vale más que mil bellas consideraciones. En la oración se contempla a Cristo, no como un objeto de estudio sino para, seguirle y llegar a ser semejante a Él. Se trata menos de avanzar en el conocimiento que de buscar un fruto de vida y de conversión: no hay *oración* sin apertura a las llamadas del Espíritu, sin compromiso renovado de vida sin ofrecimiento de sí mismo. Así entendida, la *oración* es un ponerse en armonía con la voluntad amorosa de Dios: en ella se aprende a despegarse de sí mismo para centrarse en Dios y, progresivamente, perderse en Él.

1 Vida religiosa y contemplación

1.1 *Chaminade, maestro de oración* Con fuerza y continuidad impresionantes, Chaminade afirma la necesidad de la oración.

"Se asegura en principio que es imposible al hombre elevarse a la perfección religiosa sin la oración" (604). Ella es, en efecto, "la fuente común y única de todas las virtudes" (605). A los ojos de Chaminade, la oración es más que una de las obligaciones del estado religioso: es como su esencia. "El estado religioso es un estado de oración" (232). "Sin oración no hay estado religioso" (233). "Sin meditación no hay religioso o no lo es más que de nombre puesto que no cumple los designios de Dios" (250).

De ahí las conclusiones de gran importancia que constantemente aparecen en los escritos del Fundador:

"Lo esencial es lo interior; el resto se suple". Si un religioso es hombre de oración el espíritu de oración por sí solo le acredita el ser religioso: cualquiera que sea su talento o su cargo él vive plenamente "según su estado". Por el contrario el religioso que no hace seriamente oración es "una quimera y un fantasma" (retiro de 1822). "¿Qué sería su estado sin la oración?" (256). "El estado que hemos abrazado no ha de favorecer la naturaleza; muy al contrario, es preciso morir a sí mismo de la mañana a la tarde superar muchas renuncias. ¿Dónde encontraremos la fuerza si no es en la oración?" (259). "Los momentos de nuestra oración son los tiempos más preciosos de nuestra vida; por nada del mundo si no es por orden de Dios, debemos omitir ni acortar nuestra oración; debemos penetrarnos de esta sentencia tan llamativa de Tertuliano:

Horrendum est diem sine oratione transire. Es una cosa horrible pasar un día sin oración" (389). Entonces, "todo empleo que pusiese a un hermano en la imposibilidad de hacer oración, sería incompatible con la santidad del estado que ha abrazado", "y el interesado debería ser apartado de él lo más pronto posible" (610).

Lúcido y firme, el Fundador compromete así a sus discípulos en el camino necesario de la oración: "El espíritu de oración debe ser, con la devoción a la Santísima Virgen la virtud característica de un religioso de María y sin excepción aquella en la que cada uno se esfuerza más en sobresalir".

Bajo ningún pretexto se cederá a la tentación de renunciar a la oración, cualesquiera que sean las dificultades que en ella se encuentren. Y el confesor que creyese ser bueno dispensar de la oración para prescribir en compensación lecturas y oraciones vocales, obraría con una ligereza perjudicial en muchos casos para su penitente (529-531).

El compromiso apostólico hace más evidente todavía la necesidad de la oración. "Persuadios de verdad de que no se hace el bien a los demás, sino cuando se está a bien con Dios y nos unimos a Él por una oración ferviente" (258). Las muchas ocupaciones no dispensarán jamás de la oración. ¿No está admitido que son los santos quienes han tenido más ocupaciones y quienes han hecho más oración" (330), que es en la oración donde se encuentra "el medio de multiplicarse cuando uno está sobrecargado"? (655).

El *Método de Oración* sobre *el Credo* revela la base teológica sobre la cual Chaminade funda sus afirmaciones. El fin del hombre es "conocer y como consecuencia, amar a Dios". Nuestra felicidad será verle amarle y alabarle eternamente. Debe ser nuestra felicidad ya aquí abajo donde vemos a Dios por la fe. A condición de que tengamos el corazón puro. Ahora bien, corresponde a la fe la fe operante el purificar el corazón. Y entre los medios que hemos recibido para alcanzar un fin tan deseado, la oración es, sin duda con el que trabajamos más eficazmente: es en ella donde sobre todo podemos vaciar más fácilmente nuestro corazón de todo lo que no es Dios (511-517).

1.2 *Al unísono con la Iglesia* La concordancia es sorprendente entre los numerosos textos de Chaminade sobre la oración y la enseñanza siempre actual de la Iglesia sobre este asunto si bien los marianistas poniendo en práctica ese "continuo

retorno a las fuentes", al cual el Concilio les invita, reconocen al mismo tiempo la autoridad y la actualidad de los puntos de vista del Fundador. De esto resulta como escribe el padre SALAVERRI, que "cuanto más marianistas seamos mejor serviremos a la Iglesia" (Circ n 7). La oración en la que ha sobresalido el padre Chaminade y a la que la Iglesia, con una renovada insistencia, nos apremia a sobresalir tras su ejemplo, es uno de los "caminos de futuro" que nos abre el Espíritu: "La vida religiosa del futuro es decir, aquella que tiene futuro será cada vez más contemplativa" (P. SALAVERRI, Circ n 7).

El decreto conciliar sobre la adaptación y renovación de la vida religiosa manifiesta que es propio de la vocación común a todos los religiosos la obligación de la oración. "Para Dios sólo viven... Además es necesario que los miembros de cada instituto unan la contemplación, que los hace adherirse a Dios por el pensamiento y el corazón, al amor apostólico por el cual se esfuerzan en asociarse a la obra de la Redención y a extender el Reino de Dios" (PC, nn 5-6).

Así podrán comenta Pablo VI, "responder a la espera de tantos hombres, y entre ellos muchos jóvenes que han perdido el sentido de su vida y están ansiosamente buscando de nuevo la dimensión contemplativa de su ser" (ET, n 45). Todo religioso en efecto ha asumido el compromiso de testimoniar ante el mundo la primacía de las relaciones con Dios. Maravillados al sentirse amados invitados en respuesta a amar con toda su fuerza los religiosos a pesar de sus limitaciones personales y comunitarias son portadores de tal esperanza que santa Teresa de Ávila, aun dándose cuenta de la relajación demasiado generalizada de los conventos de su tiempo, se hacía esta pregunta: "¿Qué sería del mundo si no hubiera religiosos?" (*Autobiografía*, 32). Sí, ¿qué ocurriría sin su presencia "discretamente profética?" (P. SALAVERRI, Circ 4).

Apóstol de la oración, el padre Chaminade habría aplaudido la publicación del texto reciente de la Sagrada Congregación de Religiosos e Institutos Seculares (1980) que repite la importancia de la interioridad espiritual en toda forma de vida consagrada y ve en la dimensión contemplativa el verdadero secreto de toda renovación. "En razón de las condiciones presentes de nuestra existencia tan absorbida por el encanto de lo exterior y tan turbada por la profundidad y rapidez de los cambios actuales, hoy más que

nunca es necesario mantener un espíritu y una práctica de oración personal" (PABLO VI).

Juan Pablo II, que pone siempre interés en tener un encuentro con los religiosos durante sus viajes, subraya constantemente que, sin la oración, no puede sostenerse la vida religiosa.

"Seguir a Cristo es mucho más que la admiración de un modelo... Seguir a Cristo es algo existencial. Es querer imitarle hasta el punto de dejarse configurar con Él, asimilar por Él... Y esto en su misterio de castidad, de pobreza y de obediencia. ¡Tal ideal sobrepasa el entendimiento y las fuerzas humanas! No es realizable sino gracias a tiempos fuertes de contemplación silenciosa y ardiente del Señor Jesús" (París, 31 mayo de 1980). "Sin la oración la vida religiosa no tiene sentido. Ha perdido el contacto con su fuente se vacía de su sustancia y no puede alcanzar su fin" (1981).

Pero, se dirá, la oración litúrgica tan magníficamente restaurada por el Vaticano II, ¿no es suficiente para asegurar esta "dimensión contemplativa" de la vida religiosa? ¿Qué puede añadir la oración al peso sin igual de alabanza y súplica de la Eucaristía y de la Liturgia de las Horas? Asociarse a la oración del mismo Cristo que se manifiesta por la voz de la asamblea cristiana, ¿no hace superflua la oración silenciosa e íntima, llamada oración mental? La oración por el contrario, aparece como el medio indispensable para celebrar con fruto la liturgia. Sin ella la celebración corre siempre peligro de no ser más que la pura realización de un acto. "La participación concreta en la oración litúrgica no será posible si falta el hábito de la oración personal. Es necesario que cada uno aprenda también a rezar en su interior y a partir de sí mismo... La meditación alimentada en la intimidad del espíritu, la conversación filial y espontánea con Dios, constituyen la condición de una oración auténticamente litúrgica" (JUAN PABLO II, 12 de enero de 1980).

La oración llamada "compartida", que la comunidad marianista puede practicar en ciertas ocasiones, no podría sustituir habitualmente a la oración. No entra en el espíritu de la Regla y de la tradición marianista sino en la medida en que reavive en cada uno la necesidad y el gusto de la oración silenciosa. ¿No está demostrado que la oración "compartida" vale lo que vale la oración de aquellos que en ella toman parte? No se puede compartir más que aquello que se posee.

2 Oración y vida

"En los efectos y obras de después se conocen estas verdades de oración, que no hay mejor crisol para probaste... Porque poco me aprovecha estarme muy recogida a solas haciendo actos con Nuestro Señor proponiendo y prometiendo hacer maravillas por su servicio si, saliendo de allí, que se ofrece la ocasión, lo hago todo al revés" (SANTA TERESA, Castillo interior IV, 2 y VII, 4).

Por su parte, Chaminade denuncia la ilusión de una oración que no tenga influencia en la vida. "La adquisición de las virtudes es para el Fundador la prueba principal de una oración bien hecha... Una oración aparentemente regular pero que no conduce a ninguna transformación en la vida, corre mucho riesgo de no ser más que pereza e ilusión" (R. HALTER).

Chaminade juzga la oración por sus frutos. "La señal de la oración mal hecha o de la ilusión de quien se ejercita en ella, está en la falta de celo en las obras y otras obligaciones en contraste con el gusto aparente de la oración" (591). "Si la oración no está acompañada de obras se caería en un estado de ilusión que sería funesto".

Hacernos mejores: he ahí el objeto y el fin de la oración. "Esto no quiere decir que no se pueda también presentar a Dios sus homenajes en la oración: se debe hacer, pero de una manera accesoria o relativa a las necesidades de nuestra alma" (133). "El fruto de la oración bien hecha es el celo por obedecer a Dios en todo y en buscarle y servirle siempre" (591).

Realista, el Fundador señala algunas de las propiedades más idóneas para atestiguar el valor de una oración traducida en fidelidad cotidiana: a) *Las "pequeñas" virtudes:* "Si todas -las personas- hacen bien la oración... llegarán a ser humildes, caritativas, obsequiosas unas con otras; amarán el silencio..." (Cartas, 23 sept. 1830). b) *El deber de estado:* "El trabajo estará sostenido por el celo... Nadie temerá el trabajo y todos serán inclinados a decir como san Francisco Javier: ¡Todavía más, Señor todavía más!" (ibíd, pág. 596). c) *El compromiso* apostólico: "La oración interior..., si no es el celo, es su causa muy próxima, de tal manera que puede decirse que la oración y el celo son inseparables. En eso se diferenciará la oración bien hecha de todo lo que es simulacro: que la verdadera oración es inmediatamente seguida de celo y que la otra se queda perdida y sin efecto..." (585).

La dicotomía entre interioridad y actividad en la vida personal y comunitaria de los religiosos está comprobado que es perjudicial que se llega a "obsesionarse en el trabajo por el Señor hasta el punto de olvidar al Señor del trabajo" (JUAN PABLO II), o que se robe tiempo a la actividad pretexto de preservar la interioridad. Se trata de asegurar la integración de estas dos dimensiones de la vida apostólica consagrada, según la recomendación del Señor de *practicar esto sin descuidar aquello* (Mt 23.23).

Equilibrio delicado y perpetuamente comprometido, pero es el mismo impulso de fe y de caridad el que debe llevar al encuentro de los hombres y a la conversación con Dios. "Toda la vida religiosa debe estar penetrada de espíritu apostólico, y toda la acción apostólica debe estar animada por el espíritu religioso" (PC, n 8). Si la oración auténtica conduce a la acción se alimenta también a partir de ella. Y el compromiso misionero se refuerza cada día en el cara a cara divino para sacar de él mayor energía.

Desde los orígenes, y en oposición a toda dicotomía la tradición marianista conoce y favorece la interacción de la oración y de la acción. La *Regla* de 1983 lo expresa así: "La contemplación del Señor y de su plan de amor sobre el mundo nos lleva a comprometernos en su misión salvadora... Nuestro trabajo apostólico, a su vez es ocasión para crecer en la virtud medio de purificación y estímulo para la oración" (art 56).

En términos concisos, el padre Chaminade resume: "Debe haber una interacción entre la vida y la oración, de suerte que la vida debe influir en la oración y la oración en la vida... Para hacer una buena oración es preciso llevar una vida ordenada y la vida ordenada nos hará hacer una buena oración" (225-233).

Guía experimentado, desciende a aplicaciones concretas, indicando relaciones y pasos entre la oración y la vida. Retengamos dos: la primera se refiere a la elección del tema. Es preciso, dice escoger "alguna verdad apropiada para hacernos mejores". La oración no es un juego de inteligencia; debe conducir a resultados prácticos. Es pues prudente determinar el asunto en función de nuestras necesidades y en vista del fruto que se quiere conseguir.

La otra el lazo es evidente- tiene relación con las resoluciones. "Como son las resoluciones a tomar las que han determinado el asunto de la oración, no se está nunca apurado sobre la elección de las resoluciones" (152). Pero es indispensable no dejar la oración

sin alguna resolución, expresando "la firme voluntad de cambiar la vida" (152). Si la oración no concluye en resoluciones le falta el efecto que más se debe desear: "poco más o menos, como un enfermo que se contenta con pensar en su mal y no quiere tomar ningún remedio" (DOM LEHODEY). De nuevo se manifiesta la clarividencia del padre Chaminade: que esas resoluciones repite, sean "particulares", y no generales "presentes", y no para un tiempo alejado; "eficaces" es decir, que su objeto sea "algo que realizar".

3 Obra de Dios, obra del hombre

La oración mental es una actividad que moviliza profundamente los recursos y las potencias del ser. Hecha en verdad y respetando sus propias exigencias, de las cuales algunas acaban de aparecer ante nosotros compromete intensamente el espíritu el corazón la voluntad tanto o más que otras actividades aun entre las más nobles o más exigentes. Reclama desprendimiento concentración dominio y olvido de sí mismo, apertura de corazón perseverancia atención leal y afectuosa al prójimo.

Por eso no es extraño que los grandes orantes aparezcan como bellos modelos de humanidad. Sin saberlo porque es humilde, el verdadero orante recibe en su misma persona el céntuplo del esfuerzo que él hace a lo largo de su vida. Pero este beneficio le viene por añadidura, y concebir la oración como el medio de una mejor realización de sí mismo no conduciría sino a viciarla esterilizarla y a rechazarla en un plazo más o menos largo. El hombre de oración podría decir lo que le cuesta su práctica. Sabe todavía mejor todo lo que su oración debe al Espíritu Santo, porque "*nosotros no sabemos orar como se debe; pero el Espíritu intercede por nosotros con gemidos inefables*" (Rom 8,26). Orar según Dios es ya gracia de Dios. Nos corresponde sin embargo desear acoger y cultivar esa gracia.

La oración, obra de Dios y obra del hombre conjuntamente. Es una visión familiar del padre Chaminade: "No habrá oración sin una actuación del espíritu del hombre que se eleva hacia Dios y se relaciona con Él; no habrá oración sin una acción del Espíritu de Dios que ilumina al hombre y lo santifica" (133).

3.1 *La función del Espíritu* "Es un principio indiscutible de la oración, escribe Chaminade, que nuestro espíritu y nuestro corazón no pueden elevarse hacia Dios sino en la medida que el mismo Dios los atrae" (134). El Espíritu es el maestro en el juego. ¿Vamos a tenerlo por malicioso o caprichoso? Por el contrario, el Evangelio asegura que el Padre pone su gozo en "*dar el Espíritu Santo a los que se lo piden"* (Lc 11,13). "*Si nosotros tenemos ordinariamente una parte tan pequeña, es que no estamos suficientemente preparados. Dios está siempre dispuesto a comunicarnos sus dones y sus luces*" (134). Dice nuestra *Regla*: "*En esta forma de oración dejamos que el Espíritu de Cristo tome posesión de nuestras vidas y nos llene de fe, esperanza y caridad*" (art 55). Esto no es una invitación a la pereza, sino a la paciencia y a la docilidad. Penetrado de la primacía del Espíritu Santo, maestro soberano de oración, el que entra en ella pedirá sus luces, "*en un generoso abandono*" (145). Invocándole desde el comienzo, "*le consulta sin cesar, le interpela a cada instante para aclarar sus oscuridades, disipar sus errores, resolver sus dudas"*(133).

Todo esto en un clima de confianza y de paz. "Esperemos, pero esperemos con confianza. Si hay mucho que hacer, el obrero es Dios" (558).

3.2 *La parte del hombre* Esperemos con confianza... "Únicamente, añade el Fundador, no pongamos nuevos obstáculos a sus divinas inspiraciones; seamos fieles". Dios es, indiscutiblemente, el principio de la oración, y el principio necesario, pero no es el principio único... "*Él no ha querido que nuestra perfección fuese obra tan exclusivamente suya que no interviniese también nuestra cooperación"* (516).

Recuerda, pues, al hombre la necesidad de disponerse y prestarse a la acción del Espíritu por la fidelidad de su vida y por el ejercicio de todas sus facultades. Aquí se abre el extenso campo de la colaboración humana, que hace de la oración un verdadero "ejercicio del espíritu y del corazón".

"*La oración no es un estado pasivo del alma ni un momento de reposo; es un verdadero trabajo; es necesario que el espíritu se despierte, que actúe, que anime al corazón*" (146). ¡Gran error sería dejar el espíritu inactivo, a la espera de Dios! "El hombre que permaneciese en la inercia no sabría meditar". Presentarse a la oración sin haberse preparado activamente para ella sería tentar a

Dios. Esperar favores cuando uno se abandona a la pereza sería en cierto modo "exigir un milagro sin necesidad" (327). "Dios, que nos ha hecho sin nosotros, no nos salvará sin nosotros... Si permaneciésemos en un reposo absoluto esperando que Dios lo haga todo Él no haría nada y el demonio haría mucho..." (205).

3.3 *"Toda clase de habilidades..."* La parte del hombre será, pues, aplicar en la oración todas sus potencias puestas al servicio de la fe, porque "todo lo que hay en el hombre debe orar para conseguir una buena oración" (52): inteligencia, memoria, imaginación corazón, voluntad.

De paso, notemos que Chaminade juzga "ordinariamente inútil" la parte del cuerpo. Manifiesta, sin embargo, que algunas veces, puede ayudar al alma con algunos movimientos o algunas palabras. "Así vemos que David... clamaba algunas veces al Señor elevaba hacia El sus manos suplicantes" (206). La regla de oro es "permanecer en una postura decente que no fuerce al alma por su posición molesta; no pensar que se tiene un cuerpo, porque se debe olvidar en la oración que tenemos un cuerpo... En comunidad, se le tendrá recto con naturalidad, tranquilo y sin afectación" (266).

Siguiendo a Santa Teresa de Ávila, el padre Chaminade insiste principalmente en "el espíritu" y "el corazón", que son como "dos alas con las que el alma vuela hacia Dios para descansar en su seno" (134).

Con el fin de estimular el ejercicio de las facultades al servicio de la oración, "debemos emplear, ya durante la oración, ya fuera de ella, toda clase de habilidades para sostener nuestro espíritu y animar nuestro corazón" (386). Dicho de otra manera, ayudarnos por todos los medios que permitan al espíritu, al corazón, a la imaginación fijar el misterio, penetrarlo y saborearlo. No hemos de recordar aquí el contenido minuciosamente descrito de esas "industrias", cuya frecuente repetición en los Escritos de Oración atestigua la importancia que Chaminade les atribuía. Recibiendo en los noviciados a candidatos cuyo "nivel espiritual no correspondía siempre a la generosidad del compromiso" (R. HALTER), Chaminade consideraba como indispensable al principiante y los comienzos pueden prolongarse el apoyo pedagógico de una guía claramente definida (consideraciones, afectos, resoluciones) y, más en conjunto, de un método.

Sin embargo, no es menos consciente de la relatividad de los métodos que de su utilidad. Conviene, pues -piensa-, saber sujetarse a ellos y saber librarse. No se tomará sobre todo la exacta aplicación del método para un fin porque la conformidad con el método no es suficiente para hacer que la oración sea buena. El método no es sino un apoyo una guía, una "práctica" (535). No sería bueno, en nombre del método, encadenar al Espíritu.

Más que empeñarnos en el análisis del *Método común* o del *Método de Oración sobre el Credo,* apreciemos el realismo pedagógico y la clarividencia del Fundador: "Como los asuntos de oración son de forma muy variada, es muy difícil indicar algún método que convenga bien a todos" (149).

"Los métodos en general son buenos, incluso muy buenos y muy capaces de conducir a la oración más sublime, pero concediéndoles todas las alabanzas que merecen no les demos una importancia exclusiva y no hagamos a sus santos autores la injuria de creer que no existían otros mejores. Variables por su naturaleza no convienen a todos los tiempos, a todos los lugares ni a todas las personas. Su fin y su objeto es dar al alma los rudimentos de la oración y conducir sus primeros pasos... Pero una vez que el alma se ha ejercitado algo, cesan poco a poco de tener la misma importancia, se acaba incluso por abandonarlos, como el niño renuncia a los andadores de su nodriza, una vez que sabe que puede andar solo" (534).

3.4 *Una sabia lentitud* La misma preocupación pedagógica es la que inspira al padre Chaminade a recomendar a los religiosos y a sus directores una "sabia lentitud", a imagen de la de Dios (558).

No se debe destruir a los que comienzan más que en proporción de los progresos que hacen, para evitar "desanimar a los que todavía no han entrado en los hermosos caminos de la fe" (394).

"No hay que aferrarse a la idea de que desde el primer día podemos elevarnos a la oración más sublime" (299). De ninguna manera el principiante debe apuntar demasiado alto y, sobre todo, no debe impacientarse si no llega a ser hombre de oración tan rápidamente como el loco orgullo le hace desear. Que sea fiel solamente...".

"Los que comienzan a hacer oración tienen vicios que desarraigar pasiones que disciplinar y, ordinariamente muchos pecados que expiar lo cual es obra de la penitencia. La oración en la primera época, tiene pues por fin principal adquirir el espíritu de penitencia..." (416). Es importantísimo aplicarse seriamente primero a la purificación del alma. Algunos, por haber sido "mal guiados", es decir insuficientemente "retenidos en la vía purgativa", han sufrido un perjuicio (*Carta a Chevaux*, 20 de agosto de 1833).

Es la situación espiritual la que dictará la elección del asunto (161-162). Los asuntos "sublimes" no son admisibles para los principiantes. "En los primeros momentos se toman asuntos para procurar corregirse. En un segundo tiempo se toman asuntos propios para la práctica de las virtudes. En el tercer tiempo se toman asuntos que inflamen el corazón después de haber sido completamente purificado. ¡Qué locura en un principiante tomar asuntos sublimes!" (328).

El mismo cuidado para prevenir la prisa en el comportamiento durante el ejercicio. De ninguna manera ha de precipitarse para pasar de un punto a otro. "Hay que detenerse en un punto todo el tiempo que en él se encuentre verdadero alimento" (467-419). La oración obedece a una ley de impregnación. "Es necesario llenarse de una verdad... Una madera seca sobre la cual se echa un poco de agua, simplemente se moja; si permanece largo tiempo en el río, llega a empaparse completamente: habría que conseguir que la verdad haga en nuestro espíritu como el agua con la madera" (1931). En cambio, para evitar "que el espíritu se aburra y que la desgana de la voluntad no siga a la del espíritu" (549), "se exigirá de unos y otros detenerse sobre los artículos que en nada provocan el interés, detenerse lo menos posible en los asuntos que impresionan poco y más sobre aquellos que despiertan más interés" (549).

Tales consejos permiten medir la experiencia personal de Chaminade en los caminos de la oración. No ha procurado someter a sus discípulos a un método demasiado rígido y único: "Nuestro método es no tener ninguno" (535). La flexibilidad en la marcha no le parece incompatible con la exigencia espiritual más elevada. Modestamente expone una "práctica" que se bautizará como "método" si se lo juzga bueno (535). Se revela como un guía incomparable que conoce el fin, el camino, la marcha y la manera de regular bien el ritmo según la fuerza del caminante. En los

Escritos de Oración aparece siempre su respeto supremo al Espíritu de Dios, que determina el camino de cada uno y distribuye sus dones como le parece, "no teniendo que hacer el director más que regular la cooperación de su alumno a esta operación continua" de la gracia (ES II, 418).

3.5 *Perseverancia* Una de las tareas primordiales será sostener y, llegado el caso, reanimar la voluntad de hacer oración cueste lo que cueste. "Guardaos de abandonar la oración. Es culpa vuestra si tanto os cuesta; comenzad por vivir intentando conseguir agradar en primer lugar al Espíritu de Dios, y todo irá bien" (533). La tentación de abandonar puede nacer de diversos pretextos: cansancio inutilidad aparente sentimiento de ineptitud o de indignidad desgana, vacío interior, relajación pecado... Bajo todas estas formas es considerada por los maestros de vida espiritual como una de las más peligrosas.

Manteneos firmes, no abandonéis la oración, repite Teresa de Ávila en su *Autobiografía*. No os apartéis sobre todo por motivos de falsa humildad. Si os habéis distanciado de ella, no esperéis para volver a que vuestra alma esté exenta de debilidades y pecados.

"A pesar de las faltas en que cae el que comienza en la oración no debe nunca abandonarla. La oración es el medio que le servirá para volverse a levantar. Sin ella sería mucho más difícil. Pero que no se deje seducir como yo por el demonio, y que se guarde mucho de abandonar este ejercicio pretexto de humildad... ¡Qué bien consigue el demonio su fin cuando dirige todos sus esfuerzos para hacernos abandonar este santo ejercicio! Sabe el traidor que un alma que persevera en la oración está perdida para él. No ignora que las caídas a las que él la arrastra, servirán en seguida, gracias a la infinita bondad para darle un mayor impulso en el servicio de Dios. Tiene pues mucho interés en apartarla de la oración".

Lo que Pablo VI llamaba "el encanto de lo exterior", es con toda seguridad, hoy más que ayer obstáculo para la oración. Puede actuar como un temible agente desestabilizador. La fascinación de las apariencias que las barreras y nos persigue hasta lo más hondo de la conversación con Dios. Aquí Chaminade nos da los medios apropiados para mantener o restituir el espíritu interior; los cinco silencios el ejercicio de la presencia de Dios, la oración continua son otros tantos recursos de eficacia ampliamente demostrada en favor

de la perseverancia en la oración, la sociedad se preocupa tanto en alabar e imponer, fuerza

3.6 *Silencio, presencia de Dios, oración continua* En la tradición que procede del padre Chaminade, las cuestiones de método tratadas más arriba -el "cómo" de la oración, en cierto modo su código de funcionamiento- aparecen finalmente no como secundarias, sino sólo en segundo lugar.

En materia de oración, en efecto, el trabajo esencial del hombre es no tanto someter la preparación próxima y el desarrollo del ejercicio a las "técnicas" probadas de un método como situar toda su vida en un clima tal de silencio, de presencia de Dios y de fe viva que la oración sea en todo momento a la vez preparada y continuada con la ayuda del recogimiento interior: así la existencia misma constituye una oración ininterrumpida.

Se vuelve a encontrar aquí con toda su fuerza el principio chaminadiano ya visto: "Para hacer una buena oración es preciso llevar una vida ordenada; y la vida ordenada nos hará hacer una buena oración" (238). El ideal es que la vida venga a confundirse con la oración.

¿Cómo trabajar para conseguir un resultado tan deseable? Teniendo cuidado de asegurar todo lo que Chaminade quiere decir con la expresión "preparación remota". No es suficiente, en efecto asegurar la preparación llamada "próxima", por otra parte indispensable porque no se improvisa la oración sin riesgo de burlarse de Dios. La oración debe estar presente en el espíritu y por tanto, "preparada", antes de que suene la hora de ir a la oración. "Si no pensamos en la oración más que en el momento de ir a ella ¿cómo queremos dominar nuestra imaginación? Tendría que hacer Dios un milagro cada vez que queremos meditar" (229). Sobre la "preparación remota" hay una síntesis bella y amplia en los *Escritos de Oración* (433-462).

Se dispondrá más particularmente a la oración, practicando el silencio que Juan Pablo II llama, en armonía con Chaminade, "el silencio de todo el ser" (7 de marzo de 1980). El silencio en efecto sólo es completo cuando se juntan, al silencio de la palabra y de los signos el de la memoria de la imaginación del espíritu y, sobre todo de las pasiones. No es éste el lugar para analizarlos con detalle.

Basta recordar estas palabras tan repetidas del Fundador: "Dios habla al corazón de los que callan para escucharle" (cf RV, libro II, 4-16). La oración, en efecto consiste en escuchar a Dios más que en hablarle. Pero Dios no se comunica en el ruido del huracán y del terremoto, sino en el sonido de una *brisa suave* y casi imperceptible (1Re, 19,12). También tendrá ciertamente medios para hacerse oír por los que viven en el tumulto y en la disipación, pero no es su conducta ordinaria penetrar en los corazones a la fuerza. El silencio del hombre exterior e interior, observado y ofrecido en homenaje a la presencia soberana de Dios es necesario antes de las comunicaciones divinas. Pone al abrigo de entregarse con obsesión a las cosas creadas que poco a poco, vuelven sordo a las llamadas del espíritu. Observar el silencio es preparar el camino del Señor y disponerse a sus dones. "Nuestro corazón es un vaso, pero un vaso lleno. ¿Cómo podremos alojar en él los dones del Señor si no lo vaciamos?" (438). Todos los que a él se someten conocen el beneficio del silencio: "Cada uno podrá comprobar que, con mucha frecuencia su oración estará en relación con su fidelidad a los silenciosos; cuanto más haya vigilado su lengua sus signos, su imaginación, su corazón, más facilidad tendrá para ponerse en oración" (135).

El silencio recomendado no es sinónimo de vacío: es un silencio que Dios llena. Porque Dios está presente en nosotros con intensidad en todas partes y a toda hora. En consecuencia el ejercicio de la presencia de Dios antes y después de la oración es uno de los pilares de la espiritualidad marianista. Hay que hacer de ello una "feliz costumbre", una "santa costumbre" (Chaminade). "Se acepta como principio que el que no consigue la gozosa costumbre del ejercicio de la presencia de Dios no hará jamás oración" (566). Es necesario, pues, ejercitarse a menudo fuera de la oración en la presencia de Dios, sin lo cual no hay mucho que esperar en la oración misma. Por el contrario, para el alma familiar con esa presencia aun "las distracciones que le sobrevengan no la alteran nada y sostiene su atención con una facilidad que será mayor a medida que avanza más y más en el hábito de la presencia de Dios" (570; leer 560-573).

La última condición exigida para el éxito en la oración es significativa. Es la armonía de nuestra vida con nuestra oración. Hay que acomodar nuestra vida a la Verdad que nos ilumina y nos atrae. La fidelidad a las enseñanzas de la fe es una disposición

indispensable no solamente para mantenerse y hacer progresos en la oración sino también para continuar dedicándose a ella.

Tal es la conclusión clara del *Método de Oración sobre el Credo*: "Es imposible hacer oración largo tiempo... si no se pone en práctica lo que en ella se aprende. Pronto se llega a tal punto de disgusto y de malestar interior que imposibilita seguir dedicándose a la oración... Dios, enojado al ver tan poca generosidad en esta alma floja y pusilánime, se retira de ella, la abandona a sí misma. ¡Qué espectáculo el de un alma que comprende la necesidad del desapego de las riquezas y que no quiere desprenderse de ellas y que vuelve luego a la oración para descubrir y rehusar cumplir nuevas obligaciones...!" (584).

4 El corazón de la oración: la fe

Siendo la vida religiosa, a los ojos del padre Chaminade una práctica continua de fe (EF I, 197); el espíritu del Instituto un espíritu de fe (ibíd 204); el religioso, "un hombre que creyendo en Dios en Jesucristo y en la vida futura ha decidido no hacer más que actos que sean una consecuencia directa e inmediata de su fe", ¿cómo extrañarse de que sitúe la oración con preferencia en el campo de la fe, como un ejercicio eminente de fe?

Ve la oración como "un ejercicio de fe, empezado, continuado y concluido totalmente a la luz de la fe" (R. HALTER). Chaminade no agota este asunto. La fe -repite- es fundamento, principio objeto instrumento y fin de la oración. Porque el fin de la oración es también fortificar la fe de la que ella se alimenta. No cesa de meditar estas palabras de San Juan Clímaco: "La luz de la fe es el ala de la oración, sin la cual el alma no podría elevarse de la tierra ni subir al cielo si le falta aquélla" (695).

Sabemos la veneración que Chaminade tiene por la doctrina del Concilio de Trento: "La fe, por tanto, de toda oración". Entonces, la mejor oración es la que nos arraiga más profundamente en la fe. "Cuanto más se extienden las raíces más vigoroso es el árbol" (261).

En dos momentos la *Regla* de la Compañía recuerda estas ideas del Fundador. La oración es allí definida como "ejercicio" y "alimento" de la fe (arts 48 y 58).

En la oración así concebida, el alma hace a Dios "el mayor sacrificio de su razón por la fe" (537). Puesto que no recurre, o muy poco, a las luces naturales, se evitará totalmente considerar ineptos para la oración "el hombre de pueblo" o al "pobre religioso lego". Por el contrario, convendrá no solamente admitirlos, sino invitarlos a la oración por poco introducidos que estén en los preámbulos de la fe (524-525). Sería gran equivocación creer que la instrucción es una condición indispensable para la oración. Puede no ser inútil, pero no se debe considerar como algo previamente necesario, a menos que se conciba la oración, equivocadamente, como "un estudio más o menos árido en el que la inteligencia y el juicio tienen más parte que la fe y el corazón", "en el que se exponen en la presencia de Dios las más bellas consideraciones". Y Chaminade pone en guardia a los espíritus instruidos contra su posible tentación la de hablar demasiado delante de Dios cuando, sobre todo se debería escuchar al Espíritu Santo.

Al mismo tiempo que la fe es el camino auténtico de la oración, es "el medio más fácil" para hacerla bien (240) y "la manera más sencilla para meditar" (245).

4.1 *La fe, principio de solidez* La fe es, sobre todo, "la más útil de todas las virtudes". "En ella nada de ilusión ni de amor propio, porque todo pasa entre Dios y el alma". Sirve de guía y es un "guía infalible" (243), que "nos protege de las astucias del espíritu maligno" (246). La verdad de Dios, para quien la acoge con sencillez de corazón, penetra los repliegues del alma, disipa las falsas apariencias y toda clase de sombras. Nos hace pasar *de las tinieblas a la admirable luz del Reino* (1Pe 2,9).

Contemplación de Dios y su misterio, la oración de fe supone, por esta razón, salir de uno mismo. Aparta al que ora de la consideración de sus problemas de sus éxitos, de sus fracasos. Volviendo la mirada hacia EL QUE ES, el ejercicio de la fe nos hace ser objetivos, al precio del desprendimiento de nosotros mismos, del cual no hay que cesar de pedir la gracia porque es única y de primera clase.

La oración chaminadiana se hace sobre un asunto dado: verdad del Credo, misterio de Cristo, palabra de la Escritura..., y no sobre el estado del alma en ese momento. En el centro, Dios y no yo. "Lo que cuenta, no es, pues mi estado interior sino el asunto al que se somete... Dios vale por sí mismo; no depende de mí ni de mi

indignidad que Dios sea o no sea el Padre todo poderoso...” (N. LE MIRE, *Premiers pas dans l’oraison*).

El recurso a la fe aparece, de hecho, como un factor decisivo de madurez espiritual. “Lo que resalta es la certeza más allá de los sentidos, que se tiene delante de Dios, que nos ve, que nos ama... No se llega a Dios en la oración por la euforia interior que uno pueda sentir” (A. BOULET, *ibídem*).

La fe actúa, pues, en la oración como un principio de solidez, en el que Chaminade quiere procurar el bien de todos los que buscan “adorar en espíritu y en verdad” (Jn 4-23).

“¿Quién no ve -añade- que la oración que no tiene a la fe por objeto, por medio, por principio, es una falsa oración?” “Todo bien, en el que la fe no es el principio, no es sólido ni real” (261). ¿Cómo explicar tantas mediocridades fracasos, abandonos? “Si hay religiosos que al cabo de diez años de profesión hacen la oración tan mal como el primer día, es que nunca han orado con fe” (308).

En definitiva, se trata de aprender a ver con la mirada de Dios. *En Oración de fe y de presencia de Dios*, el Fundador manifiesta su asombro ante el misterio de esta comunión de miras que resulta de la práctica fiel de la oración de fe: “La fe nos pone en comunicación con el mismo Dios; nuestro espíritu con su espíritu, nuestro corazón con su corazón, las luces de su Espíritu pasan al nuestro; no vemos los objetos más que como Dios los ve; juzgamos como juzga el mismo Dios; poco a poco, todos nuestros prejuicios se disipan, llegamos a ser sabios con la misma ciencia de Dios... La fe hace pasar a nuestra alma por una abundante participación, los atributos de la divinidad y los sentimientos del corazón de Jesucristo...” (377).

La aplicación y la perseverancia en la oración se ven así recompensadas muy por encima de los esfuerzos realizados. Entonces pregunta San Agustín: “¿Queréis saber en qué debéis emplear todos los cuidados y los trabajos de vuestra vida? En sanar el ojo de vuestra alma, que es la fe” (701).

La fe del corazón Hay que recordar que la fe que se ejercita en la oración es, como siempre en Chaminade, la “fe del corazón”, aquella que a la adhesión del espíritu junta el impulso del corazón que acoge, saborea y abraza la verdad. No se puede creer sin “estar satisfecho de la verdad como Dios está contento de sí mismo”, sin entregarse a ella para una mayor pureza de corazón. No se puede contemplar a Dios sin alegrarse de que Dios es Dios. “Así el pueblo

de Israel manifestaba una gran complacencia por haber conocido no solamente que Dios es Dios, sino que era SU DIOS" (CHAMINADE, *Notas sobre el amor de Dios*, 1843).

"La fe del corazón es entonces "aplicación intensa" de la fe a la caridad, paso incesante del conocimiento al amor... La fe del corazón, poco a poco, nos ilumina y nos une enteramente a nuestro Dios" (T. KOEHLER, *Método de oración sobre el Credo*, 1963, pág 123). Con el mismo movimiento que ilumina el espíritu la fe arrastra el corazón y la persona entera, penetrada hasta en su más íntima interioridad. ¿Se puede concebir de otra forma la fe de María, "primera entre los que creen en Jesucristo", "ejemplo de fe y de disponibilidad al Señor"? *(Regla,* arts 7 y 8). ¿No es *en su corazón* donde guardaba fielmente los misterios de la infancia de Jesús? (Lc 2-51).

4.2 *Inagotable símbolo* En conclusión, es siempre el asunto revelado el que proporcionará la materia de la oración, puesto que la oración tiene a la fe por principio y por objeto: si se busca en otra parte la oración correría el riesgo de descarriarse y hasta viciarse.

"Pero ¿dónde está la fe sino en el Credo?" Siendo los mejores asuntos de oración los que nos llevan a contemplar a Dios, a entrar en su misterio, en su designio de amor, el Símbolo de los Apóstoles se presenta como la materia por excelencia de la oración de fe. Era lógico que Chaminade privilegiara esa meditación hasta el punto de presentarla como el más perfecto medio de llegar al conocimiento de Dios y de sí mismo.

Sabemos que su *Método de Oración sobre el Credo* nos ha llegado en un estado de acabamiento que contrasta con las lagunas o poca organización en otros muchos escritos. "Cristalización de todo el pensamiento chaminadiano sobre la oración" (HALTER), este pequeño tratado no se resume: no entrega su riqueza sino a su lectura y a su estudio. En él se ve al autor en pleno dominio de su asunto y penetrado de la bondad y de la inmensidad de perspectivas que revela el *Credo,* en el que cada palabra es rayo de luz y semilla de vida.

Chaminade celebra las ventajas de esta forma original de oración. El Símbolo, explica, es de una tal riqueza que ofrece "en qué ocupar toda la vida humana qué digo toda la eternidad..." (548). "El espíritu y el corazón encontrarán en él infaliblemente qué escoger" (553). Disponiendo de una materia abundante, la atención

se fijará con mayor facilidad. El método es accesible a todos. No desanimará a los sencillos ni a los principiantes: "No hacen falta grandes esfuerzos de voluntad para mantenerse atento un minuto o dos al menos sobre cada artículo del Símbolo" (550). Los espíritus más avanzados encontrarán en él materia para descubrir siempre nuevas riquezas en el plan divino.

Además, "una de las grandes ventajas de este método es que hace meditar todo el misterio de Dios toda la Revelación e impide totalmente limitarnos a vistas fragmentadas de la Verdad revelada. Este asunto, siempre el mismo, está sin embargo en continua renovación" (BOULET).

El principio clave de la oración sobre el Símbolo es, en efecto el de la impregnación. "Hacer oración supone, como para el paseo en un parque, que sepamos volver a lo que ya nos ha ocupado y enriquecido" (LE MIRE). Chaminade insiste muy fuertemente sobre la meditación cotidiana del *Credo* para que la fe, lentamente llegue a ser como una segunda naturaleza para sus religiosos.

Ni que decir tiene que, durante el ejercicio, todo artículo del Símbolo se enlazará con los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, que sean propios para alimentar e ilustrar la meditación. Esta ganará en anchura y en profundidad. Y lo que Chaminade propone para el Símbolo de los Apóstoles puede muy bien, por transposición, aplicarse a otras grandes expresiones de la fe, como las Plegarias eucarísticas, sobre todo la Plegaria IV.

5 Ninguna oración sin María

En *Marialis cultus* (1974), carta sobre el culto mariano reavivado por el Vaticano II, Pablo VI proclama a María "modelo de toda la Iglesia" en el ejercicio de la oración, especialmente litúrgica, y "maestra de vida espiritual para cada uno de los cristianos" (21).

El la presenta a la imitación de los creyentes en su calidad de *Virgo orans* (18). Virgen orante es cuando proclama su fe, su humildad, su esperanza en el *Magníficat,* que ha llegado a ser la oración de toda la Iglesia y de todos los tiempos; cuando en Caná "manifiesta a su Hijo una necesidad temporal, suplicándole con delicadeza"; cuando en el Cenáculo une su oración a la de la Iglesia naciente, como no cesa de unirla a la de la Iglesia en el tiempo,

porque "elevada al cielo, no ha renunciado a su misión de intercesión".

Por todos estos títulos, María es un guía y un modelo innegable de escucha atenta y silenciosa de adoración de docilidad al Espíritu, de acción de gracias y de ofrecimiento de sí. Ella nos ofrece el modelo perfecto de toda oración. Por eso San Ambrosio deseaba que en cada fiel estuviese presente el alma de María para glorificar a Dios y podemos añadir, para implorar socorro y misericordia, fidelidad y fuerza en el servicio apostólico...

Si Chaminade no concibe la oración sin la participación de María, es que María es escuela de oración por su sola presencia. Tiene, pues, su puesto en toda oración, y "es una triste oración aquella en la que no se deja entrar a la Santísima Virgen" (EF I, 132). Tenerla apartada es carencia grave que hay que remediar.

5.1 *La fe de María y la nuestra* Proclamada "dichosa por haber creído" (Lc 1-45), "dichosa por escuchar y guardar la palabra de Dios" (Lc 11- 28), María es considerada por el Fundador como la que tiene la misión de formarnos en la oración de fe. Porque María, como nosotros, ha caminado en la fe, "ella vivía su fe como nosotros" (Teresa de Lisieux) bajo la prueba del tiempo de las contradicciones, de los lentos y oscuros comienzos. Si la encontramos en el Calvario, no la encontramos en el Tabor. Hija perfecta de Abrahán, el padre de los creyentes, imita y supera a su antepasado en la fe. Si Jesús se emocionó de admiración ante la fe del centurión, de la cananea, ¡qué satisfacción y qué alegría le produciría la fe de su Madre! ¿Cómo, entonces, no ha de ser para nosotros fuente de fortaleza en la fe y de coherencia interior según la fe?

En su compañía, pues, nos detendremos en cada artículo del Símbolo, ante cada misterio de la salvación sabiendo que Dios no nos llama en primer lugar a comprender sino a entregarnos de buena voluntad a sus luces y a sus propuestas en la obediencia de la fe.

Y cuando meditamos el Evangelio, que sea siempre a la luz de esta consigna de María, colocada como un faro al comienzo del relato: *"Haced lo que Él os diga"* (Jn 2-5). Desde Caná y ya siempre en la Iglesia, María orienta los espíritus y los corazones hacia Jesús, Luz del mundo. Lo que nos pide hacer, ha sido la primera en hacerlo, habiendo sometido a la Palabra de Dios todas las fibras de

su ser y todos los instantes de su vida: *"Que me suceda según tu palabra"* (Lc 2-38). La invitación que Ella lanza en Caná y que repite cada día a cada bautizado, es reflejo del testimonio de su propia fidelidad. Exige el silencio interior, porque, para "hacer" la Palabra, conviene escucharla primero. Y "Dios habla al corazón de los que se callan para escucharle" (CHAMINADE).

5.2 *María, Mediadora y Madre* En la escuela del padre Chaminade, María es más que un guía apropiado para arrastrar con su solo resplandor, en el camino de la oración de fe. María es nuestra Madre y Mediadora. Si es así, no se puede tener éxito en la oración sino en unión con Ella.

"La unión con María es, pues, una disposición indispensable en la oración" (579).

"Y nosotros, miembros de una Compañía que se gloría en pertenecerle de una manera muy especial", ¿seríamos tan ciegos "tan ingratos", para ignorarla a la hora de la oración? La enseñanza del Fundador fruto de su experiencia en las cosas del Espíritu, es sobre este punto tan importante, una gracia que tenemos misión de hacer fructificar y transmitir: es para nosotros y para la Iglesia "el verdadero secreto para acertar en nuestros trabajos" y particularmente en la práctica de la oración.

"Si nadie conoce al Padre más que el Hijo y aquellos a quienes el Hijo lo ha revelado de la misma manera nadie conoce al Hijo más que la Madre y la Iglesia a la cual Ella lo ha revelado. Unámonos, pues, a María en la oración y pidámosle nos haga conocer al Hijo Ella que lo ha conocido tan perfectamente... ¿Qué misterio hay en la vida del Salvador en el que María se extraña? Pero si la Madre está donde está el Hijo, ¿cómo podría yo ser tan ciego para no verla?" (578).

Aunque Chaminade insiste sobre la unión con María antes incluso de hablar de la unión con Cristo, que es su fundamento, el fin es tender, por la mediación de María a la plena conformidad con Jesucristo. Pero es "en el seno de la ternura maternal de María" donde el bautizado llega a ser semejante a Jesucristo por la acción del Espíritu. Así, se dice del discípulo como del Maestro: *natus est ex Maria Virgine.* Porque ¿cómo unirnos y conformarnos con Jesús, sin comenzar por llegar a ser con Él hijos de María? ¿Podemos encontrar un Cristo que no lo sea, o llegar a ser semejantes a Él fuera de ese *estado mariano* para emplear la expresión querida de

Bérulle? Además, el secreto de una perfecta conformidad con el Hijo de Dios, ¿no está en comenzar de esta manera: por la fe adherirse al *fíat* de María, a su aceptación que nos lleva al encuentro con el Verbo, que asume nuestra naturaleza para ser nuestra Vida, siéndolo primero de su Madre"? (KOEHLER).

Apóstol de María, apóstol de la oración, tal es el padre Chaminade, y esto no es una doble faceta, sino el principio de su unidad interior y de su acción. Toda su vida ha luchado con igual fuerza e igual poder de persuasión en favor de la vida de oración y por la consagración apostólica a María. No es casual, evidentemente, que "el espíritu de oración y la devoción mariana lleguen a compenetrarse íntimamente en su pensamiento" (HALTER) y en todos sus proyectos apostólicos.

A los religiosos de María, cuya virtud característica debe ser, sin posible separación, el espíritu de oración y la devoción a la Santísima Virgen, no podía dejarles mejor consigna que la escogida para ellos en su corazón de hijo de María, iluminado por las luces de la oración: *Haced todo lo que Él os diga.*

6 Dimensión apostólica de la oración

Es de interés vital para los institutos de vida apostólica "no dejar caer jamás la actividad del religioso o de la religiosa de su nivel eclesial hacia una simple práctica horizontal y temporal" (*Dimensión contemplativa de la Vida religiosa*, 14).

Al leer esta recomendación reciente de la Iglesia, todo marianista recuerda la tristeza del Fundador lamentándose del religioso que, de la altura de su vocación, caiga "al rango degradado de industrial de la enseñanza", ocasionando perjuicio a sí mismo y no menos al instituto, a la comunidad cristiana y al mundo en el que tenía la misión de ser signo y testimonio.

Hay momentos en los que podemos ser tentados de abandonar la oración, pensando equivocadamente haber agotado nuestro esfuerzo. Nos es indispensable redescubrir entonces que es una de las formas importantes y necesarias del servicio apostólico en unión con María. Dice nuestra Regla: "María, Madre de la Iglesia... es nuestra inspiración y nuestro modelo. En unión con Ella y en su nombre, damos testimonio de la Palabra de Dios. En nuestro trabajo apostólico nos esforzamos por crecer en sus virtudes: la fe

que asume riesgos, la docilidad al Espíritu y la delicadeza humana abierta a toda necesidad" (art 65) y "estamos comprometidos en la multiplicación de los cristianos: formamos personas y comunidades en una fe viva, que se expresa en un servicio que responda a las necesidades de los tiempos..." (art 63).

Este resultado, imposible con las solas fuerzas humanas, no se alcanza sino por la gracia. Y el canal de la gracia es la oración. Debemos ser "capaces de transformar todo encuentro con los hombres en una invitación a la comunión con Dios" (JUAN PABLO II). Dispensarnos de la oración sería privar a los hombres de una gracia que Dios les quiere conceder por nosotros.

"Cuando vuestra vocación os destina a diversas tareas al servicio de los hombres -vida pastoral, misión, enseñanza, obras de caridad etc., ¿no es verdad que las hará fecundas en primer lugar la intensidad de vuestra adhesión al Señor, en la medida misma de esta unión en vuestro interior?" (ET, n 10).

La oración presenta una dimensión apostólica verdadera. Se ha dicho incluso que es un "problema político", en el sentido de que no es indiferente a la sociedad que sus conductores cuenten o no cuenten con Dios.

En su *Circular n 7*, el padre SALAVERRI invita a la Compañía de María a proveerse de este "suplemento de espíritu" del que tiene necesidad, comprometiéndose con nuevos bríos a lo que el padre Chaminade expresaba con una palabra "muy de su tiempo": el celo. Este celo que él juzgaba inseparable de la oración, hasta el punto de que a veces parece identificarlo con ella (585).

Juan Pablo II extiende esta llamada a todos los religiosos: "Signos indicadores en los caminos del mundo, los religiosos *señalan la dirección hacia Dios.* Por esto, tienen una imperiosa necesidad de oración suplicante... En un mundo en el que la aspiración a la trascendencia está amenazada, son necesarios los que se consagran a la oración, que acogen a los que oran, que dan un suplemento de alma a este mundo, que se entregan cada día a *la hora de Dios"* (6 de noviembre de 1982).

Marcel Coulin SM

Traducción del francés

José A. de Muguerza SM

Meditación (- Acción apostólica, Castidad, Chaminade, Espíritu de fe, Iglesia, Liturgia, María, Oración, Resurrección)

---

[*] Todas las referencias numéricas remiten a CHAMINADE, *Écrits d'Oraison*, Fribourg, 1969. Entre paréntesis se citan la página o páginas de este libro del Fundador.

Misión

Al Sendung • *Fr* Mission • *Ing* Mission • *It* Missione • *Jap* Senkyo

1 Introducción

El término "misión" procede del verbo latino *mittere* (enviar). De la palabra correlativa griega se deriva "apóstol" y "apostolado". Quizá resulte significativo que el griego vulgar haya usado el término "apóstol" para referirse ante todo a grupos de soldados o diplomáticos. Pero en el uso del Nuevo Testamento este conjunto de palabras significa la llamada de Dios a una persona para anunciar el plan divino revelado en Jesús. A la base de la experiencia de la misión cristiana está la convicción de que Jesús es el Hijo de Dios enviado por el Padre con la tarea de atraer a todos los hombres a la unión con Él y con el padre por la fuerza de su amor.

El venerable Guillermo José Chaminade utilizó generalmente la palabra *misión* para inspirar y motivar a sus discípulos, especialmente para liberar sus espíritus de las limitaciones que los temores humanos imponen sobre el modo de ver las cosas. Normalmente, cuando el padre Chaminade usaba el término "misión", quería decir algo más que el mero hecho de comunicar una idea abstracta. Deseaba hacer partícipes a sus discípulos del sentido de urgencia que él mismo sentía como respuesta al impulso misionero que dominaba su vida. Al definir a los marianistas como "misioneros de María", no sólo pretendía describirles, sino además motivarles.

2 Primeras influencias recibidas por el padre Chaminade

Las investigaciones realizadas por Verrier[1], Pierrel[2] y otros autores[3] muestran cómo el padre Chaminade comenzó a formarse su noción sobre la misión durante los veinte años (1771-1791) que estuvo en contacto con el seminario menor de Mussidan, ya fuera como estudiante o como profesor. El colegio de Mussidan estaba fundamentado en el marco de las nociones de misión características

de la Iglesia postridentina -nociones ejemplificadas por los jesuitas y por los patronos del colegio, San Carlos Borromeo y San Vicente de Paúl-. Confiando profundamente en la capacidad de la Santa Sede para tomar la iniciativa en la contrarreforma, La Iglesia postridentina concedió un significado y estímulo especiales a los grupos misioneros que se pusieran con todas sus fuerzas a disposición de la Santa Sede en el movimiento de la Reformen Tales grupos fueron particularmente apoyados en Francia, donde el Galicanismo y el Jansenismo se resistían a la primacía operacional de Roma.

Los seminarios fueron vistos como los fundamentos para lograr los objetivos de la contrarreforma. Ya en el pensamiento vicentiano del siglo XVII encontramos una frase que más tarde haría suya el padre Chaminade: un superior del seminario de Saint-Lazare describió el seminario como una "misión perpetua" que sería útil a los seminaristas para que así produjeran frutos en sus misiones posteriores, tanto en las ciudades como en el campo[4].

Además, para encarnar esta tradición postridentina el colegio de Mussidan buscó asimismo responder a una necesidad particular de la Iglesia de Francia: contrarrestar el pensamiento naciente de la Ilustración, especialmente el de Voltaire, Diderot y los enciclopedistas. Los fundadores del colegio se dieron cuenta que la juventud de mitad del siglo XVIII estaba siendo corrompida, intelectual y moralmente por esta corriente, y el colegio quiso oponerse explícitamente a ella. La educación recibida por el padre Chaminade en Mussidan le ayudó a formarse en algunas actitudes vitales entre ellas una mayor unión con Roma como vía de reforma y de renovación de la Iglesia en oposición a las fuertes corrientes del Galicanismo y Jansenismo que surgieron en todos los aspectos de la vida francesa; y una oposición al secularismo enseñado por los pensadores de la Ilustración.

Al comienzo de los años de 1780, Guillermo José continuó los cursos superiores de sus estudios sacerdotales, primero en Burdeos y luego en París[5]. En Burdeos experimentó primero la capacidad dinámica y apostólica de un gran movimiento juvenil urbano, a través de s conexión con el padre Noël Lacroix, cuyo apostolado con los estudiantes en cierto sentido continuaba el trabajo de los movimientos apostólicos de los jesuitas en Burdeos que habían sido suprimidos con la Compañía de Jesús en 1773. Como seminarista en Burdeos el padre Chaminade pudo agradecer al padre Lacroix la

experiencia viva de ver cómo una comunidad cristiana podía ser un poderoso instrumento de apostolado. Más tarde, durante la revolución cuando él mismo se vio comprometido en el ministerio sacerdotal clandestino encontró que la juventud formada en estos grupos fueron unos colaboradores claves.

Un elemento decisivo en la doctrina del padre Chaminade sobre la misión fue la influencia de la escuela francesa de espiritualidad, especialmente a través del pensamiento de Jean-Jacques Olier. Este pensamiento penetró realmente en la atmósfera de la educación teológica del padre Chaminade, especialmente en París. De esta escuela francesa el padre Chaminade interiorizó la convicción de que el objetivo de la vida humana es la conformidad con Cristo y "sus misterios". Para dicha escuela francesa la expresión "misterios de Cristo" hacía referencia a modelos de actitudes, disposiciones internas y experiencias a los que Cristo quiere atraer a todos los cristianos. El espíritu de Cristo que se nos da en el bautismo hace que nosotros podamos vivir los acontecimientos de nuestras vidas según el mismo espíritu con que Él los vivió. De esta manera, viviendo unidos en "un espíritu con el Señor" se alcanza la meta de la vida, la conformidad con Cristo[6]. La reflexión personal del padre Chaminade le condujo finalmente a ver este modelo plenamente ejemplificado en la vida de la Madre de Jesús. Todo lo que sabemos de los estudios teológicos del padre Chaminade en los años de 1780 es que se vio influenciado por la doctrina espiritual de Olier y de la escuela francesa, y que él hizo más tarde de esta doctrina la base de su propia enseñanza sobre la misión de María.

En el momento de su ordenación, el padre Chaminade tenía datos esenciales, experienciales y doctrinales sobre los que él fundamentaría más tarde su concepto de misión y del papel de María en la misión apostólica.

3 Primeras experiencias de su ministerio

3.1 *Primeros años* Las experiencias de los primeros quince años del ministerio sacerdotal del padre Chaminade consolidaron y sintetizaron las orientaciones que ya hemos visto en su educación. En Mussidan tuvo la oportunidad de experimentar el valor misionero de un proyecto educativo basado en un fuerte sentido eclesial y en el potencial que una escuela como tal tenía para ser "una misión

permanente" en la construcción de la vida de la Iglesia. Siendo profesor en Mussidan aumentó en él la convicción de que María, tenía una misión en el plan de Dios. Como respuesta a la indiferencia religiosa y a la hostilidad de la Ilustración, los sacerdotes rectores del colegio recalcaron, durante los años de 1780, la conexión entre la devoción a María y el propósito misionero del Colegio. La comunidad de Mussidan fue una de las que levantó el estandarte de María Inmaculada. Afirmar la devoción a María significaba confirmar su fe en la revelación, su lealtad a la Santa Sede y su confianza en la victoria final de María. La capilla fue dedicada a la Inmaculada Concepción y una pintura de María Inmaculada adornaba el techo de la sala de reuniones. Diariamente recitaban el rosario, *el Oficio parvo de la Inmaculada Concepción* y un acto de consagración a María donde decían: "Queremos defender a la Inmaculada Concepción contra los ataques de la herejía y los ultrajes de los no creyentes. Estos actos de devoción, a María iban acompañados de conferencias y diálogos sobre el papel de María en el plan divino. El 19 de junio de 1790, al cobrar mayor fuerza la revolución, la comunidad de Mussidan introdujo un voto de consagración para honrar a María en su Inmaculada Concepción[7]. Ejerciendo su ministerio en Burdeos durante la revolución, el padre Chaminade se reafirmó en su valoración acerca del pobre estado en que se encontraba la religión en Francia, y de los efectos desastrosos de las ideas de los enciclopedistas de la Ilustración con su hostilidad o indiferencia hacia la religión; Con esta experiencia fue también capaz de darse cuenta de la necesidad de cambiar estructuras y del papel importante del laicado en una situación donde el clero se encontraba proscrito. El pasaje siguiente, extraído de *Reglas para el ejercicio del ministerio sagrado,* se encuentra con una nota familiar para todo marianista: "Los laicos representan en la Iglesia un recurso infinitamente precioso para extender la enseñanza. Siempre, y especialmente en tiempos de persecución la Iglesia se vale de su servicio para su propio provecho. Por ello los ministros busquen cuidadosamente entre los creyentes que les rodean a aquellos que, firmes en su fe, llenos de celo y con buena instrucción, desearían de verdad compartir así su propio cuidado por la salvación de las almas"[8].

Al intensificarse la revolución el padre Chaminade se dedicó sobre todo a aquellos jóvenes cuya fe y entusiasmo habían sido probadas templadas e intensificadas por la persecución. Les llamó entonces y les llamaría más tarde para compartir de diferentes

maneras la misión trascendental de la fraternidad de Burdeos después de la Revolución.

Su experiencia de la Revolución le convenció de que el eje sobre el cual había girado la reforma de las estructuras eclesiásticas según el modelo de Trento ya no era el adecuado, dado que dichas estructuras eclesiales parecían haber sido barridas por la Revolución. De su experiencia de la Revolución parecía haber aprendido que los apóstoles laicos iba a desarrollar un papel cada vez más importante en la misión de la Iglesia. Los grupos surgidos después de la revolución deberían ser formados según el modelo de la Iglesia primitiva y que funcionaron en un medio hostil. Para el estado secular al que él se había enfrentado, la revolución sería en el mejor de los casos indiferente hacia la religión y en el peor, despectiva y hostil hacia ella. Con intuición profética el padre Chaminade vislumbró que solamente un nuevo tipo de comunidad de misión podría hacer frente efectivamente a este nuevo reto.

3.2 *El exilio y la síntesis* Con estas experiencias y convicciones -y teniendo una edad en la que la mayor parte de la gente alcanza la cumbre de su carrera y de su poder creativo- el padre Chaminade se exilió en Zaragoza y allí vivió un período de incertidumbre, reflexión y afianzamiento. Cualquiera que fuera la naturaleza exacta de las experiencias espirituales del padre Chaminade en Zaragoza, sabemos que todas las influencias pormenorizadas hasta ahora convergieron durante aquellos años en una concepción coherente de la misión que se le quedó fuertemente grabada para el resto de su vida. De acuerdo con esta idea de la misión, se consideró a él mismo y a sus seguidores como "misioneros de María", una comunidad de personas movidas por un empuje misionero, tratando de rescatar a Francia de la indiferencia religiosa y de la hostilidad, para reanimar el fervor cristiano en grandes masas de gente. Había comprobado que los grupos de jóvenes de su tiempo se veían enfrentados a "un torrente de maldad"; a situaciones de error de tan gran fuerza mismo y a sus discípulos como servidores bajo el estandarte de María en las grandes querellas religiosas de su tiempo. Este concepto de misión no se centró tanto en los individuos aislados como en el entusiasmo y la influencia atrayente de comunidades de fe. Concedió un papel fundamental a la creación de comunidades cristianas, lo que hoy llamamos *Familia de María*.

Ya que la forma de actuar de María podía aplicarse a todo trabajo apostólico (*Haced lo que Él os diga*), se entendió que esta misión encerraba una verdadera universalidad.

3.3 *Realización de la misión* Al regresar de Zaragoza, el padre Chaminade solicitó inmediatamente a la Santa Sede el título de *Misionero Apostólico,* el único nombramiento eclesiástico que pidió en su vida. Él comprendía este título como una autorización para dedicarse a una misión de conjunto creando comunidades de laicos a niveles supradiocesanos[9].

A medida que el tiempo avanzaba el padre Chaminade fundó muchos grupos con esta misma idea misionera: fraternidades en muchos lugares el Estado comunidades religiosas, las Ordenes Tercera Regular y Secular. Creyó que todas estas fundaciones correspondían al único "designio de Dios" y en el que Dios le había otorgado a él un papel. Intuyó como principio unificador de esta misión el de una alianza con María para llevar a cabo su misión en el mundo contemporáneo. Fue flexible al seguir "las indicaciones de la Providencia" en cada caso; pero durante los cincuenta años restantes de su vida después del retorno de Zaragoza, nunca se desvió de este principio misionero coherente.

El padre Chaminade se refería constantemente a este "proyecto inspirado" para intentar justificar su obra ante las autoridades o para motivar a sus discípulos. Por ejemplo, él lo presenta en sus cartas y conversaciones al invitar a Adela de Trenquellèon a fundar las Hijas de María[10], al responder al deseo del joven Lalanne que busca un nuevo estilo de vocación religiosa[11] y al escribir a la Santa Sede en 1819 para pedir favores especiales para las Fraternidades[12]. Él articula vigorosamente este "proyecto inspirado" en su famosa carta de 24 de agosto de 1839 a los predicadores de ejercicios: "Somos de manera especial los auxiliares y los misioneros de la Bienaventurada Virgen María en la gran tarea de la reforma de las costumbres y en la conservación y propagación de la fe... Ella nos comunica su celo y el sentido de acción inspirado por su caridad casi infinita".

Quizá la presentación más de conjunto de este sencillo "plan inspirado" se encuentra en una carta escrita en 1838 al solicitar de la Santa Sede la aprobación de las congregaciones religiosas que había fundado. Describiendo retrospectivamente las líneas principales que él había tomado para realizar su misión vincula la

petición de *Misionero Apostólico*, solicitado casi cuarenta años antes con una inspiración divina y escribe: "El cielo me inspiró solicitar de la Santa Sede cartas credenciales de misionero apostólico para establecer un poderoso baluarte contra las fuerzas del mal, y para reavivar y volver a encender por todas partes la antorcha de la fe" (16 de septiembre de 1838). Continúa luego describiendo cómo la Familia de María alcanzará este objetivo y cuál será el papel esencial de las comunidades religiosas en la vida de dicha Familia. Esta carta constituye, en su totalidad, la clave para comprender la síntesis coherente de la misión que guiaba a todas las fundaciones del padre Chaminade.

4 la misión marianista después de la muerte del Fundador

Durante la primera generación que siguió a la muerte del padre Chaminade la Compañía de María continuó el modelo, por otra parte evidente de los últimos años del Fundador el de extender su trabajo a las escuelas comunales en muchas partes de Francia[13]. Este fue un modelo dinámico en crecimiento constante, incluso si constituía tan sólo una expresión limitada de la visión fundacional. El padre Chaminade y sus primeros discípulos concibieron su misión como una "lucha contra los propagandistas de nuestro tiempo... por el dominio de las escuelas" (carta de 16 de septiembre de 1838), por la victoria de la Iglesia en el terreno de las ideas y de la formación de la juventud. Este trabajo puso a los marianistas, inicialmente en contacto con un amplio espectro de la población. Una expansión de corto alcance tuvo lugar más allá de los límites de Francia, aunque se llevaron a cabo fundaciones con un pequeño número de marianistas de lengua francesa en Suiza, de lengua alemana en Austria (téngase en cuenta que la mayor parte de los hermanos del noroeste de Francia eran bilingües) y en Estados Unidos (contando también y principalmente con un grupo de hermanos de lengua alemana).

Con la promulgación de leyes educativas anticlericales en los años de 1870 en Alsacia y de 1880 en Francia, fue cuando la Compañía de María comenzó a modificar su postura inicial. Dado que las escuelas privadas representaban un campo abierto para el apostolado educativo católico para las órdenes religiosas la Compañía de María fundó un gran número de estas escuelas

sirviendo así a un numeroso grupo de católicos, particularmente en Francia. Hubo una gran demanda de este tipo de servicio y así el apostolado educativo continuó creciendo como expresión de un compromiso de principios y como oposición a la indiferencia y hostilidad religiosas.

Bajo el mandato del padre Simler y teniendo éste perspectivas más amplias se crearon una serie de fundaciones fuera de Francia. Estas fueron: España, Italia, Japón, norte de África, Méjico, Canadá y otras partes. El rápido crecimiento de la Compañía de María en Estados Unidos fue exactamente análogo a la situación primitiva en Europa, donde sé establecieron muchas escuelas primarias para servir a la clase trabajadora.

Incluso cuando tuvo lugar la expulsión total de los religiosos de Francia en 1903, la Compañía de María siguió concentrando la mayoría de sus fuerzas dentro de Francia, con un funcionamiento clandestino no del todo legal o situándose en las fronteras cercanas a Francia, como Bélgica, Suiza y España. Las fundaciones crecieron lentamente en estos países hasta igualar y finalmente sobrepasar a las de Francia (después de la Segunda Guerra Mundial).

Al prosperar y enriquecerse la comunidad de católicos de Estados Unidos, fue entonces cuando la Compañía de María comenzó a deslizarse en dicho país, y de forma clara, hacia la educación secundaria y al trabajo con un público mejor situado económicamente.

5 Retos en la misión marianista después del Vaticano II

Estos esquemas básicos no se modificaron significativamente hasta después del Concilio Vaticano II y con el consiguiente énfasis surgido desde dentro de la Iglesia por el desarrollo de la vida eclesial en el Tercer Mundo, una expansión misionera, una diversificación de los ministerios y una profundización del papel del laico.

En los trabajos realizados por los capítulos marianistas y otras comisiones a partir del Vaticano II, han comenzado a destacarse una diversidad de mentalidades y experiencias relativas a la misión. Nuestra historia dinámica, con todas sus fuerzas y limitaciones, presenta hoy día a los marianistas una serie de retos referentes a la

misión. Están en juego cuestiones que se plantean a todo aquel que se tome en serio los retos de la misión actual de la Iglesia. Estos retos han sido bien definidos en los Capítulos generales de 1971 (documento 7) y de 1976 (*Llamada a un nuevo período de evangelización*), así como el trabajo de preparación de la Regla de Vida aprobada por la Santa Sede en 1983 (capítulo 5, libros I y II).

Entre los retos más importantes tenemos: 1) acentuar el principio esencialmente religioso de nuestro trabajo; 2) trabajar creativamente contando con un número menor de marianistas; 3) salir del etnocentrismo hacia una visión más amplia de Iglesia; 4) abandonar el sentido de la propiedad para ir a una plena colaboración con el laico; 5) señalar las prioridades de nuestra acción apostólica; 6) salir de una asistencia *de facto* a los ricos para ir hacia una identificación más real con los pobres y trabajar por una evangelización de la clase media en favor de los pobres; 7) integrar el ministerio centrado en la persona con el ministerio centrado en las estructuras sociales; 8) equilibrar las dimensiones profética y de integración del ministerio sacerdotal.

1) La mayor parte de los trabajos realizados por los marianistas se pensaron, ante todo, y por su misma naturaleza, para satisfacer las expectativas seculares de la gente (su deseo de educación, de servicio social, de consejo, etc.) Decir que las expectativas son seculares no significa negar su importancia o incluso su eficacia instrumental en la misión de la Iglesia. Con todo, y debido a la naturaleza secular de las necesidades primarias resulta fácil caer en la sola satisfacción de estas esperanzas y no abarcar más allá de ellas en la predicación del Evangelio. Al principio trabajamos en estas situaciones porque creíamos que eran buenos medios para llevar a cabo el trabajo de la Iglesia, lugares donde podíamos encontrar gente participar en los conflictos humanos claves, fomentar el crecimiento y desarrollo humanos y compartir con ellos la búsqueda del sentido de toda lucha humana en Cristo. Pero el peligro está en que nosotros no podamos llevar nuestro compromiso tan lejos; podemos quedarnos solamente en las tareas fascinantes y absorbentes de satisfacer estas necesidades seculares[14].

2) Dado el declive en número de religiosos marianistas, parece obvio que no podemos continuar haciendo todo lo que hemos estado acostumbrados a hacer. Hasta hace poco tiempo nuestra idea era la de mantener las obras con nuestro propio personal. No

gustaría contar en cada lugar donde trabajamos con tantos marianistas como fuera posible para hacer de dichos lugares una obra apostólica cristiana. Estamos seguros del fuerte impacto que ofrece gran número de religiosos actuales. Hoy día nos resulta imposible continuar con esta política de personal a menos que nos limitemos a unas pocas obras. Unos piden seguir una política de retirada o de reagrupamiento de obras; otros piensan que un nuevo modo de presencia religiosa nos permitirá ejercer una influencia significativa con un menor número de religiosos. El peligro de no adoptar una postura clara puede ser el de dejarse llevar por la inercia hacia un tipo de "personal residual" donde se pierda de vista la finalidad total de la misión eclesial: una situación en la que unos pocos son enviados aquí y allá sin haber centrado de nuevo su propósito y sin haber pensado en las capacidades reales para un ministerio eclesial en cada situación[15].

3) Cuando las fundaciones del padre Chaminade estaban apenas iniciándose, él hablaba de una misión sobre toda Francia, e incluso sobre el mundo entero. A medida que avanza el tiempo el desarrollo de la Familia de María se ha visto asociado con ciertos grupos nacionales y étnicos: primeramente los franceses, más tarde los norteamericanos y los españoles. En menor escala el carisma marianista ha conocido una amplia aceptación y ha sido inculturizado en otros grupos étnicos, tales como los alemanes, italianos, suizos y japoneses. También hoy día el espíritu marianista comienza a ser implantado en el Tercer Mundo. Incluso en sociedades en las que el carisma se ha desarrollado ampliamente existe la tendencia a identificarlo con un limitado grupo de personas (por ejemplo: al principio con los católicos alemanes en Estados Unidos) y la dificultad de relacionarlas con otras minorías étnicas. Estas dificultades son análogas a las de muchas congregaciones religiosas, y a la Iglesia en general. Pero estas mismas dificultades ofrecen a la Familia de María actualmente, como a la misma Iglesia, un reto para salir del etnocentrismo hacia lo que K. Rahner ha definido como una actitud de ser "Iglesia en el mundo"[16].

4) El concepto inicial de misión de fundador subraya la promoción de comunidades de cristianos laicos. Con el tiempo, sin embargo especialmente después de la supresión de las Fraternidades que siguió a la Revolución de 1830, el trabajo de los marianistas se centró cada vez más en una tarea que entonces se vio como una característica casi exclusiva de los religiosos: las obras

educativas católicas. Entonces se pensó en los laicos más como objetos de la misión que como colaboradores en ella. Solamente con la disminución de las vocaciones religiosas y el desarrollo concomitante de ambos tipos de escuelas, como de otras formas de apostolado y a partir del Vaticano II, la colaboración con los laicos se ha convertido una vez más en un tema principal y en un reto para el apostolado marianista. Esta es la razón por la que la Familia de María se ve hoy día ante el reto de revivificar la conciencia de sus raíces laicas y de expresar una vez más el sentido de colaboración del laico, del religioso y del clero que tan evidente fue en sus orígenes[17].

5) En tiempos de cambios radicales de forma de pensar de reducción de religiosos y de envejecimiento de los mismos la pregunta sobre las prioridades es clave., Puesto que es imposible hacer todo lo que desearíamos hacer, ¿cuáles son los puntos clave adecuados para nuestro trabajo apostólico? La Iglesia latinoamericana (Puebla 1979) ha identificado a la juventud y a los pobres como sus prioridades o sus "opciones preferenciales". Los marianistas de América Latina han tratado de orientar activamente su trabajo siguiendo esta línea de prioridades. La mayor parte de los marianistas que trabajan en otros países del Tercer Mundo también se han puesto de acuerdo en ello. Sin embargo, en América del Norte y Europa estas prioridades son más discutibles. En general los marianistas al igual que muchas otras congregaciones religiosas han visto que en el mundo desarrollado el énfasis se debe poner en el desarrollo de una fe adulta. La juventud ha sido el objetivo a cuidar tradicionalmente en estos países quizá ha llegado la hora de centrarse más en la formación permanente del cristiano y en la promoción de un tipo de fe adulta responsable y misionera. Además, la opción por los pobres en el mundo desarrollado es mucho más compleja como veremos a continuación. De cualquier manera, la Compañía de María necesitaba clarificar sus prioridades y opciones preferenciales tanto a nivel internacional como al interior de cada una de las iglesias locales[18].

6) Al principio el sentido de misión del padre Chaminade le urgió a tender la mano a numerosas personas, principalmente a los pobres, y a los sectores menos favorecidos de la sociedad. Cuando trabajaba con los más ricos su propósito era comprometerles constantemente en favor de los pobres e indigentes. Igual empeño caracterizó a la primera generación de sus discípulos. El tiempo y

las circunstancias históricas han llevado inevitablemente a una identificación más cercana con las clases más acomodadas de los países industrializados, donde la mayoría de los católicos practicantes pertenecen a la clase media y acomodada. Muchos sienten que la evangelización de la clase media una evangelización que inevitablemente debería retar las costumbres consumistas y motivar a los cristianos acomodados a asumir mayor responsabilidad hacia el mundo de los pobres debería ser la prioridad principal de estas naciones. Resulta claro que el reto clave actual es el de reconquistar el sentido de misión y solidaridad con los pobres y marginados[19].

7) Otra cuestión crucial concierne a la interiorización personal de valores y a la transformación de la sociedad. Algunos pastores subrayan el ministerio personal, ayudándoles así a hacer frente a crecer y a integrar las realidades que les rodean aspirando a una autoconciencia a una integración de la vida y la experiencia religiosas. Otros se centran más en la transformación de la sociedad, acentuando la preocupación por la justicia social el desarrollo, la liberación y el trabajo con los oprimidos; para éstos hay que prestar menos atención a la psique personal y más a la transformación de estructuras sociales. Ambos puntos de vista son compatibles en teoría, pero de hecho notamos la tensión que se da entre ellas actualmente tanto en la Iglesia como en la Compañía de María.

8) Un punto de reflexión particularmente significativo es el de las relaciones Iglesia-mundo. A partir del Vaticano II la "teología de las realidades terrenas" ha cobrado mucha importancia. Para algunos las relaciones entre la Iglesia y el mundo deberían ser sobre todo, críticas. La denuncia del religioso tendría que ser profética presentando con fuerza el mensaje de Jesucristo y del Evangelio, anunciando la Buena Noticia y denunciando el mal del que dicha Buena Noticia nos salva. Esta postura conduciría a un estilo de vida contracultural a una actitud radical en el servicio a los demás y a un deseo de buena voluntad para tomar parte en los reveses y dificultades. Otros ponen de relieve la acción positiva de Dios en el trabajo en el mundo actual. Para éstos la labor del religioso implica inculcar respeto y amor a la creación un sentido de bondad de las realidades terrenas, aprovechando adecuadamente los grandes progresos de la sociedad humana participando en la toma de decisiones y en la vida internacional y superando aquello que se

juzgue como desfasado en la vida religiosa. Por último, otros piensan que, cualquiera que sea el mundo bueno o malo se necesita la existencia de un pequeño impacto acerca de cómo vivimos nuestra vida religiosa; esta forma comprende la vida religiosa como una sociedad alternativa que dirigiría su vida según normas y dinámica interna propias así se recalcan los elementos esenciales de la vida religiosa, que se juzga incambiable sin importar lo que suceda en el mundo exterior. De nuevo parece obvio que hay mucho de verdad en estos tres accesos a la teología de "las realidades terrenas". Pero también estos diferentes puntos de vista originan actualmente una tensión real.

6 La misión en la Regla de Vida de 1983

6.1 *La formación en la fe* Para responder a estas cuestiones tan significativas, la Regla de Vida presenta una idea central que puede ser la semilla para el desarrollo de nuestra misión como marianistas en años venideros. Esta idea se encierra en la afirmación de que nuestro objetivo en todo tipo de apostolado es la "formación en la fe" (arts 71,5.1). Es importante comprender la expresión "formación en la fe" no como un refugio amplio y grande en el que todo tiene cabida, sino más bien como el centro específico para la misión según el espíritu del padre Chaminade.

Para entender esta idea ayudará el contrastar "formación en la fe" con otras dimensiones de la misión cristiana. "Formación en la fe" no es lo mismo que "primera evangelización". Existen muchas congregaciones religiosas cuya misión primaria es proclamar la Palabra de Dios a la gente que aún no la ha oído o iniciar la vida de la Iglesia allí donde no existe todavía o desarrollar las estructuras de la Iglesia. Ése no es el principal objetivo de la misión marianista. Desde nuestros orígenes y a lo largo de nuestra historia resulta evidente que nuestro objetivo principal ha sido la formación de los católicos pasando de una fe pasiva o un indiferentismo religioso a una fe activa y misionera a un estilo de vida de fe comunitaria.

En segundo lugar, "formación en la fe" contrasta con la *cura animarum,* si por *cura animarum* entendemos administrar los Sacramentos y facilitar oportunidades para expresar su fe a aquellos que ya creen. *Cura animarum* es un aspecto esencial de la vida de la Iglesia que permite a aquellos que ya han enraizado su fe mantenerla y ejercitarla. Pero cuando decimos que el objetivo

marianista es la formación en la fe, estamos diciendo que nuestro propósito es profundizar en la fe y que como distintivo trabajamos con personas que ya tienen fe, que desean vivir su vida cristiana y que nuestro esfuerzo consiste en ayudar a que ese deseo se profundice y se enriquezca, en desarrollarlo en formar apóstoles y en multiplicar cristianos. Este objetivo general de formación en la fe puede ser muy valioso para evaluar nuestro apostolado actual. Él orienta nuestra respuesta a cada uno de los retos más arriba mencionados.

Este énfasis de la formación en la fe nos moverá a buscar trabajos en lugares que sean cauces apropiados para inculcar valores, objetivo cristiano de las instituciones donde trabajamos. En las obras educativas nos llevará a reforzar algunas materias como la educación religiosa la pastoral colegial la dirección y la administración. Naturalmente no buscaremos sólo esto. No llegaremos forzosamente a todas las personas y de la mejor manera, ya sea en colegios o parroquias. Lo que hagamos dependerá de diferentes circunstancias, tales como la forma de ser de nuestros colaboradores laicos del carácter de aquellos que prestemos nuestra atención de nuestros propios dones personales y de nuestra formación. La finalidad es que nuestro objetivo como comunidad marianista deberá ser la formación en la fe y que este objetivo deberá mostrarse evidente a los demás en nuestro impacto como grupo. La misión de la formación en la fe no se realiza automáticamente por más que nosotros hagamos muy bien nuestro trabajo diario.

6.2 *Colaboración con la Iglesia* Otra característica de la *Regla de Vida* de 1983 es el hincapié que hace sobre la actitud de colaboración en el apostolado (cf art 66). Quizá en el pasado no se ha pensado lo suficiente sobre cómo se ha integrado lo que nosotros hemos hecho con la tarea de la Iglesia local, nacional y universal. La *Regla de Vida* pide examinar todo lo que hagamos en relación con la Iglesia local (art 5.3).

Esta orientación nos ayudará a pensar la colocación de los religiosos, el tipo de nuevas obras que emprendamos y las direcciones a seguir allí donde ya estemos establecidos. En particular esta guía nos impulsará a tratar de forma más creativa los retos del apostolado eclesial más arriba expuestos ya que todos estos retos son mucho más apremiantes, cuanto más implicados estemos en la vida eclesial.

6.3 *Acción y ministerio comunitarios* La *Regla de Vida* de 1983 presta mucha atención al aspecto comunitario de nuestro apostolado y de nuestro trabajo pastoral. Afirma que la comunidad misma es "un medio privilegiado para cumplir nuestra misión" (art 67). La Provincia nos llama a cada uno a cumplir nuestra misión en una comunidad específica. "La comunidad es una unidad apostólica que apoya, orienta y evalúa el trabajo de cada religioso" (art 68). Basados en la idea central del Fundador del poder atrayente de una comunidad cristiana, el patrimonio marianista no favorece el apostolado puramente individual, salvo en circunstancias extraordinarias y de forma temporal. Este énfasis es por una parte una limitación y por otra una fuente de vigor en la misión. La Iglesia necesita personas dedicadas -por ejemplo, buenos pioneros que puedan ir y hacer nuevas implantaciones según su estilo. Pero también necesita personas que puedan crear un sentido de comunidad, que puedan dedicarse a las peticiones de un apostolado comunitario. Vivir y trabajar juntos en comunidad es un testimonio reiterando como a menudo decía el padre Fundador, el ejemplo de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén.

La *Regla de Vida* habla de grupos de marianistas trabajando y viviendo juntos, compartiendo desafiando apoyándose y evaluándose mutuamente en su acción apostólica. La comunidad se forma en la fe por la influencia mutua y después se dedica a la formación de otras comunidades de fe.

La *Regla de Vida* de 1983 amplía el concepto tradicional de acción apostólica comunitaria para abarcar la idea de colaboración con seglares (arts 5.5, 5.6). Compartiendo lo cristiano, el sentido eclesial del trabajo con los seglares a nuestro lado deberá ser una de nuestras primeras preocupaciones, porque entendemos que hoy día no podemos conseguir nuestra misión solos trabajando solamente como religiosos marianistas. Este tipo de colaboración realiza el propósito del padre Chaminade de la "multiplicación de cristianos", ayudando a otros a ser "misioneros" con nosotros. Obtendremos este resultado solamente si lo tomamos como una preocupación consciente.

Esta forma de actuar nos ayudará a ofrecer un impacto significativo, aun cuando seamos pocos y limitados en nuestros talentos. El factor clave será la conciencia de nuestro trabajar juntos y comunitariamente para hacer del Evangelio un mensaje transparente. Trabajando así una comunidad marianista puede

convertirse en la "misión permanente" que soñaba el padre Chaminade, incluso sin llevar la dirección de una obra. Desde esta perspectiva el problema de la disminución de religiosos es menos amenazador.

A pesar de nuestro fuerte patrimonio sobre la comunidad, este aspecto de la *Regla de Vida* supone un reto actual. Una profunda vida de comunidad -comunidad de relaciones, no sólo de cumplimiento y un apostolado comunitario eficaz exige sacrificio y una profunda espiritualidad comunitaria.

6.4 *Integración de la individual y lo social* La misma RV recalca la dimensión social de nuestras formas de apostolado. Insiste repetidas veces que nuestro objetivo, la formación en la fe no nos reduce "a la sacristía". La justicia y la paz son partes integrantes de la formación en la fe, al igual que el trabajo con grupos de personas que están fuera de la Iglesia o que son insensibles al cristianismo (arts 64,5.2).

La llamada a la transformación de la sociedad no consiste solamente en una llamada a participar en nuevos campos de apostolado, aunque bien es verdad que implica a algunos de éstos. La *Regla de Vida* continúa favoreciendo el apostolado de la educación, entre otras razones porque constituye un potencial con efectos profundamente transformadores de la sociedad (art 5.15). La misma Regla nos impulsa a ser más conscientes de la dimensión social de nuestro apostolado, a considerar el impacto que nosotros ofrecemos al mundo que nos rodea y que éste nos ofrece a nosotros (art 5.17). En lugar de oponer acción apostólica al individuo y acción apostólica a la sociedad, la Regla de Vida las concibe como plenamente unidas en la misión de los marianistas. Esta unión aparece claramente en la vida del Fundador, quien intentó la transformación de la sociedad de su época dedicando la mayor parte de sus días al apostolado de la dirección espiritual personal.

7 Compartir nuestro carisma mariano

En el libro II hay una sección entera (arts 5.4-5.7) que muestra cómo el compartir el carisma marianista es un punto clave de nuestra misión. Este carisma es comprendido como un regalo de Dios a su pueblo; todo lo que hagamos tendrá la intención de

compartir este don. El énfasis en las vocaciones religiosas, en la vocación del laico marianista, en la vida de comunidad y en la acción comunitaria todo ello es visto desde el prisma de puesta en común del carisma marianista. Este aspecto de la RV no indica tanto un tipo específico nuevo de trabajo como el centro de todo aquello que hagamos.

De forma especial subraya la Regla la dimensión mariana de nuestra misión. Nos impulsa a activar la convicción del Fundador acerca de la misión apostólica de María y nuestra alianza con ella en dicha misión. Las imágenes de corte militar que predominaron en las explicaciones del padre Chaminade acerca de la misión de María se juzgarán como no apropiadas para finales del siglo XX, pero el aspecto fundamentalmente mariano de nuestro concepto de misión se acentúa a través de toda la *Regla*. La misión de María es definida como la de "formar en la fe (art 6). Ella es contemplada como "nuestra inspiración y nuestro modelo" cuyas virtudes ("la fe que asume riesgos, la docilidad al Espíritu y la delicadeza humana abierta a toda necesidad", art 65) queremos llevar a la práctica en toda nuestra actividad apostólica. Nuestro voto de estabilidad es presentado como un motivo "para hacer conocer, amar y servir a María y no negar nunca nuestra cooperación a su Compañía" (art 15). Se afirma que nuestro carisma tiene "como fuente el espíritu de María" (art 5.4). La *Regla* nos recuerda y nos anima de esta manera a compartir con otros el "proyecto inspirado" del padre Chaminade, quien reconoció el papel especial de María en la misión de la Iglesia y el papel especial de los marianistas como colaboradores conscientes de la misión de María.

Por ello el apartado sobre la misión en la *Regla de Vida* de 1983 no describe principalmente los trabajos que realizamos, sino que más bien destaca las actitudes los criterios los puntos clave y las prioridades a tener en cuenta en todas nuestras obras apostólicas. Se la puede considerar como un sumario de las constantes del patrimonio marianista o como la reflexión sobre la manera de afrontar los retos actuales. En el espíritu de nuestro Fundador, que experimentó cómo el Señor "había escogido nuevas batallas" en su época la RV nos estimula a la creatividad a la audacia y a una sensación de apremio. Ofrece asimismo a los marianistas un punto de apoyo y una dirección para revisar evaluar establecer prioridades y orientar sus obras apostólicas. Al aprobar el texto, el Capítulo general de 1981 esperaba que el tratamiento dado

a la idea de la misión en la *Regla* indicaría las líneas fundamentales para el apostolado de las generaciones venideras de la Compañía de María.

David A. Fleming SM

Traducción del inglés

Victoriano Viñuelas SM

Misión (- Caridad, Carisma, Comunidad marianista, Dirección, Educación, Espíritu de fe, Familia marianista, Formación, Liturgia, Palabra de Dios, Pobreza, Regla de Vida, Testimonio, Vocación)

---

1 Cf, sobre todo, *Chaminade Miscellany* (Colección monográfica MRC, documento n 20, 1975); *The Verrier Collection*, partes I y II (Colección monográfica MRC, documento n 13, 1973-74).

2 Philippe PIERREL, *Sur les chemins de la mission* (Paris, 1981).

3 Cf sobre todo Louis GADIOU y Jean-Claude DELAS, *Marianistes en mission permanente* (Paris, 1972), caps 1-6; Adolf M. WINDISCH, *The Marianist Social System* (Fribourg, 1964).

4 Citado en PIERREL, pág 28.

5 Con respecto a los ambientes de Mussidan y la educación en el seminario de Chaminade, cf PIERREL, págs 23-32; VERRIER, *Jalons d'histoire sur la route de Guillaume-Joseph Chaminade* (CEMAR, 1977 ss), primera serie, caps 2, 3, 4, 6, 7.

6 Respecto al influjo general de la Escuela francesa sobre Chaminade, cf John A. MELLOH, *Two Studies on the French School and Father Chaminade* (Colección monográfica MRC, n 18, 1975). Ver sobre todo Jean-Jaeques OLIER, *Introduction à la vie et ame vertus chrétiennes y Catéchisme chrétien pur la vie intérieure*. El influjo de Olier sobre Chaminade lo refleja J. B. ARMBRUSTER en su edición de los *Écrits de direction de Chaminade*; vol II (Fribourg, 1954), págs 280-282.

7 Cf Herbert DRAMER, *Chaminade Lore* (MRC, 1983), pág. 141; Francisco José GARCÍA DE VINUESA ZABALA, *Relations of the Society of Mary with the Sodality-State* (Colección monográfica MRC, documento n 21, 1977), pág 53; Jean-Claude DELAS, *History of the Constitutions of the Society of Mary* (Colección monográfica MRC, documento n 19, 1975), pág 3.

8 Citado en PIERREL, pág 41.

9 Cf PIERREL, págs 71 ss; págs 149-151.

10 Cf sobre todo la carta del 8 de octubre de 1814.

11 Cf Joseph SIMLER, *Guillaume-Joseph Chaminade* (París, 1901), págs 372-73.

12 Cf carta del 18 de enero de 1819.

13 Cf Peter A. RESCH, *Father Chaminade, Founder of Schools* (Apostle of Mary documentary series, Mt. St. John, septiembre 1955). Para el período que siguió a la muerte del Fundador, Henri LEBON, *Our First Century* (MRC, 1975), especialmente el cap 4.

14 Cf *New Call: Documenta of the 1976 General Chapter of the Society of Mary* (Section A): *The Call to a New Period of Evangelization y Response: Documents of the 1971 General Chapter of the Society of Mary*, documento 7: "The Marianist Apostolate", especialmente los nn 9 y 27.

15 Cf *Response*..., documento 7.

16 Cf *Response*..., documento 7, nn 19-22; y en especial *New Call*, A, nn 21-28.

17 Cf *Response*..., doc 7, nn 5, 9, 29; *New Call*, A, 16

18 Cf *Response*..., doc 7, nn 1, 9, 24-26, 30.

19 Cf *Response*..., doc 7, nn 22- 23; *New Call*, A, 29-30, y toda la sección C.

Obediencia

Al Gehorsam • *Fr* Obéissance • *Ing* Obedience • *It* Obbedienza • *Jap* Jujun

Vamos a tratar este tema bajo tres enfoques: en la Biblia, en la vida moral cristiana y en la vida religiosa, especialmente marianista.

1 Obediencia en la Sagrada Escritura

1.1 *En el Antiguo Testamento* Se insiste sobre todo en la obediencia a Dios. Concluye así el libro del Eclesiastés: "Teme a Dios y guarda sus mandamientos, que eso es ser hombre cabal" (12,13). Toda la vida moral del pueblo de Israel está basada en la obediencia a la voluntad de Dios. Así lo hace notar el libro del Deuteronomio en el primer discurso de Moisés (Dt 1-4). Esta obediencia es una consecuencia obligada del temor del Señor, actitud básica del hombre ante Dios (cf Dt 5,29). Dios establece con su pueblo una alianza cargada de promesas. Ahora bien, estas promesas sólo se cumplirán si hay fidelidad a la ley. A ningún otro pueblo reveló Dios tan explícitamente sus mandamientos (cf Dt 6,1-13). Amar a Dios implica amar su ley y, por tanto cumplirla. Por eso vale más la obediencia que el sacrificio (cf 1Sam 15,22; Jr 7,21 ss).

Hay que acatar la autoridad legítimamente constituida, e incluso se pide la oración por los soberanos paganos (cf Esd 6,10; Jr 29,7; Bar 1,11).

1.2 *En el Nuevo Testamento* En primer lugar resalta la obediencia de Jesús. Su misma encarnación es presentada como un acto de obediencia (Heb 10,5-10). Obedece en todo al Padre de modo que esa es la preocupación constante de su vida (cfr Mt 5,17; 17,24; 26,39.42; Lc 2,49; Jn 4,34; 6,38; 9,4; 10,18; 12,49; 15,10; 17,4). Así reacciona en la tentación (Mt 4,1-11). Cumple la voluntad divina expresada en la Sagrada Escritura (Mt 26,52 ss; 9,22; 13,33; 24,26.44). Habitualmente cumple la Ley Antigua (Mt 5,17; Lc 2,49; 4,16; Jn 2,13; 10,22 s; Mc 11,11). Llegada la hora de su Pasión y muerte, la vivirá como acto de obediencia y sumisión al Padre (Mt 26,39.42; Lc 22,20). Así, según la carta a los Hebreos, por su acto de obediencia se hace mediador de la Nueva Alianza y consigue la salvación para los que le obedecen (5,9). También san Pablo cifra

en el acto de obediencia de Jesús la obra de nuestra salvación en contraste con la desobediencia de Adán (Rom 5,19; Gál 4,4). Obediencia que llega hasta la muerte de cruz (Flp 2,8).

Pero Jesús no sólo obedece al Padre, sino también a las mediaciones humanas. Ya hemos visto la Escritura y la ley mosaica. También obedecía a sus padres y a las autoridades legítimas (Lc 2,51; Mt 17,27). Esto es importante para nosotros. "El ejemplo de Nuestro Señor Jesucristo sometido a la Santísima Virgen y a San José debe ser el motivo más poderoso para hacernos amar la obediencia"[1].

Consecuentemente Jesús recalca la importancia para nosotros de obedecer a Dios. Amar a Dios implica obedecer sus mandatos (Jn 14,31). Jesús explica autoritariamente la ley de Dios a los hombres (Mt 5,21-48). San Pablo insistirá en que para salvarse hace falta la obediencia de la fe (Rom 1,5; 10,16; 2Cor 7,15; 2Tes 1,8). Jesús pide a los que quieran seguirle obediencia a Él mismo (Mt, 8,34-38; Mc 8,34 ss).

La obediencia cristiana se extiende también a los hombres constituidos en autoridad. Toda autoridad procede de Dios (Jn 19,11; Rom 13,1 ss). Así dentro de la familia las mujeres deben obedecer a sus maridos (Ef 5,22; Col 3,18; 1P 3,1) y los hijos a los padres. Los esclavos deben obedecer a sus amos como al Señor (Ef 6,5; Col 3,22; Tit 2,9; 1Pe 2,18). También el Estado es reconocido como una institución querida por Dios (1Pe 2,13). Dios se sirve de él para mantener el orden en la sociedad (Rom 13,4; 1Tim 2,2). Por eso se debe obediencia al Estado aunque éste sea pagano y digno de reproche (Rom 13,1-5; Tit 3,1; 1Pe 2,13 s).

2 Teología de la obediencia cristiana

2.1 *Qué es obediencia Obediencia viene de obaudire*, escuchar para adherir a la voluntad de otro. Hay que distinguir la obediencia a Dios, que es absoluta, y la obediencia a la autoridad humana, que sólo puede ser condicionada.

Santo Tomás distingue bien obediencia en sentido amplio y en sentido estricto. En el primer sentido es "la ejecución de cualquier acto que puede caer bajo precepto". Es entonces virtud general se realiza el acto por ser bueno pero no por estar mandado. En sentido estricto, es cuando se ejecuta el acto formalmente por estar

mandado. "Para que se dé obediencia se debe tener en el cumplimiento de una obra de justicia o de cualquier otra virtud intención de cumplir un precepto"[2]. Es así virtud especial. Se puede calificar la obediencia en sentido amplio de material y en sentido estricto de formal. Para que sea virtud cristiana tiene que tener un motivo sobrenatural: obedecer a Dios a través de la autoridad como su instrumento.

La obediencia es la más noble entre las virtudes morales. He aquí el razonamiento de Santo Tomás. Las virtudes teologales son más excelentes porque unen inmediatamente con Dios. Las virtudes morales, en cambio desprecian los bienes creados para unirnos con Dios. Estos bienes pueden ser los exteriores, los del cuerpo y los del alma. Ahora bien la obediencia desprecia la propia voluntad bien supremo del alma para unirnos con Dios. Luego es superior a las demás virtudes morales[3].

"La obediencia no exige... un conocimiento inmediato del sentido y del valor propio del objeto mandado, sino que se funda en que es bueno y razonable someterse a la autoridad moralmente justificada"[4]. Por eso hace falta conocer por qué obedecer a los hombres es obedecer a Dios. Hay que obedecer a los hombres en la medida en que sabe que sus disposiciones se hallan ordenadas al bien y a la salvación de la comunidad y de los individuos, pues en esa misma medida se expresa la voluntad de Dios en las disposiciones humanas"[5].

El padre Chaminade pone de relieve la renuncia que pide la obediencia. "La obediencia es una virtud que tiene como objeto esencial y supremo ofrecer sin cesar a Dios, como una hostia viva, la libertad, la voluntad y el juicio del hombre. El cristianismo está hecho de renuncia"[6]. Esta renuncia es tanto más acusada cuanto que de ordinario no elegimos los hombres a quienes obedecemos. Nacemos en una familia y en un Estado ya constituidos.

Como ya señalamos más arriba, la obediencia a los hombres es condicionada. Santo Tomás señala dos límites: 1) No se debe obedecer cuando hay un mandato contrario de una autoridad superior. 2) No se pueden mandar actos interiores[7]. Y en general tenemos que decir que cada autoridad tiene un ámbito especial donde se ejerce y cuyo bien común debe procurar. Normalmente, una autoridad debe mandar de acuerdo a una ley o constitución.

2.2 *Doble finalidad de la obediencia* Podemos distinguir dos objetivos en la obediencia, diferentes pero difícilmente separables: obediencia educativa y funcional. "La obediencia ascética o educativa al servicio del propio perfeccionamiento y la obediencia funcional al servicio de la comunidad no son actitudes opuestas sino que se complementan: la obediencia ascética educativa es necesaria para realizar la obediencia funcional de la manera más perfecta posible; por otra parte, la obediencia funcional ejerce siempre un efecto educativo, ascético"[8].

Ambas finalidades no tienen igual importancia según el tipo de autoridad y de comunidad donde se ejerce. En la familia, por ejemplo, prima con mucho el fin educativo para la obediencia exigida al niño. Pero también es necesaria para el bien común de la familia. En el Estado, en cambio, la autoridad se define fundamentalmente en función del bien común pero no deja de realizar una tarea educativa sobre cada ciudadano. Entre ambos extremos caben diferentes modalidades de obediencia.

De modo parecido se expresa el padre Hoffer: "La acción de la obediencia moral es doble. Tiene ante, todo una acción educadora. La autoridad está al servicio del inferior. Éste debe encontrar en ella un apoyo para vencer las momentáneas resistencias de su naturaleza viciada y para librarse progresivamente de sus caprichos y de sus determinismos. La obediencia bien comprendida es pues un factor de madurez porque por ella conquista el hombre progresivamente su libertad interior. Pero es además una virtud social que conduce al hombre a colaborar en el bien común"[9].

La finalidad educativa disminuye paulatinamente en importancia en la medida en que los individuos van alcanzando su madurez. Pero ya que ésta nunca es perfecta, tampoco desaparece aquélla nunca del todo. Toda autoridad que siempre es necesaria para el bien común tiene que saber en qué medida debe preocuparse de la educación de los individuos.

2.3 *Grados de la obediencia* El padre Lalanne, haciéndose eco de la tradición cristiana, señala tres grados de obediencia fijándose en los elementos que intervienen en ella. "El primero, cuando realizamos contra nuestro gusto lo que nos mandan. No quisiéramos hacerlo, nos quejamos de vernos obligados a ello, pero lo hacemos. Es obediencia puramente material exterior. Es lo menos que

podemos hacer para no pecar. Es el primer grado de obediencia y el más imperfecto.

Otras veces obedecemos a gusto queremos hacer lo que nos ordenan; pero sólo para tener el mérito de la obediencia porque al no someter nuestro juicio al de los superiores pensamos que lo que nos hacen ejecutar es inútil o fuera de lugar y que sería mejor no hacerlo. Es el segundo grado de obediencia que no deja de tener un gran mérito ante Dios.

Pero si no contentos con doblegar nuestra voluntad a la de nuestros superiores sacrificamos también nuestro juicio a sus luces de modo que ejecutemos gustosos lo que nos ordenan creyendo que es lo mejor que hay que hacer nuestra obediencia es mucho más perfecta. En esto consiste el tercer grado"[10]. Los llama también obediencia de acción de corazón y de espíritu.

También podíamos designarlos como obediencia de acción de voluntad y de juicio. En realidad al ejecutar la acción siempre tiene que ponerse voluntad. De lo contrario sería pecado de desobediencia. En cuanto a la obediencia de juicio o también llamada ciega veremos que la expresión no es muy adecuada. Pero en todo caso estos tres grados de obediencia ponen de relieve que para la respuesta obediente tiene que comprometerse todo el hombre. No obedecemos sólo con el gesto externo sino con toda nuestra interioridad inteligencia y voluntad.

2.4 *El juicio en la obediencia* Se ha dicho que la obediencia para ser perfecta, tiene que ser ciega es decir tiene que abstenerse de entrar en las razones del superior. Aun cuando la propia inteligencia juzga inconveniente la orden cree competente al superior y por eso inclina su juicio ante los motivos que tenga lo ordenado. "La obediencia "pura" es ciega respecto a los valores contenidos en el mandato, pero tiene una clara visión del fundamento moral del poder imperante"[11]

Este lenguaje es difícil de admitir hoy día. Hay que afirmar con energía que el hombre debe obedecer racionalmente. "Por tanto una obediencia simplemente ciega es indigna del hombre"[12]. Mejor es decir con el padre HOFFER, humildad de juicio que obediencia de juicio. Esta humildad lleva a desconfiar del propio juicio e inclinarse por el del superior[13]. Propiamente la inteligencia no obedece no puede llamar verdadero sino lo que se le presenta así. Es inteligente desconfiar de las propias luces y tratar de comprender las razones

de lo mandado. Pero no está asegurado que éstas convenzan siempre. Podemos quedarnos con nuestras propias razones porque en definitiva obedecemos no porque nos parezca razonable y conveniente lo mandado sino porque nos mandan legítimamente. Eso basta para poner toda la voluntad en la ejecución.

El padre Chaminade parece preconizar no examinar las órdenes: "El medio más seguro dice para saber obedecer es cumplir lo mandado sin examinarlo como se hace con las verdades de fe: un ejemplo de esto es Abraham en el sacrificio de su hijo"[14]. Y el padre LALANNE: "No trata de penetrar en las razones del superior; le basta con que lo que se le ha ordenado no vaya en contra de la ley de Dios. No se detiene razonando con él esforzándose por hacerle retractar su mandato. No se extraña de no comprender a veces por qué se le ejercita en tal acción a fin de sacrificar más completamente su propia voluntad"[15]. La comparación que hace con las verdades de fe sólo es válida cuando es Dios quien manda directamente, como ocurre en el ejemplo citado. Pero no ocurre lo mismo en otros ejemplos que narra a continuación sacados de los Padres del desierto. No podemos hoy mandar así cosas absurdas con el solo propósito de doblegar la voluntad. Hay que tener presente que entre los eremitas la obediencia tenía una finalidad predominantemente ascético-educativa.

El mismo padre LALANNE indica cómo a veces sí que hay que examinar las órdenes y presentar objeciones. "Hay, sin embargo casos continúa diciendo en que la prudencia la caridad la salud o cualquier otro motivo importante pueden autorizar al que recibe una orden el hacer algunas observaciones. Aún así sólo lo hará cuando presume que el superior no conoce alguna circunstancia por la que el cumplimiento de la orden puede perjudicar al prójimo o al que la recibe. El religioso debe contentarse con dar a conocer modestamente al superior esta circunstancia. Si el superior no la juzga suficientemente grave, hay que obrar como si no existiese"[16].

Hoy día somos mucho más sensibles a esta exigencia de diálogo entre el superior y el súbdito. Diálogo a establecer en casos de mayor conflicto sino habitualmente como clima en el que se desenvuelva la obediencia. Así lo señala PABLO VI: "Así lejos de estar en oposición autoridad y libertad individual procede al mismo paso en el cumplimiento de la voluntad de Dios fraternalmente buscada a través de un confiado diálogo entre el superior y su hermano cuando se trata de una situación personal o a través de un

acuerdo de carácter general en lo que atañe a la entera comunidad"[17]

Este diálogo se fundamenta en que también el súbdito puede y debe buscar la voluntad de Dios, aunque la última palabra ya de decisión, la tenga el superior.

2.5 *Conciencia y obediencia* Este diálogo se hace particularmente necesario cuando el súbdito experimenta un conflicto entre lo mandado y el dictamen de su conciencia. A veces el conflicto está abultado exageradamente. Como dice PABLO VI: "Querer concluir por el hecho de que una orden dada aparezca como objetivamente menos buena que ella es ilegítima y contraria a la conciencia, significaría desconocer de manera poco real la oscuridad y la ambigüedad de no pocas realidades humanas"[18].

Pero no se puede negar la existencia de verdaderos conflictos de conciencia. Éstos obligan a hacer un discernimiento profundo tanto al superior como al súbdito. En algunos casos el superior juzgará conveniente modificar lo mandado. Si cree deber mantenerlo todavía podemos distinguir dos posibilidades. Primera que el súbdito esté fuera de su lugar debe abandonar la comunidad. Así el trabajador tendrá que dejar la empresa en que trabaja el religioso tiene otra vocación y debe dejar la actual Congregación. Segunda el súbdito tiene que hacer lo mandado siempre claro está que no le parezca pecado. Estos conflictos son particularmente dolorosos y no deben prolongarse. Exigen mucha renuncia de sí mismo[19].

2.6 *Obediencia y personalidad* Esta obediencia ha de ser entera y pronta como la de un niño: "Ha de ser completa, es decir como la del niño pequeño que Nuestro Señor nos pone como modelo: "Si no os hacéis semejantes a los pequeñuelos no entraréis en el Reino de los cielos". No será tal la obediencia si no ha sido formada por pruebas proporcionadas a la resistencia, porque el carácter mejor domado no debe ser dejado nunca tranquilo"[20]. Pero no ha de ser mal entendida esta comparación evangélica pues la obediencia no debe ser pasiva ni atentar contra el desarrollo de la personalidad, sino todo lo contrario.

En particular la obediencia no debe ser un obstáculo a la libertad. Por eso puede decir el Concilio que en la vida religiosa se da "una libertad robustecida por la obediencia"[21]. Y es en la vida religiosa donde se hace particularmente comprometida la

obediencia. Esta debe contribuir mucho al afianzamiento de la personalidad. Dice el padre HOFFER: "A lo largo de toda la vida religiosa, cada acto de obediencia a una orden de las Constituciones o de la autoridad, en la misma medida en que nos crucifica o en que amorosamente la consentimos en plena lucidez de nuestra donación a Dios contribuye a afianzar la libertad y la personalidad; es decir a desprender la voluntad del amor propio, de los caprichos y de los temores y a asentarla en la fidelidad a la voluntad de Dios"[22].

Para eso hace falta que la obediencia sea "activa y responsable"[23], comprometiendo todos los recursos de la persona, tanto de la naturaleza como de la gracia. El súbdito debe poner toda su iniciativa en la ejecución de lo que se le mande. Debe interesarse por los resultados de la orden y en caso necesario prevenir al superior por los inconvenientes que prevé[24]. Así es cómo el ejercicio de la obediencia contribuye grandemente a la maduración y enriquecimiento de la persona[25].

2.7 *Corresponsabilidad y subsidiariedad* Sería un error reservar la responsabilidad del bien común a la autoridad. También el súbdito es responsable del bien común y principalmente por la obediencia. Es obedeciendo que se hace posible la consecución de los objetivos de la comunidad. Esta corresponsabilidad es la que no permite quedarse simplemente en el papel de súbdito sino que exige colaborar dentro de lo posible en la elaboración de las decisiones. De ahí que se intervenga en la elección de las autoridades se influya con la opinión común y sea deseable un diálogo entre los diferentes niveles de decisión. Todo esto supone que no se contrapongan los intereses de los que mandan y de los que obedecen sino que todos se unan en la búsqueda del bien común. De otro modo se debilitaría la obediencia con perjuicio de todos.

Otro principio básico para el ejercicio de la autoridad hoy día es el de la subsidiariedad. La autoridad funciona a diversos niveles. El que manda a su vez obedece. Es necesario que el mando se descentralice que las decisiones se tomen a su nivel adecuado. Una autoridad determinada no debe precisarlo todo, sino dejar a la competencia y responsabilidad del subordinado lo que éste puede concretar mejor. Esto aumenta el ejercicio de la libertad y responsabilidad siempre dentro de la obediencia.

3 Teología de la obediencia religiosa

3.1 *Consejo evangélico de la obediencia* Estando obligados a la obediencia cristiana a las autoridades legítimas tanto civiles como eclesiásticas los religiosos nos comprometemos además en una Congregación con sus constituciones y superiores. No tenemos un fundamento explícito de este consejo de obediencia en la Sagrada Escritura. El ejemplo de Jesús es muy iluminador respecto de la total obediencia al Padre como vimos al principio. Pero no se compromete con ninguna mediación humana fuera de las ya constituidas. Los Apóstoles siguen a Cristo y constituyen la primera jerarquía eclesiástica, pero no instituyen nada parecido a una Orden religiosa. Por eso el consejo evangélico surge carismáticamente en la vida de la Iglesia. He aquí cómo lo define el nuevo Código de Derecho Canónico: "El consejo evangélico de obediencia abrazado con espíritu de fe y de amor en el seguimiento de Cristo obediente hasta la muerte, obliga a someter la propia voluntad a los superiores legítimos que hacen las veces de Dios cuando mandan algo según las constituciones propias" (can 601). Uno se compromete a considerar los superiores de la Congregación como representantes de Dios. Esto supone la fe en la propia llamada de Dios y la voluntariedad para seguirla.

No siempre se ha entendido de la misma manera este consejo evangélico a lo largo de la historia ni actualmente en las diferentes congregaciones. Entre los eremitas tenía un carácter eminentemente ascético. El joven principiante escogía el padre espiritual y se formaba con él hasta emanciparse. En la comunidad cenobítica de San Pacomio la obediencia se hace fundamental para organizar la vida común sin perder su carácter formativo. En la Regla de San Benito, el abad ocupa un lugar preeminente es el único representante de la voluntad divina. Aunque gobierna de acuerdo a dicha Regla. San Francisco se considera él con sus frailes como "menores" formando una fraternidad bajo la paternidad de Dios. El superior no será sino un "guardián" que ayuda a sus hermanos a encontrar la voluntad divina.

En la Compañía de Jesús la obediencia está netamente en función de la misión apostólica. Se incorporan a la Orden con una finalidad evangelizadora. Esto no obsta para que en los primeros años tenga un carácter educativo muy fuerte. Esta visión de los jesuitas ha influido después en muchas Congregaciones de vida apostólica[26].

3.2 *Mediaciones en la vida religiosa* La obediencia a la voluntad de Dios es, como hemos dicho absoluta. Pero normalmente esta voluntad se expresa a través de múltiples mediaciones. En primer lugar tenemos a Cristo el gran mediador. La obediencia se convierte en seguimiento de Cristo. Luego tenemos la Palabra de Dios en la Sagrada Escritura. Ésta pide una escucha (recordemos que obedecer significa escuchar). Otra mediación es el mundo con sus necesidades. Ahí se manifiestan los signos de los tiempos. Es así cómo podemos detectar nuestra misión. Después tenemos la mediación de la Iglesia con su Jerarquía para los católicos. La ley eclesiástica concreta la voluntad de Dios.

Lo que tiene de específico el religioso es que asume libremente otra mediación altamente comprometedora: la Congregación religiosa. Desde que hace el voto de obediencia asume como representante de Dios otra serie de mediaciones: el Fundador, el carisma las constituciones los capítulos y los superiores. Estas mediaciones no actúan aisladamente sino de una manera coordinada. Cada mediación ejerce la autoridad de una manera subordinada a las mediaciones superiores. Todo esto implica que no es un asunto fácil conocer la voluntad de Dios y que toda autoridad debe mandar muy en actitud de escucha; es decir obedeciendo. Y el súbdito cuando recibe una orden no debe quedar limitado al ámbito de su relación con el superior sino que debe estar atento a todas estas mediaciones. Discernirlas es obligación de todos.

3.3 *Doble finalidad de la obediencia religiosa* Ya hemos visto que la obediencia en general tiene una doble finalidad: educativa y funcional o social. La importancia de cada una puede variar. Se trata de ver ahora cómo se da en la vida religiosa. Aun teniendo en cuenta las diferencias que puede haber entre las diferentes Congregaciones podemos afirmar que tienen que darse las dos finalidades o aspectos. Algunos dan más importancia al primero: "Que el ejercicio de la autoridad delegada no es un fin sino un medio para una cosa más elevada: el bien espiritual el crecimiento espiritual de los hijos de Dios; la realización de la obra peculiar asignada a cada sociedad religiosa por sus constituciones ocupa siempre un segundo lugar"[27]. El padre HOFFER cree que ambos aspectos deben ir íntimamente compenetrados: "Si se la reduce a uno de los dos aspectos con exclusión del otro queda

desnaturalizada: la obediencia religiosa es más que un servicio social pero no es simplemente un medio de ascetismo"[28].

El primer objetivo educativo implica una renuncia a la propia voluntad. No falta quien no lo ve así: "Esto significa que habrá que corregir el modo habitual de hablar de la obediencia religiosa. La obediencia religiosa no consiste en modo alguno, en renunciar a la propia libertad a la propia voluntad ni a la propia inteligencia. Si así fuese, destruiríamos al hombre". Y corrobora un poco más adelante: "Evidentemente identificar la voluntad propia con la voluntad de Dios no es renunciar, no es sacrificar la propia voluntad sino ennoblecerla elevarla a la altura de la voluntad de Dios hasta identificarla con la voluntad divina"[29]. Es verdad que se ennoblece nuestra voluntad pero pasando por el misterio de la cruz. Esta doctrina es netamente evangélica y se halla enseñada constantemente por la Iglesia. Dice, por ejemplo, el Concilio: "... la profesión de los consejos evangélicos, aunque lleva consigo la renuncia de bienes que indudablemente se han de tener en mucho, sin embargo, no es obstáculo para el enriquecimiento de la persona humana, sino que, por su misma naturaleza la favorece grandemente"[30]. De modo análogo nos exhorta PABLO VI: "El Señor impone a cada uno la obligación de perder la propia vida, si quiere seguirlo (cf Lc 9,23-24). Vosotros observaréis este mandato aceptando las directrices de vuestros superiores como una garantía de vuestra profesión religiosa que es "ofrenda total de vuestra voluntad personal como sacrificio de vosotros mismos a Dios" (PC14)"[31].

También el padre Chaminade destaca el valor ascético de la obediencia religiosa: "La obediencia es, pues, un sacrificio verdadero, y de todos los sacrificios impuestos al orgullo humano, el más íntimo, el más vital y el más personal"[32].

3.4 *Voto de obediencia* Para vivir el consejo evangélico de obediencia nos comprometemos por un voto. Éste tiene un ámbito mucho más reducido y no es sino un medio para alcanzar aquél. Sin embargo no siempre se le dio el mismo alcance en nuestra Congregación. En las primeras Constituciones el voto obliga en todo el ámbito de la virtud de obediencia: "Por el voto de obediencia la Compañía entiende la obligación que se contrae de ejecutar pronta y enteramente las órdenes dadas por los superiores en todo lo que no es evidentemente contrario a la ley de Dios"[33]. Y el padre Chaminade lo comenta sin dejar lugar a dudas: "Y por órdenes

dadas han de entenderse no sólo las órdenes formales dadas en nombre de la obediencia, sino también toda manifestación clara y positiva de la voluntad decidida del superior. Tal es la opinión de los teólogos. Rara vez manda un superior en nombre de la santa obediencia a causa de los inconvenientes que de ello resultan pero si por prudencia y circunspección deja de dar órdenes para evitar escándalos, sabe en esos casos manifestar suficientemente su voluntad expresa para que el inferior esté obligado por su voto a obedecer"[34].

En las Constituciones de 1891 el voto de obediencia es expresado de modo parecido, equiparando el ámbito del voto al de la virtud. Solamente agregan que lo mandado no puede ser "ajeno a las Constituciones"[35].

Pero la Congregación de Religiosos, con fecha 28 de junio de 1901, para uniformar al parecer la práctica de este voto hace la siguiente declaración: "Por el voto de obediencia los religiosos y religiosas se obligan a obedecer a los preceptos de sus legítimos superiores en los asuntos que tocan directa o indirectamente el género de vida que han abrazado es decir a la observancia de los votos y de las Constituciones del Instituto... El religioso y la religiosa no vienen obligados a obedecer en virtud de su voto, sino cuando el legítimo superior manda expresamente "en virtud de la santa obediencia" o "bajo precepto formal" o con otra fórmula equivalente. Los superiores no deben mandar con precepto formal, sino rara vez con prudencia y por motivos graves. Conviene que el precepto formal se dé siempre por escrito o al menos en presencia de dos testigos"[36].

Esta precisión está claramente contenida en las Constituciones de 1967, artículo 35. En cambio, estimamos que no está adecuadamente expresado obediencia obedecer a nuestros superiores cuando en las últimas Constituciones: "... prometemos por el voto de manden dentro de los límites de la Regla de Vida. Esta obligación de obedecer es grave cuando los superiores manden en nombre del voto"[37]. La primera frase afirma en sentido antiguo que obliga el voto siempre que se mande. Y la segunda sólo precisa la gravedad del voto. Sin embargo no dudamos que la intención del texto es la misma que la de las Constituciones anteriores.

¿Quiénes pueden mandar en nombre del voto? Ante todo el Papa, superior de todas las Congregaciones[38]. Y dentro de la Congregación marianista, el Superior general, el Provincial y el local39. En cuanto al ámbito en que se puede mandar abarca la conducta exterior, pero no las disposiciones interiores y siempre de acuerdo a las leyes de Dios, de la Iglesia y de la propia Congregación[40].

Aun cuando no se nos haya mandado en nombre del voto, siempre que obedecemos "tenemos el mérito del voto de obediencia, el mérito de la virtud de la religión e incluso el mérito de las virtudes cuya práctica va implicada en el acto de obediencia"[41].

3.5 *Espíritu de obediencia* Como ya hemos visto, sólo se da propiamente virtud de obediencia cuando se cumple un mandato en cuanto tal. Pero más allá de ello se dan una serie de iniciativas exigidas por la perfección y que tradicionalmente llamamos en la Compañía de María espíritu de obediencia.

Dicen así las Constituciones de 1839: "Los otros actos y grados de la virtud de obediencia como el no hacer nada sin el consentimiento de los superiores el conformar pensamientos juicio y costumbres a los suyos observar puntualmente la regla etcétera pertenecen a los deberes y virtudes de estado para el religioso; pero no se obliga con voto" (art 13).

Y el padre Lalanne caracteriza así la obediencia perfecta: 1) Es pronta: "hasta el punto de no acabar una letra empezada, una frase que va a concluir". 2) Es obsequiosa: "Hay que adelantarse a la voz del superior, adivinar sus intenciones, sobre todo para no hacer lo que suponemos hubiese prohibido y empezar a obedecer antes de que haya terminado de mandar". 3) Es ciega y muda: ya hemos tratado antes de cómo hay que entender esta expresión. 4) Es universal. En dos sentidos. Primero, obediencia a todo superior, "incluso el espíritu de obediencia debe ponerle en disposición de conformar su juicio y su voluntad con la de sus iguales". Segundo, "porque se extiende a todas las facultades sentimientos y actos" y esto no sólo "en las cosas temporales, sino también en las espirituales en las oraciones, mortificaciones y en toda clase de obras buenas, por secretas e íntimas que sean sin realizar ninguna sin permiso previo". 5) Es indiferente: particularmente cuando se pide permiso. Ha de hacerse de modo que "de la propuesta que haga a los superiores no se pueda deducir cuál es la

decisión que le agradaría más". 6) Es sobrenatural: es decir, que se obedece a Dios, considerando a los hombres simples instrumentos[42].

Hay que tener cuidado de que este espíritu de obediencia no se confunda con una estrechez de conciencia, un no saber hacer nada sin tener la aprobación minuciosa del superior. Ya hemos visto antes que la obediencia debe expansionar nuestra libertad y exigir nuestra corresponsabilidad con toda la iniciativa. Pero el obediente verdadero da cuenta de lo que hace, comunica con franqueza sus actividades[43].

3.6 *Necesidad de una renovación de la obediencia* Aun siendo fieles a la tradición, y precisamente por serlo, tenemos que ir evolucionando en la vivencia de la obediencia. Eso supone una nueva manera de ejercer la autoridad. Por eso es indispensable completar la lectura de este artículo con la de artículo sobre la *autoridad.*

De ningún modo podemos aceptar que la obediencia sea un mal necesario para la vida en común y para la educación y que por tanto hay que reducirla al mínimo. Los nuevos valores de la persona humana la libertad la autodeterminación los derechos humanos la democracia no eclipsan la obediencia.

Más que nuevos valores son aspectos de la persona humana a los que somos más sensibles hoy día y que es preciso armonizar con los valores perennes del Evangelio.

La renovación tiene que ser profunda. "Sería inútil que se insista hoy en renovar o actualizar algunas formas de otros tiempos. Lo que se ha de hacer es inventar formas nuevas que respondan a la sensibilidad del hombre de hoy sin prescindir de los valores esencialmente evangélicos." "El hombre contemporáneo, en efecto, está marcado por una fortísima acentuación de la libertad; por el deseo de reencontrar en sí mismo las razones últimas de su obrar; por el miedo instintivo a todo formalismo; por la voluntad firme de estar implicado desde dentro en las decisiones que le conciernen, ya sea a la persona, ya sea al grupo en cuanto tal por la aspiración a un diálogo serio y verdadero con los responsables de la sociedad en que está inmerso"[44]. Pero la renovación no se realizará recortando la obediencia según las exigencias de estas inquietudes válidas de hoy día sino por el propósito fuerte de vivir el consejo evangélico de obediencia en la situación actual. Y para eso no basta renovar la

legislación (ya se ha hecho), sino hacen falta hombres carismáticos que vivan la obediencia, sensibles al mundo actual.

Juan Bielza SM

Obediencia (- Comunidad marianista, Profesión religiosa, Virtudes)

---

[1] ED I, n 921.

[2] *Suma Teológica*, II-II, q 104, art 2, ad I

[3] *Suma Teológica*, II-II, q 104, art 3, in e.

[4] *Conceptos fundamentales de Teología* II, pág 164.

[5] *Sacramentum Mundi* IV, c 938.

[6] Circulares, pág 95.

[7] *Suma Teológica*, II-II, q 104, art 5, in c.

[8] *Sacramentum Mundi*, IV, c 940.

[9] *La obediencia religiosa*, n 14.

[10] ED I, nn 786-789a. Cf también nn 964, 1112-1115, 1119. También Circulares del padre Chaminade, págs 9697.

[11] *Conceptos fundamentales de Teología* II, p. 164.

[12] *Sacramentum Mundi* IV, c. 941.

[13] Cf HOFFER, *La obediencia religiosa*, n 61.

[14] ED I, n 1125.

[15] ED I, n 792.

[16] Ibídem.

[17] ET, n 25.

[18] ET, n 28.

[19] Cf J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Autoridad y obediencia*, págs 152-156.

[20] ED I, n 921.

[21] LG, n 43.

[22] *La obediencia religiosa*, n 58.

[23] PC n 14.

[24] Cf HOFFER, *La obediencia religiosa*, nn 65-71 y Constituciones de 1967, art 37.

[25] Cf PC n 14 y Constituciones 1967, art 38.

[26] Cf J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *op cit*, págs 49-78.

[27] I. HAUSHERR, *La obediencia religiosa*, pág 86. Cf también ET, n 26 y MR n 13.

[28] *La obediencia religiosa*, n 31.

[29] J. ÁLVAREZ GÓMEZ, págs 142-143.

[30] LG n 46.

[31] ET n 27.

[32] *Circulares*, pág 95. Cf también Dirección I, n 460.

[33] Constituciones de 1839, art 12.

[34] *Circulares*, pág 101.

[35] Constituciones de 1891-1922, art 48.

[36] Citado por el padre HOFFER, n 45.

[37] RV art 30.

[38] Cf CIC, can 590.

[39] Cf RV art 2.21.

[40] Cf HOFFER, n 44

[41] HOFFER, n 47.

[42] 42 ES I, nn 790-796.6

[43] Cf RV art 2.23.

[44] J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *op cit*, págs 77 y 78.

Oficios marianistas

Al Drei Ämter • *Fr* Offices marianistes • *Ing* SM Offices • *It* Uffici marinaisti • *Jap* Mariakai no Sanbumon

Resumen

Los tres oficios característicos de la formación y administración marianistas tiene su origen en la Congregación de Burdeos. *El Grand Institut* de 1815 los trata detalladamente, y desde entonces forman parte de la historia de la SM y de sus Constituciones Regla de Vida. Arraigados en la convicción del padre Chaminade de que todos los cristianos tienen que ser Cristo en su lugar y momento de este mundo los tres Oficios permiten a los religiosos, individual y corporativamente participar en las tres funciones de Cristo de enseñar, gobernar y santificar, y en sus tres papeles de sacerdote, profeta y rey.

Puesto que abarcan todos los medios para conseguir el objetivo de la conformidad con Cristo, mantienen constantemente el fin a la vista, y proporcionan los medios prácticos por los que se puede alcanzar el objetivo. El método de los Oficios representa una eficaz aproximación al gobierno en todos los niveles de la Compañía: general, provincial local. Aún hay más: ese método proporciona el medio para una formación permanente de todos. Las consecuencias o repercusiones de los oficios son múltiples, y las aplicaciones teóricas y prácticas por parte del Fundador siguen siendo válidas e iluminadoras para sus seguidores de hoy.

1 Nociones introductorias

En una carta del 18 de enero de 1819 dirigida al pontífice entonces reinante Pío VII, en la que por primera vez el padre Chaminade somete a la atención de la Santa Sede los fundamentos básicos de sus fundaciones religiosas, él escribe: "Más particularmente, pertenece al espíritu de estos grupos (Hijas de María, Compañía de María) designar un jefe para el celo, otro para la instrucción y otro para el trabajo. Esta provisión obliga al Superior de la Compañía a prestar cuidado para que todos los miembros trabajen en armonía sin cesar en estos tres campos".

1.1 *En los comienzos Es en el Grand Institut*, fechado aproximadamente tres años y medio antes, donde encontramos más plenamente desarrollado el pensamiento del Fundador. Este documento fundamental para ambas congregaciones religiosas primero fija (art 2) y más tarde desarrolla (arts 738) los tres objetivos del instituto. Estos objetivos que retornan de forma distinta en las Constituciones de 1839, se presentan en estos términos: "El fin o propósito del Instituto es poner y mantener en comunidad de vida bajo la protección de María a un número conveniente de personas que sean sinceramente religiosas y que tengan el firme propósito ante todo de tender a la perfección juntos. En segundo lugar de tender a la salvación de acuerdo con su vocación por personas comprometidas en el mundo. Y en tercer lugar de mantener la primitiva regularidad por medio de sabias precauciones a pesar de los inevitables contactos con el mundo".

El Grand Institut indica después (art 39) que "los medios del Instituto" incluyen "todo lo que conduce a los fines propuestos", y (art 40) que estos medios son el celo la instrucción el trabajo. Los "tres oficios" están vinculados orgánicamente a los objetivos del Instituto e incluyen, bajo tres epígrafes todos los medios propuestos para alcanzar esos objetivos. Por tanto entender y apreciar los tres Oficios en la tradición marianista requiere la comprensión y aprecio de los tres objetivos. Sin embargo los tres Oficios no corresponden a los tres fines en una relación individualizada. Cada Oficio mira al logro de los tres fines (arts 40, 43, 44).

Los tres Oficios no están sólo orientados a los fines, sino que están orgánicamente vinculados unos a otros. Y, aunque son diferentes en la práctica no pueden separarse (arts 43, 44).

Mientras cada uno de los oficios es responsable del logro de los tres fines, ciertos medios encajan más adecuadamente con uno u otro de ellos y, por tanto puede ser clasificados y ser parte específica de la responsabilidad de un Oficio determinado (arts 43; 381-412).

Esta triple división de todos los medios tiene su origen en la Congregación anterior a las fundaciones religiosas. Desde 1808, la oración la instrucción y el trabajo aparecen mencionados como servicios de la Congregación. Ésta es una advertencia más de que las fundaciones marianistas no pueden entenderse debidamente sin

tener en cuenta sus orígenes en la Congregación de la que siguió siendo parte integrante durante muchos años.

1.2 *Funciones de Cristo* Tanto si en origen esta triple división de medios cuajó en práctica experiencia como si fue el resultado de alguna inspiración espiritual o apostólica, el padre Chaminade asocia explícitamente este triple oficio en el *Grand Institut* con las funciones de Cristo, que "*oró, trabajó e instruyó*" (arts 446-447). Esta asociación fluye naturalmente de su insistencia y preocupación por el Bautismo en la vida del cristiano que por su medio se incorpora a Cristo y queda llamado a compartir sus funciones y oficios así como fluye de su interés por modelar sus fundaciones en la imagen de la Iglesia incluso en su mismo gobierno. Un instituto que encarne a Cristo en el hoy y aquí de la historia y la geografía y modelado en la Iglesia como prolongación de Cristo compartirá las preocupaciones e intereses del mismo Cristo.

Una larga y fecunda tradición cristiana ve las funciones de Cristo como "enseñar, gobernar y santificar"; y sus oficios como los de "sacerdote profeta y rey". En su retiro de 1821, el padre Chaminade trata expresamente de esta tradición señalando que todos los cristianos, por su bautismo, son reyes, profetas y sacerdotes en Cristo. Y en un retiro anterior (1816), recuerda a sus oyentes que están llamados a imitar a Cristo, que *oró, enseñó y trabajó* durante su vida mortal. El Concilio Vaticano II analiza de nuevo y revitaliza esta misma larga tradición, permitiéndonos situar nuestros tres Oficios marianistas en una eclesiología e historia más amplias. El decreto conciliar sobre el *apostolado de los laicos* nos recuerda que cada bautizado llega a ser uno en Cristo, y que cada uno a su manera, participamos "en el sacerdocio profético y en el sacerdocio real de Cristo". Estas funciones están tratadas más plenamente en la constitución dogmática sobre la Iglesia.

Los tres Oficios pueden entenderse mejor dentro de este contexto eclesial. No son meras estructuras administrativas, ni son principalmente tales sino formas de compartir los oficios de Cristo prolongando su acción en el tiempo y en el espacio. También son símbolos y avisos constantes de lo que el marianista debe ser muy en primer lugar. El oficio de Celo (oración) guarda relación muy principalmente con el ministerio sacerdotal de Cristo, santificando a través del Espíritu al pueblo llamado por el Padre. El oficio de instrucción se orienta al ministerio profético de Cristo enseñando la verdad y desplegando para sus seguidores los misterios de Dios y

de la Creación. El oficio de trabajo prolonga el ministerio real (regio) de Cristo, quien en cuanto ordenador de la creación del Padre conduce todas las cosas suave y fuertemente a la fuente de su ser. La formulación en los arts 7.11-7.13 de la *Regla* de 1983 representa un esfuerzo por sintetizar estas funciones de Cristo en una situación contemporánea y reflejar el tratamiento de esos temas por el padre Chaminade en el *Grand Institut y* en las Constituciones de 1839.

1.3 *Papel formativo* Los tres Oficios están orgánicamente unidos a los objetivos del Instituto, y representan la actualización en el tiempo y en el espacio de las funciones de Cristo como sacerdote, profeta y rey. Por otra parte, están íntegramente asociados con la formación permanente de la persona y de la comunidad en la semejanza con Cristo. Los tres fines influyen a su vez en esa misma transformación. Esto resulta especialmente claro en el *Grand Institut*, donde toda la segunda parte acerca de los medios del Instituto está desarrollada de acuerdo con esta triple distinción y donde el papel formativo de cada Oficio es detallado tanto considerando la comunidad en sí misma como con relación a su compromiso apostólico. Sólo más tarde se ven los Oficios como estructuras administrativas (arts 381-412). Pero incluso aquí la reiterada insistencia sobre "los fines del Instituto" (arts 381, 387, 388, 390, 391) mantiene el tratamiento de los Oficios en una relación dinámica con la formación y búsqueda de los tres objetivos del Instituto.

Esta insistencia sobre la primacía de los objetivos y en agrupar todos los medios bajo tres epígrafes por un lado mantiene al Instituto en contacto vital con tales objetivos, mientras, por otro, le previene de perder de vista cualquiera de los medios aptos para el logro de tales objetivos.

2 Panorámica histórica

2.1 *Primeros años* En el curso de los veinticinco años que separan el *Grand Institut* de las Constituciones de 1839, el padre Chaminade presta atención seria a introducir este original concepto de los tres Oficios dentro de la realidad del desarrollo de sus institutos religiosos. Sus largas conversaciones y discusiones con algunos de sus discípulos favoritos constituyen, al mismo tiempo un proceso formativo para éstos y una reafirmación para él en su original inspiración. Su correspondencia prolongada y frecuente con

el padre Lalanne, sus confidencias con el señor David sus cartas al señor Clouzet y a la madre Adela, sus detalladas pláticas a hermanas y hermanos, muestran una profunda convicción sobre la vitalidad de su idea original unida a un esfuerzo realista para adaptarla a los hombres y mujeres y a las circunstancias con las que tiene que tratar.

En sus pláticas a las Hijas de María (ya a partir de 1816), y a los miembros de la Compañía, en sus cartas tanto a los superiores como a los súbditos, él explica clara y extensamente su pensamiento y propósitos, y resuelve las dificultades que surgen de una defectuosa comprensión o aplicación del método de los tres Oficios.

Las primeras comunidades de ambos Institutos religiosos, por muy reducidas que sean en número de miembros, son organizadas enseguida de acuerdo con los tres Oficios, recordando constantemente a sus integrantes los cuidados e inquietudes que deben tener con miras al objetivo de su profesión religiosa. El desarrollo del método a nivel local parece, en efecto ir más allá del nivel general.

En las comunidades más numerosas como las de Saint-Remy, Ebersmuenster y FMI de Agen, hay asistentes subordinados a los encargados de los Oficios, mientras que en algunas de las más pequeñas el desempeño de uno o más Oficios está combinado con el de director o de alguno de los asistentes. Pero la distinción de los oficios, en tanto que ámbitos de competencia, es siempre normal tanto si están confiados a una como a varias personas. (La primera comunidad en el Nuevo Mundo hacia el final de la vida del padre Chaminade, fue organizada por el padre Leo Meyer a tenor de los Oficios.)

2.2 *Constituciones de 1839* Cuando el padre Chaminade presenta su borrador de primeras *Constituciones* a los religiosos en el retiro de 1828, el apartado sobre organización y gobierno no estaba todavía preparado. El Fundador estaba entonces en fase de consulta a hombres experimentados y prudentes respecto de temas que consideraba de vital importancia con miras al bien del Instituto. Con el padre Lalanne trabajaba en su perfilamiento, pero en 1834 rechaza el esbozo preparado por Lalanne por no considerarlo suficientemente fiel a la inspiración original. Cuando finalmente tuvo perfilado el diseño para someterlo a los obispos y a Roma; es decir,

las *Constituciones* de 1839, éstas constituyen el fruto de mucha oración, reflexión, consulta, diálogo junto con una intensa experiencia práctica. Él mismo asegura que el texto escrito se limita a poner en forma definitiva lo que se ha practicado desde el primer momento.

En este texto hay, sin embargo, un cambio de énfasis con respecto al texto del *Grand Institut* por lo que se refiere a los tres Oficios. Mientras en éste los Oficios están tratados de forma más extensa en la segunda parte con el título de "medios", y sólo de manera secundaria en la cuarta parte con el título de "gobierno", en las nuevas Constituciones lo están sólo en el libro II en la parte de gobierno. Conviene tener en cuenta que un texto de Constituciones nunca representa una descripción en detalle del organismo al que tratan de servir. Las Constituciones de 1839 deben situarse dentro del extenso contexto de la realidad viva, como aparece reflejada en otros escritos del padre Chaminade especialmente en sus pláticas y correspondencia.

Desde este punto de vista, el cambio de énfasis está en el texto no en la vida de la Compañía. Las posiciones fundamentales permanecen. La autoridad del Superior general está repartida en tres Oficios, y todos los medios que la Compañía puede poner en juego para alcanzar sus fines están relacionados con el "celo, la institución y el trabajo". Estos medios son confiados a los asistentes, cada uno de los cuales tiene un ámbito de competencia claramente definido, responsabilidades específicas (tanto en cuanto asistente responsable como en cuanto consejero), y una bien definida responsabilidad de dar cuenta al Superior y a la Compañía.

Se mantiene el importante papel formativo de los jefes junto con sus funciones administrativas; y sigue proveyéndose el sistema de Oficios tanto a nivel de gobierno local como a nivel de gobierno general. En ambos niveles, el superior es "intrínsecamente" jefe de los tres Oficios (cf arts 410, 512), y responsable último de su adecuado funcionamiento. Las precisiones acerca de la relación entre el superior y sus asistentes consejeros reflejan claramente los problemas prácticos y las tentativas de soluciones en las comunidades más grandes, como la de Saint-Remy, tanto como los que podrán surgir entre el Superior general fundante y sus primeros asistentes.

Incluso después de la promulgación de las Constituciones de 1839, la realidad del sistema de Oficios sigue siendo menor de lo que el texto reclamaba. Los varios asistentes generales (y hubo muchos entre 1830 y 1850) no están "a plena dedicación" en la Administración general. A menudo, no residen cerca del Superior general ni en Burdeos ni en otras partes durante sus prolongadas ausencias de esa ciudad por los años de 1830. En efecto, la dificultad para reunirse el Consejo regularmente llega a constituir una preocupación primordial y un punto crucial de desacuerdo entre el Fundador y sus asistentes durante aquellos años agitados de su vida.

2.3 *Después del padre Chaminade* Durante la administración del padre Caillet se aclaran y refuerzan los aspectos organizativos del sistema de Oficios a nivel general. Pero no es hasta los años en torno a 1870, durante el mandato del padre Chevaux, cuando se lleva a cabo el proyecto de tener asistentes en plena dedicación a nivel general, por más que los asistentes viven cerca después de trasladar la sede a París en 1860.

Las varias disputas y conflictos en el interior de la Compañía, y entre la Compañía y la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares que caracterizan el período entre 1864 a 1891, dejan intactos los perfiles administrativos del sistema de Oficios y aparentemente en cuestionados, a pesar de que, bajo muchos aspectos ese sistema constituye una manera novedosa de enfocar el gobierno de los institutos religiosos. A diferencia de los asistentes de otras congregaciones religiosas, los jefes de los Oficios (como advierte el redactor del *Espíritu de nuestra Fundación*) "tienen una autoridad que no es de naturaleza general sobre ciertas provincias, sino de naturaleza particular sobre toda la Compañía". Es decir, sus ámbitos de actuación están determinados por competencias o especializaciones, no por territorios, o por grupos de pertenencia. El padre Chaminade ya lo había aclarado: "el jefe de lo temporal no es un superior especial del grupo de hermanos obreros igual que el jefe de instrucción no es el director de los de mayor nivel intelectual". Los tres jefes son responsables de todos los miembros, de todos los trabajos, de todas las comunidades.

Las primeras Constituciones aprobadas por la Santa Sede (1891) (sustancialmente obra del padre Simler durante su período de "redescubrimiento" del Fundador) reflejan los anteriores (1864 y 1891) del Fundador y permanecen fieles a los aspectos

administrativos del sistema. Este texto (1891) dedica un capítulo a los asistentes generales y uno a cada asistente en particular, luego de señalar que "todos los trabajos que pueda emprender la Compañía y todos los medios que pueda emplear para alcanzar sus fines están relacionados con el Celo, la instrucción y los Asuntos temporales".

El capítulo sobre el Jefe de Instrucción prevé un asistente del Inspector general. (La función aparece en las Constituciones de 1867; el título, en el texto de 1922.) Conforme a la mentalidad manifiesta del padre Chaminade de que los ayudantes de los asistentes tienen voz de liberativa en el Consejo, el Inspector general es miembro de derecho del Consejo general.

Siguiendo las recomendaciones de la Administración general formuladas durante el mandato del padre Hoffer como Superior general (1956-1971), el Capítulo general de 1961 suprimió el cargo de Inspector general. En su lugar, la Administración general está ahora compuesta por cuatro asistentes del Superior general y cada asistente es jefe de un "Oficio administrativo". Las funciones de los tres Oficios tradicionales están distribuidas ahora entre los cuatro asistentes de *Celo, Educación, Acción apostólica y Temporal.*

Este arreglo al menos elimina la anomalía referida anteriormente. El sistema de los cuatro asistentes administrativos para los tres Oficios ha creado una considerable confusión entre los miembros de la Compañía, pero ha posibilitado una identificación más clara de los tres Oficios tradicionales con personas distintas y con funciones precisas. (El Capítulo de 1981 volvió a la estructura de los tres jefes y tres oficios.)

2.4 *Después del Vaticano II* Manteniendo la estructura de los cuatro "Asistentes administrativos", las Constituciones de 1967 se desvían de los anteriores textos, separando los Oficios de los *Asistentes*. En primer término repiten la posición tradicional: la autoridad "es ejercida siempre de acuerdo con los tres Oficios: *Celo, Instrucción y Asuntos temporales.* Estos Oficios incluyen todos las obras y los medios adecuados para la consecución de los objetivos propuestos por la Compañía" (art 182). Luego, añaden explícitamente: "Las funciones de los tres Oficios pueden ser asignadas a varios asistentes de acuerdo con las necesidades". Siguen tres capítulos, uno sobre cada uno de los Oficios en lugar de sobre sus jefes, como en textos anteriores. Es digno de mención

también que en este texto (1967), los artículos sobre los Oficios preceden a los que se refieren al Supremo general, invirtiendo el orden de los textos anteriores.

El Capítulo general de 1971 trató de los tres Oficios cuando centró su atención sobre los "aspectos clave" de la identidad marianista. Pese a la actual confusión y a las diferencias de opinión sobre el valor y actualidad del sistema de los Oficios el Capítulo por medio del documento *Respuesta*, resume bien, aunque quizá demasiado brevemente los elementos administrativos de los Oficios y su importancia en nuestra tradición. Mientras habla claro y explícitamente (doc 1) de la participación de los marianistas en la triple función de Cristo, no relacionan directamente estas tres funciones a los tres Oficios. Ni hace hincapié en el papel informativo del sistema de Oficios en la vida de los individuos y de las comunidades. Lo que sin embargo, hace al igual que el texto de 1967, es centrar su atención en los Oficios mismos ("como áreas de preocupación") más que en los jefes de los Oficios (en cuanto administradores).

Esta distinción clara entre los Oficios como campos de preocupación y responsabilidad y los jefes como asistentes administrativos, se mantiene en la Regla aprobada por el Papa en 1983. Aquí el artículo 106 habla de la "distribución de responsabilidades de gobierno y de liderazgo", y muestra cómo se comparten por los tres Oficios. En el segundo libro, el texto es más claro en el detalle de las competencias de cada Oficio aun sin pretensiones de exhaustividad (arts 7.9 ss). No hay correlación entre los Oficios y el número y funciones de los asistentes.

2.5 *Ejecución y práctica* A nivel de la Administración general, la Compañía ha sido constante en su organización de acuerdo con los tres Oficios (y, generalmente, con tres Asistentes). Las constituciones a partir de 1885, han insistido en que la Administración provincial debería estar "calcada sobre el modelo" de la Administración general. Generalmente las Provincias han prestado menor cuidado a organizarse de tal manera e incluso cuando se han organizado así, los Asistentes han sido al mismo tiempo administradores o han acumulado más de un Oficio en la misma persona (como ocurrió con la Administración general en los primeros años).

La insistencia del Fundador en que incluso las comunidades locales se estructuren de acuerdo con los tres Oficios, aunque no necesariamente con tres asistentes, no ha sido observada fielmente. En efecto, las Constituciones de 1891 parecen entrever la posibilidad de distribuir los oficios a los asistentes únicamente si "la comunidad es grande y las tareas resultan complicadas" (art 491). Es difícil saber sin una detallada investigación, que desbordaría los límites de este artículo, hasta qué punto las varias comunidades locales han tratado de funcionar de acuerdo con el concepto de los tres Oficios después de la desaparición del Fundador. En muchos casos donde se ha procedido con fidelidad a sus orientaciones auténticas se ha constatado su eficacia y su fecundidad espiritual.

Los desarrollos paralelos en el instituto de las Hijas de María Inmaculada desde los orígenes al presente, exigirían un estudio que va más allá del objetivo de este artículo dedicado principalmente a los tres Oficios en la *Regla de Vida* (1983) de la Compañía de María. Por otra parte, el sistema del Oficio de formación y administración se ha revitalizado en numerosos grupos laicos inspirados en la tradición marianista. En efecto, a menudo son tenidas en gran estima por los administradores laicos de nivel directivo medio y alto las posibilidades inherentes (incluso para negocios seculares) en los conceptos básicos de un "sistema de sistemas", puesto en práctica tan precozmente dentro de la tradición marianista.

3 Reflexiones sobre el sistema de los Oficios

El sistema de los Oficios debería ser realmente efectivo y vivificante en la Compañía y en cada uno de sus órganos intermedios puesto que mantiene claramente a la vista los objetivos a los cuales están dedicados y a la totalidad de los medios a su disposición.

Tal vitalidad y universalidad están servidas por lo que en principio parece una contradicción y que como tal fue interpretado por algunos de los primeros discípulos del Fundador, tanto en la Compañía de María como en el instituto de las Hijas de María. Puesto que el superior es responsable de guiar a la Compañía y a sus miembros a la consecución de los objetivos, todas las formas y medios están incluidos de manera general en sus responsabilidades. Él es "intrínsecamente" jefe de los tres Oficios. Sin embargo, todas las formas y medios aparecen también asignados por las

Constituciones *Reglas de Vida* a los jefes de Oficio o a los asistentes.

Por supuesto, el padre Chaminade es consciente de esta paradoja y alude a ella en su carta, ya citada, al Papa. Y en sus conversaciones con las Hijas de María en 1816, justifica los Oficios en contra de la objeción de que el sistema multiplica innecesariamente "superiores", e introduce un elemento divisorio en el corazón mismo del gobierno del Instituto. Al contrario, dice él es comparable a la acción de un cochero que dirige a un equipo de tres caballos: la iniciativa, la fuerza, el dinamismo vienen de los Oficios la coordinación y sentido de dirección vienen del Superior.

3.1 *El Superior* El Superior es mucho más que un mero coordinador. Es un auténtico superior con una autoridad y responsabilidades bien definidas. Los jefes de los oficios no pueden demandar o doblegar su voluntad excepto en casos claramente definidos en los que la *Regla* requiere un voto "deliberativo". Los jefes son ayudantes asistentes, consejeros, subalternos, pero no pares del Superior.

Esto no quiere decir que el Superior sea un autócrata, o un dictador, o que pueda actuar arbitrariamente. Mientras, el modelo de la Iglesia que emplea el padre Chaminade es claramente monárquico, el aplicado a sus fundaciones religiosas resulta más bien de forma limitada o "constitucional". Los poderes del Superior están definidos y circunscritos. Él está obligado, por ejemplo, a reunir a su Consejo con regularidad, a consultar a su Consejo, o asistentes individuales, incluso en asuntos ordinarios. Ya en el *Grand Institut,* el Fundador había detallado determinados asuntos en los cuales el Superior no puede actuar sin una decisiva mayoría de votos del Consejo. Si el Consejo no está de acuerdo con la posición del Superior éste puede volver a someter un tema a una segunda, e incluso tercera deliberación. Después de lo cual la posición del Consejo prevalece. Más digno de consideración es aún el hecho (Constituciones de 1839, art 420; Const 1891, art 442) de que en ciertas materias importantes respecto de las cuales el Superior no está estrictamente vinculado por el voto del Consejo, debe sin embargo respetarlo "como una medida de prudencia... y atenerse al consejo de la mayoría".

Incluso en asuntos ordinarios en los que la voz del Consejo es sola y claramente indicativa y no vinculante las opiniones mayoritarias opuestas a la del Superior han de quedar recogidas con cuidado en el registro de sesiones. El papel primordial del Superior no es tanto el de ser responsable de la aplicación de "los medios y formas", confiados a los Oficios, sino el de ser un coordinador en todo momento el de tomar decisiones cuando sea necesario y, sobre todo ser "el guardián" que garantiza "los objetivos" constantemente ante la Compañía y estimula a los jefes a que descubran y apliquen las formas y medios para conseguir tales objetivos. Este es su papel concreto, que no puede delegar en nadie.

3.2 *Los Asistentes* Bajo el liderazgo de tal "guardián" los jefes de los Oficios ejercitan un cuádruple papel. Son asistentes del Superior: es decir sus colaboradores y delegados para funciones fuera de los límites de su Oficio, como por ejemplo, ser vicarios generales, presidir el Consejo en ausencia del Superior representarle ante otros grupos, o ser visitadores oficiales de (partes de) la Compañía. En segundo lugar ellos son sus consejeros y asesores ofreciéndole sugerencias (incluso más allá del campo de su Oficio) y trasladando al Superior los puntos de vista de los miembros. En tercer lugar ellos son los jefes de los oficios con las implicaciones particularmente descritas. Y en cuarto lugar ellos actúan como "monitores" del Superior en el ejercicio de su papel (cf *Grand Institut*, art 389; 1891, art 390) e incluso respecto de sus hábitos personales y de estilo de vida (Const de 1839, art 416).

Merece tenerse en cuenta el hecho de que en la tradición marianista, los jefes de *Celo*, o "Asistentes", no son nunca meros consejeros del Superior. De hecho son, en primer lugar "ejecutivos" investidos de una especialización o competencia que se extiende a todos los miembros a todas las comunidades y a todas las obras del Instituto. Dentro de su ámbito (determinado por la *Regla*, o más concretamente por un Capítulo: no por el Superior) ellos toman iniciativas consultan deciden y ejecutan su propio derecho. A nivel general, al menos no son nombrados por el Superior sino por el Instituto; y están investidos de derechos y responsabilidades que no están sometidos a modificación directa por el Superior. El padre Chaminade dice "de alguna forma", los asistentes representan a la Compañía de María ante el Superior. Pese a los problemas teóricos y prácticos que tal sistema de administración plantea, así fue

constitucionalmente dispuesto por el Fundador y defendido por él. Y desde entonces ha demostrado ser cosa de provecho.

3.3 *Papeles colegiales* Aunque las áreas de competencia, o responsabilidades, de cada uno de los Oficios resultan claramente delimitadas y distintas (esencialmente las mismas, con ligeras variantes desde el *Grand Institut* de 1815 hasta la *Regla* de 1983), los jefes de los Oficios no actúan en completa independencia uno de otro sometidos sólo al Superior. Funcionan colegiadamente como miembros del Consejo compartiendo sus deliberaciones y llegando a resoluciones conjuntas.

Ejercen también una función colegial fuera del Consejo consultando al Superior acerca de asuntos de sus Oficios, o con otros jefes acerca de materias que conciernen a dos o más Oficios. En *Grand Institut* leemos: "Son individualmente y en sus respectivas funciones tres ayudantes y consejeros de la Madre Superiora... (y) las Madres responsables de los fines del Instituto son consejeras unas de otras y cooperan en situaciones y asuntos que están relacionados con las líneas de sus oficios" (arts 386-387). En muchos casos, en efecto asuntos limitados o de menor importancia pueden ser abordados sin reuniones formales, y comunicaciones sobre la marcha entre los jefes contribuyen a un funcionamiento más suave del propio Consejo.

3.4 *Subsidiaridad* El sistema de Oficios permite un ejercicio real y continuo de subsidiaridad. Los jefes de los Oficios y sus oficiales subordinados tienen responsabilidad directa para materias relacionadas directamente con sus Oficios, ejercen un papel ejecutivo de mando, y también supervisan todo lo que guarda relación con su Oficio. Al mismo tiempo su autoridad está claramente circunscrita por los campos de otros Oficios, y por su obligación de dar directamente cuenta al Superior. Más importante aún como el padre Chaminade repite innumerables veces, son responsables respecto de los objetivos del Instituto y del bien común. Ellos son, dice "responsables de los fines del Instituto".

El adecuado funcionamiento del sistema de Oficios requiere especialización y competencias (aunque limitadas) en los jefes un funcionamiento colegial tanto dentro como fuera de las reuniones formales del Consejo y un auténtico ejercicio de subsidiaridad. Ello provee además un sistema de "comprobaciones y equilibrios" entre las personas implicadas.

3.5 *Complementariedad* Mientras el Superior permanece plenamente Superior, sus limitaciones, e incluso sus debilidades personales quedan compensadas por las cualidades y talentos de sus asociados en el gobierno y formación. El padre Chaminade justifica la presencia de cuatro personas en autoridad por la muy probable imposibilidad de encontrar a alguien que posea todos los talentos y cualidades necesarios para guiar al Instituto hacia sus fines. Defendiendo su sistema el padre Chaminade señala a las Hijas de María: "Dada la dificultad de encontrar una buena líder ya que las muchas cualidades requeridas raramente se encuentran en una persona, tal deficiencia humana se compensa dando a la Superiora tres instrumentos para ejercitar las tres funciones principales sobre las cuales ella tiene jurisdicción" (Conferencia de 1816).

No solamente son compensadas limitaciones, sino que afloran al exterior cualidades y habilidades ocultas en un proceso de intercambios de puntos de vista y de desafíos por personas de diverso carácter temperamento, disponibilidad y preferencias, lo mismo que diferentes competencias. De esta forma, el Superior y los jefes de los Oficios están en constante proceso de "formación". Y ciertamente, en las diferencias de puntos de vista y en las prioridades que necesariamente existen entre los jefes mismos, hay una necesidad de diálogo y comprensión que es una fuente fructífera de crecimiento personal y de inspiración administrativa.

Otras clases de comprobaciones y equilibrios emergen dentro de las funciones específicas del Superior y de los jefes. La libertad de iniciativa y ejecución dentro de cada Oficio está íntimamente unida al rendimiento de cuenta al Superior y de justificación ante el Consejo. Y las preocupaciones inmediatas y los cuidados de cada Oficio que podrían conducir al establecimiento y defensa de compartimentos estancos, quedan compensadas por la constante referencia a "los fines del Instituto" y a la consecución del bien común de todos.

Sin embargo puesto que los jefes son directamente responsables de la orientación hacia y de la respuesta a los "fines del Instituto" por parte de todos los miembros cada uno de ellos debe con insistencia brindarse a que todos conlleven solidariamente las incumbencias de su oficio respetando a su vez el terreno y ámbitos de competencia de los otros Oficios. Esto significa que cada comunidad en sí, lo mismo que cada religioso estarán enfrentados con la (a veces muy difícil) tarea de integrar en sus vidas las

múltiples preocupaciones orientaciones y directrices cada uno de los tres Oficios. Las tensiones que de ahí derivan son en sí mismas pruebas y equilibrios contra la tendencia "a las prisas locas en todas las direcciones", derivadas de los caprichos y preferencias personales lo mismo que exagerar o minimizar a tenor de las propias prioridades.

3.6 *La comunidad local* No son por consiguiente sólo los niveles general o provinciales de la vida de la Compañía los que están influenciados por los tres Oficios. Su estructura y sus efectos operan también a nivel local de cada individuo de cada comunidad y de cada obra... Todos los "medios" empleados para consecución de los fines.

Mientras a nivel general y provinciales el Oficio normalmente se apoya en un jefe y posiblemente en uno o más subalternos, a nivel local (el padre Chaminade insiste constantemente en que el Oficio sea operativo a dicho nivel) es posible que incluya a muchos si no a todos los miembros de la comunidad. En la mayoría de los casos es relativamente fácil dividir a todos los miembros de la comunidad en los tres campos de preocupación de los Oficios simplemente en base a sus personales preferencias o inclinaciones. De esta manera se tiene con cada "jefe" un Oficio del que es verdaderamente la cabeza.

En tal arreglo, que se ha constatado en un buen número de situaciones todos los miembros de la comunidad comparten directamente y cada día los grandes intereses de Cristo (los fines del Instituto), tienen acceso directo al proceso de toma de decisiones de la comunidad y son responsables de sus propias vidas de forma activa y positiva. Las preocupaciones de la comunidad pueden ser fácilmente orientadas para consideración al correspondiente Oficio y para posible recomendación ya sea a toda la comunidad en asamblea o al Consejo de Superior. Muchas decisiones rutinarias pueden tomarse en la reunión de Oficio sin recargar a las reuniones de comunidad o al Consejo de Superior. Las decisiones así tomadas tendrán probabilidades de ser ejecutadas teniendo en cuenta el principio de subsidiaridad por la mayoría de los afectados.

El sistema de Oficios presenta, por tanto, muchas ventajas reales incluso como mero sistema administrativo. En los niveles general y provinciales estimula la creatividad, consolida los

objetivos, estimula a los administradores más allá de sus ocupaciones particulares y exige una auténtica colegialidad y un ejercicio de subsidiaridad por parte de cada uno de ellos. A nivel local hace de cada miembro del grupo un "administrador" del bien común implicado en buscar formas y medios apropiados, y en dilucidar los más realistas y eficaces entre ellos y en tomar las decisiones capaces de hacer avanzar a la comunidad hacia sus objetivos.

3.7 *Proceso de formación* Pero el sistema es mucho más que simplemente administrativo. Es, sobre todo formativo. Donde los Oficios son entendidos y practicados hay entre los miembros de la administración y de toda la comunidad un proceso continuo de "aprender por la acción". El sistema pide del Superior el desarrollo de su dedicación personal a los objetivos de aquellos talentos que más lo capacitan para contribuir a la consecución de esos objetivos, y de aquellas únicas virtudes personales que pueden hacer efectiva la delegación de la autoridad y de la colegialidad.

El sistema exige del Superior una verdadera humildad, olvido de sí mismo, subordinación de preferencias personales, capacidad de colaborar con otros como iguales respeto por los talentos y dones de los que él pueda carecer y una consumada maestría en la confrontación, diálogo y mediación. Ello exige las virtudes de la perfección, las virtudes de Jesús y de María (para usar las palabras del padre Fundador). Pero el sistema no sólo reclama estas virtudes, sino que favorece su crecimiento y desarrollo por proveer oportunidades y guía para ejercitarse en ellas.

También los jefes están personalmente sometidos a un proceso formativo. Bajo el liderazgo del Superior aprenden a ocuparse del bien común de aquellas personas de las cuales son responsables. En sus relaciones muchas necesitan practicar la paciencia, la iniciativa, la colegialidad; debe existir un deseo de aprender unos de otros, de escuchar cuidadosamente los diferentes puntos de vista, de subordinar sus puntos de vista personales al bien común de todos, de exponer con vigor y claridad sus ideas sin exigir que sean aceptadas tal como han sido presentadas. Y puesto que los asistentes están directa y constantemente en contacto con todos los miembros se da también una "formación" a la inversa: también ellos están en condiciones de beneficiarse de los puntos de vista y opiniones, de las necesidades y fuerzas, de las intuiciones e iniciativas de los otros miembros. Esto requiere de ellos un

proceso constante de reevaluación y de readaptación con miras a que su liderazgo sea eficaz.

3.8 *Preparación para el liderazgo* Precisamente en el ejercicio de funciones de jefe de un Oficio el individuo se prepara para la mayor responsabilidad como Superior. En efecto, en el ámbito del Oficio los asistentes tienen generalmente las mismas responsabilidades, los mismos roles y problemas que tiene el Superior en la supervisión general del grupo.

Mientras es deseable que los líderes posean determinadas cualidades antes de asumir sus cargos sigue siendo verdad que la mejor preparación para el liderazgo es el ejercicio del mismo. Hay cosas que no se pueden aprender solas. Y no hay cantidad alguna de teorías y de ejemplos que preparen suficientemente para el liderazgo entre los seres humanos. El sistema de Oficios acepta a la gente tal como es, y sigue desde ese punto su formación. Apoyándose mutuamente unos en otros, el Superior y sus asistentes se convierten en la clase de líderes que necesitan para los objetivos del Instituto. Compensando las carencias mutuas, aprovechando los mutuos talentos, compartiendo las intuiciones, dudas, perplejidades y posibles soluciones, desempeñan un papel verdaderamente importante de liderazgo en tanto mantienen un estrecho contacto con el resto de la comunidad. El sistema y su distribución de responsabilidades son lo suficientemente flexibles para adaptarse a las diferentes personas y personalidades, y al propio tiempo supone suficiente cohesión para garantizar la colaboración de todos en la tarea común.

3.9 *Dinamismo social* El sistema presupone además unas formas altamente desarrolladas de lo que se denomina dinámica de grupos: los procesos de interacción de confrontación y de cooperación de respuestas personales y colectivas que determinan la capacidad de un grupo para moverse o no hacia sus objetivos conocidos o implícitos. Tal dinámica se expresa dentro del Consejo mismo puesto que el Superior y sus asistentes presentan sus puntos de vista, los defienden o contradicen los explican o justifican, los repiensan y reformulan, los consensúan, los evalúan y finalmente toman decisiones por consenso más que por votación. Todas las sesiones del Consejo están fuertemente influenciadas no solamente por el orden de día y las posiciones adelantadas sino también (y aún más) por la agenda oculta y por los rasgos personales de cada miembro. Tal dinámica entra en juego, como es natural también en

las consultas particulares o privadas entre el Superior y los asistentes, o de los asistentes entre sí. Bien entendida y practicada tal dinámica favorece el crecimiento tanto personal como colectivo. Entendida y practicada menos bien causa tensiones innecesarias, malos entendidos, conflictos e incapacidad para tomar decisiones. El sistema de Oficios permite a los administradores aprovechar esta dinámica y orientar sus tensiones, sus energías y sus fuerzas hacia los objetivos aceptados del grupo.

Tal dinámica de grupos resulta especialmente evidente a nivel local, y el fracaso de no entenderla de no enfrentarse a ella honradamente de no aprovecharse de ella conduce a muchas comunidades locales a un sentido de frustración a períodos de estancamiento o un clima que más bien que favorecer y canalizar el crecimiento lo frena e impide.

Muchos de los conflictos, desacuerdos y posiciones recalcitrantes de un grupo pueden ser manejados vigorosa y positivamente en el sistema de Oficios. Allí donde el sistema de Oficios resulta saludable y eficaz en su dinámica, el sistema de Oficios puede orientar las energías del grupo al mejor logro de sus objetivos.

Puesto que el sistema de Oficios anima a todos a nivel local a participar activa y consistentemente en la vida administrativa y estructural de la comunidad los miembros por una parte son "gobernados" por las decisiones de la comunidad y la estructura administrativa; y por otra parte son ellos los que "gobiernan", ya que cada uno está implicado efectiva e íntegramente en el proceso de la toma de decisiones. Mientras ninguna estructura política de la sociedad civil sirve como modelo adecuado para un grupo de cristianos que tratan de "ser Cristo", tal forma participativa de gobierno parece ser la que mejor respeta la libertad y dignidad del individuo a la vez que salvaguarda los objetivos y la integridad del grupo.

Es también una forma de autogobierno que constantemente realza el desarrollo de cada individuo ya que insiste en enfocar la atención, la energía hacia los objetivos vitales del individuo y de la comunidad y en desafiar al individuo y a la comunidad a ir más allá de sí mismos en la búsqueda de formas y maneras más apropiadas de caminar hacia esos objetivos.

3.10 *Sistema de virtudes* No cabe duda de que en la práctica el sistema de oficios proporciona muchos desafíos, tensiones y dificultades. El padre Chaminade se dio plenamente cuenta de ello. En el *Grand Institut* él vincula estrechamente el sistema de Oficios con el de las virtudes como característico de su método de dirección. Estudiar las virtudes de "preparación purificación y consumación" desborda el objetivo de este artículo. Es suficiente señalar que tales virtudes, características del Instituto en sus comienzos, permiten a los individuos desarrollarse de tal suerte como seres humanos que el poder del amor de Dios puede más fácilmente transformarlos en semejanza de Cristo. Aplicadas a la vida de la comunidad estas mismas virtudes, en su aspecto social (o societario), brindan a la comunidad misma la capacidad de sobreponerse a aquellas debilidades humanas e incapacidades colectivas, a aquellas dinámicas de grupo negativas que tanto obstruyen el pleno desarrollo del Reino sobre la tierra. Ellas ayudan a la comunidad misma a poner en evidencia la presencia de Cristo en este mundo.

4 Conclusión

Volviendo de nuevo a nuestro punto de partida, a la carta del padre Chaminade al Papa, está claro que para el Fundador los tres oficios eran de suma importancia. Ellos garantizarían que su Instituto permanecería fiel a sus objetivos: elegir en distintos momentos de la historia y en culturas diversas los medios y formas que lo llevasen más eficazmente al logro de los objetivos. Y demandarían y al mismo tiempo proporcionarían personal capacitado para alcanzar el vértice de una misión tan sublime. Queda a la responsabilidad de cada generación de marianistas redescubrir de nuevo y revitalizar en la práctica aquellas formas que tan clara y fielmente han sido preservadas en los textos oficiales.

El padre Chaminade propuso a su Instituto un ideal tremendamente elevado: la perfección de Cristo mismo, Hijo de María. Pero al propio tiempo le brindó formas y medios para alcanzar semejante alto ideal a condición de que tales medios sean adecuadamente comprendidos y utilizados.

Joseph Stefanelli SM

Traducción del inglés

Manuel Román SM

Oficios marianistas (- Comunidad marianista, Discernimiento, Jesucristo, Participación, Perfección religiosa, Regla de Vida, Virtudes)

Oración

Al Gebet • *Fr* Prière • *Ing* Prayer • *It* Preghiera • *Jap* Insori

Resumen

Nuestra *Regla de Vida* habla de la oración sobre todo en el capítulo titulado "Comunidad de fe". Esto supone ya una orientación importante para nuestro estudio. ¿No quería el padre Chaminade que fuéramos "hombres de fe" y que, para ello, "el espíritu de oración y la devoción a la Santísima Virgen fueran las virtudes características del religioso de María"?

Debemos reconocer sin embargo, que aun siendo la oración una expresión y una de las fuentes de la vida de fe, no es exclusiva de la vida religiosa ni siquiera de la vida cristiana. Muchos hombres y mujeres, alejados aún de la plenitud de la Revelación rezan y han rezado en todo el mundo.

Señalado esto, nos dedicaremos en particular a estudiar en primer lugar los componentes de la oración cristiana: experiencia filial, como Jesús nos la enseñó movido por el Espíritu; lugar de conversión permanente, encaminada a que toda nuestra vida se convierta en alabanza al Padre y finalmente escucha de la voluntad del mismo Padre, para que se realice la obra de salvación del mundo entero.

La misión de María en esta obra de salvación es la de la humilde sierva, y la oración nos hace entrar en sus disposiciones según la vocación personal de cada uno.

A lo largo de toda la historia de la Iglesia, los consagrados han sido considerados como "orantes".

Los marianistas tienen un lugar reservado en esta tradición, para la gloria de Dios y la construcción de la ciudad terrena. Su alianza con María es un recuerdo constante de que Ella es el camino más seguro para aprender a orar a Dios ya que Ella es la primera de los creyentes. Honrar a Dios en María y hacer que le recen todos los creyentes es dar gloria a Dios. Los marianistas saben que para ellos el mejor medio de entrar en la oración de Cristo y de la Iglesia es hacer suya la oración de María.

Aunque no queremos pisar demasiado el terreno de los otros artículos relacionados con la oración, las interferencias tendrán que ser numerosas. Veremos sucesivamente:

1) *La oración cristiana* Expresión de la vida de fe; signo de una alianza salvífica; papel particular de la Sagrada Escritura; papel de la comunidad de fe; apertura a los pobres; función central de la Eucaristía papel del sacerdote las devociones y la devoción a María.

2) *La oración de los que han abandonado todo para seguir a Cristo*: Vaticano II; Tradición.

3) *Una oración con matices marianistas como servicio de toda la Iglesia*: Aspecto comunitario de nuestra vida de oración; marco de la oración de devoción; papel de la creatividad cultual; originalidad de la oración marial y de la devoción a María.

1 La oración cristiana

1.1 *La oración como expresión de la vida de fe* El hombre no es únicamente un ser dotado de razón, o capaz de emplear herramientas para mejorar su modo de vida sino también un ser que tiene el sentido de la adoración, que sabe ponerse a la escucha de Dios y dar un sentido a su existencia. Sin la oración no puede el hombre llegar a la verdad ni al conocimiento de su verdadero nombre. Nuestra existencia es un don. Hemos sido llamados por la Palabra creadora de Dios e invitados a vivir conscientemente en su presencia. No podemos encontrar nuestra identidad, sino en Dios origen y fin de nuestra vida.

Por eso nos resulta imposible definir al hombre sin acudir a la noción de oración. Pero quien experimenta la realidad de la oración estructura su vida según tres ejes principales: la fe en un Dios personal y viviente; la fe en su presencia real y la certeza de que Dios continúa revelándose y de que nos escucha.

a) *Fe en un Dios personal y viviente*: No hablamos a una idea a una cosa o a una fuerza impersonal. El que ora sabe que se dirige a la Sabiduría suprema que le conoce. No basta tener fe en el sentido de la vida o en la persona humana sino que es preciso tener fe en Dios, una fe llena de amor.

b) *Fe en la presencia real de Dios*: El que ora tiene fe en la presencia real y activa de un Dios que se revela y que espera

nuestra respuesta. La fe vive de la oración, porque cuando creemos realmente nos expresamos en la oración, y donde se para la oración se para también la fe viva.

c) *Certeza de que el Dios que nos ha hablado y que continúa revelándose escuchará nuestra oración:* La fe supone al menos dos interlocutores, y la oración es esa relación entre un "tú" y un "yo". Cuando Elías se dirige a los profetas de Baal en son de burla, les dice: "Gritad más fuerte que Baal es un dios: tiene sus asuntos o preocupaciones o está de viaje; o puede que esté durmiendo y se despierte" (1Re 18,27).

Estas tres condiciones esenciales de la oración se hallan en toda religión auténtica, aunque no siempre sea tan clara la manera de expresarlas. Hay a Dios como un "Tú". Cada vez que el hombre ora con confianza y con fe viva, está presente el Espíritu de Dios, y la gracia de Jesucristo quien se puede considerar panteísta, cuando en realidad ora y considera está actuando, incluso cuando el que ora no conozca a Jesús ni el misterio de la Trinidad.

Características específicamente cristianas de la oración: "Dios no hace acepción de personas" (Rom 2,11), no hay en Él parcialidad, nos recuerda San Pablo. Por eso cuando tratamos de determinar las características cristianas de la oración, no se trata de tener un complejo de superioridad sino más bien de entrar en una oración de reconocimiento y de acción de gracias. En medio de todos los buscadores de Dios, la oración cristiana debe aportar un testimonio humilde, atractivo y convincente.

El cristiano que ora sabe en qué consiste la vida eterna: conocer a Dios como Padre de nuestro Señor Jesucristo, conocer a Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre mediador entre el Padre y nosotros, y creer en el Espíritu Santo que ora en nosotros.

La oración cristiana es, pues, una experiencia "filial" fundada en la gracia del Bautismo, porque "a aquellos que le han recibido (al Verbo), a los que creen en su nombre, les ha dado el poder de llegar a ser hijos de Dios" (Jn 1,12).

a) *Diálogo privado o público con el Padre:* Como cristianos, no sólo creemos en un Dios personal creador omnipotente sino que le adoramos y le amamos como Padre nuestro y de nuestro Señor Jesucristo. Esto nos da una confianza muy especial. Pero este Padre está "en el cielo"; es decir, que se trata del Dios santo mientras que nosotros somos creaturas y por desgracia con gran frecuencia

pecadores. Cuanto mayor conciencia tengamos de nuestro pecado mayor será nuestra experiencia no sólo de temor sino también de gratitud, de alegría y felicidad en la oración. Este diálogo con Dios nuestro Padre puede ser privado o público. Al decir "diálogo privado" entendemos cuanto se refiere a la oración personal, y principalmente la "*meditación*, alimento de nuestro espíritu de fe" (RV 48).

b) *La oración en Cristo y a Cristo:* En Cristo, el Padre se hace cercano y se manifiesta como "Dios con nosotros". Sólo en Cristo nos atrevemos a decir: *"Avinou!* ¡Padre nuestro! "El nos da el valor para orar con confianza y nos enseña a adorar a Dios en espíritu y en verdad nuestra adoración sólo tiene valor unida a la suya y ofrecida en su nombre. La oración cristiana reposa no sólo en la fe en Cristo sino también en el conocimiento que de Él tenemos.

En la liturgia generalmente nos volvemos hacia el Padre por Cristo nuestro Señor quien como verdadero hombre, asume nuestras oraciones y les da el valor de la suya propia. Pero Jesús es también verdadero Dios: nuestra oración litúrgica comunitaria y, con mayor razón nuestra oración personal pueden por eso dirigirse directamente a Él. No significa esto, sin embargo que olvidemos al Padre. Cristo nos une cada vez más íntimamente al Padre en el Espíritu Santo. Podemos tributar a Cristo un culto de adoración de diferentes formas y, entre otras, en la presencia eucarística.

Cristo ha hecho visible al Padre:

"Dios se revela en Jesucristo, que es su Palabra hecha hombre. Por la fe aceptamos esta revelación y nos entregamos de corazón al Señor" (RV, 47). En efecto, sólo podremos invocar al Padre en unión con Jesús su Hijo si nos unimos también a su amor hacia todos los hombres. De ahí la mención de la "fe" que implica al "corazón", es decir todo el ser y que nos lleva a actuar según el corazón de Dios en el sentido de la caridad o ágape. Dios nos llama a cada uno por un nombre personal y para conocer ese nombre, nuestra vida de fe en nuestro Padre y en Cristo debe comprometerse solidariamente en la obra de la salvación de una salvación encarnada. "La contemplación del Señor y de su plan de amor sobre el mundo nos lleva a comprometernos en su misión salvadora" (RV, 56a).

Añadamos que la invocación a la Santísima Virgen, a los santos y a los ángeles presenta un aspecto diferente: no se trata de adoración sino de una relación que manifiesta nuestra fe en la comunión de los santos. La invocación a los santos vivifica también nuestra unión con Cristo recordándonos que en Él somos una sola familia.

c) *Creo en el Espíritu Santo:* La fe específicamente cristiana da testimonio de una fe viva en la Santísima Trinidad. Creemos en el Espíritu Santo, dador de vida que es adorado junto con el Padre y el Hijo. Por ser hijos de Dios guiados por el Espíritu podemos adorar a Dios en espíritu y en verdad: "No recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os vuelva al temor; recibisteis un Espíritu que os hace hijos y que nos permite gritar: *¡Abba!* ¡Padre! Ese mismo Espíritu le asegura a nuestro espíritu que somos hijos de Dios" (Rom 8,15-16).

Ese Espíritu es quien nos da la sabiduría y el gusto por una oración recta. Él nos hace vigilantes en la espera del Señor y atentos a los signos de los tiempos, signos de la presencia de Dios. Así, gracias al Espíritu, se hace posible la oración que es integración de la fe y la vida: "Todos tenemos la responsabilidad de poner en práctica los medios que nos disponen a la oración y contribuyen a que la fe configure nuestra vida..." (RV, 60).

1.2 *La oración, signo de una Alianza de salvación* Dios está siempre presente y en acción, pero sólo si oramos podrá esta presencia ser acogida y transformar nuestra vida y la del mundo. El tema de la Alianza está presente en toda la historia bíblica, y la encontramos en todos los místicos. Guillermo José Chaminade, por ejemplo escribe en sus *Notas de Instrucción* (n 107): "... Dos verdades esenciales y fundamentales: Sólo por la gracia podemos salvarnos. Sólo por la oración podemos obtener la gracia. "Sin mí no podéis hacer nada" (Jn 15,5). "... tenían que orar siempre y no desanimarse" (Lc 18,1). ... El cristiano es por vocación, por deber, por interés por agradecimiento, por gusto, un hombre de oración".

Así pues la oración cristiana da testimonio de una gran conciencia de la iniciativa divina. Dios nos amó desde antes de nuestro nacimiento y nos llama antes de que nosotros hayamos podido dar el menor paso hacia Él. Toda nuestra fe confiesa esta iniciativa del Señor. Gracia de justificación, paz y reconciliación, "todo eso es obra de Dios que nos reconcilió consigo a través del Mesías" (2Cor 5,18). El hombre progresará en la vida espiritual

tanto más cuanto más atento consciente y agradecido se vaya haciendo para con el don que ha recibido.

a) *Para el hombre de oración, todo lleva el signo de la iniciativa divina* y le invita a la adoración, a la acción de gracias y a la alabanza. Dios habla a través de las realidades creadas. Todo ha sido creado en el Verbo; toda obra de Dios es una palabra un mensaje un don y una invitación al reconocimiento y a la alegría.

Todas las cosas son palabra del Padre que, por sus dones nos llama a la solidaridad a la justicia y a la caridad fraterna. Por eso el cristiano encuentra su alegría en la visión de la evolución del mundo ya que toda la obra creadora prosigue y se hace mensaje a través del Verbo eterno, en la perspectiva de la encarnación.

Dios está así presente en nosotros y en el prójimo, como creador redentor y artesano que prosigue su obra hasta su término. Pero nosotros estamos invitados a participar en la realización de esta obra maestra y a la revelación del amor divino. Cada hombre está llamado a ser un signo visible un sacramento de la presencia de Dios, para recordar su actividad dinámica e invitar siempre a la alabanza, a la acción de gracias y a la oración de intercesión.

b) *La Palabra de Dios es un recuerdo constante de la Alianza* contraída con los hombres en Jesucristo. La escucha de esta Palabra se hace oración cuando adoramos y alabamos a Dios al mismo tiempo que damos prueba, frente a la realidad que nos rodea, de una responsabilidad que es una respuesta auténtica al Creador.

La iniciativa más inaudita del Padre es precisamente la encarnación del Verbo eterno en Jesucristo: "Y la Palabra se hizo hombre, acampó entre nosotros y contemplamos su gloria: gloria de Hijo único del Padre lleno de amor y lealtad" (Jn 1,14).

La presencia del Verbo eterno hecho hombre es una gracia y una llamada a que todos nuestros pensamientos y acciones se llenen de un amor que pueda en cierto modo corresponder al de Dios. Consideradas a la luz del Verbo encarnado, cada palabra y cada obra de Dios se adornan con un esplendor y un atractivo especiales, "pues por su medio se creó el universo celeste y terrestre, lo visible y lo invisible... Él es modelo y fin del universo creado" (Col 1,16-17).

c) *Cristo es, pues la Palabra definitiva y acabada del Padre* Palabra en la que se nos manifiesta el sentido de toda obra: "Dios se revela en Jesucristo, que es su Palabra hecha hombre. Por la fe aceptamos esta revelación y nos entregamos de corazón al Señor" (RV 47).

Pero Cristo es también Él la respuesta perfecta, que da en su humanidad unida al Verbo eterno en nombre de toda criatura y en nuestro propio nombre. Así Cristo, haciéndose para nosotros gracia y salvación, nos impulsa a unirnos a Él y a transformar nuestra vida ofreciéndola como respuesta auténtica y plena, agradecida y solidaria proporcionada al supremo testimonio de solidaridad que Él dio en su sangre.

Para animarnos a avanzar confiados, podemos recordar que Dios nunca pronuncia palabras vanas: su Palabra es eficaz, tanto en la creación como en la redención. Su Palabra crea el acontecimiento se inscribe en una obra visible. Por eso la oración del cristiano nunca puede disociarse de la historia de la salvación ni de los acontecimientos. También ella debe inscribirse como palabra que produce frutos de justicia, de caridad de creatividad y de fidelidad.

Cristo, servidor de los designios del Padre entró en el mundo que iba a salvar diciendo: "Sacrificios y ofrendas no los quisiste, en vez de eso me has dado un cuerpo a mí; holocaustos y víctimas expiatorias no te agradan. Entonces dije: "Aquí estoy yo (en el libro hay un título que se refiere a mí) para realizar tu designio, Dios mío" (Heb 10,5-7).

d) *A la perfecta respuesta del Servidor acompaña la respuesta de María, la "Sierva del Señor":* "Por el don de la fe, la Virgen María se abrió plenamente a la misión que el Padre le confió en su plan de salvación..." (RV 5a). "María nos muestra el camino de la auténtica vida cristiana. Siguiendo su ejemplo de fe, de pobreza evangélica y de disponibilidad al Señor, esperamos reflejar en torno nuestro la cordialidad con que María acogió a Dios y a los hombres" (RV 8a, b). "María se mantuvo siempre a la escucha de Dios, meditando en su corazón las palabras y los hechos del Señor" (RV 57a).

e) Todo esto nos ayuda a comprender que es imposible reducir la oración cristiana a simples fórmulas. El creyente tiene siempre presente la perspectiva el programa del *Padre nuestro*, orientado a la santificación del nombre de Dios, a la venida de su Reino y al cumplimiento de su voluntad por todos los hombres. Es

todo un programa de vida y de integración entre fe y vida que nos exige una atención vigilante a los signos de los tiempos y una pronta respuesta personal y solidaria.

Una vez más es válido para todo cristiano lo que dice nuestra Regla de Vida: "Nuestra misión común nos lleva a una actitud apostólica en nuestro trabajo diario, en la vida de oración y en la aceptación del sufrimiento. Cualquiera que sea nuestro servicio, sabemos que la gracia salvadora de Cristo no tiene límites" (RV 70a,b).

f) *Esta solidaridad en la misión evangelizadora de toda la Iglesia* mantenida por la oración, contribuye igualmente a sostener la fe y la fidelidad de cada miembro del Cuerpo de Cristo. Lo que es válido para la vivencia de una "castidad sincera y alegre", gracias a "la unión con Dios en la oración, las relaciones fraternas en comunidad la vigilancia y el dominio de nosotros mismos" (RV 20), lo es igualmente para toda vocación en la Iglesia. Nuestra perseverancia en la oración mueve el corazón de Dios y renueva la esperanza de todos nuestros hermanos perseguidos por su fe o que encuentran dificultades en su propio estado de vida.

1.3 *Papel particular de la Sagrada Escritura* La Sagrada Escritura es para todo cristiano Palabra de Dios de forma privilegiada. En el contexto de la Alianza salvífica que acabamos de recordar, sólo será eficaz la meditación de la Palabra si estamos dispuestos a responder a ella.

1.4 *Papel de la comunidad de fe* Al ponerse a orar, el creyente no parte de cero. Se une a la comunidad en la escucha de la Palabra de Dios, en la búsqueda de los signos de los tiempos y en el testimonio de una respuesta en el culto y en su vida. El apoyo de la comunidad será tanto más beneficioso cuanto más dispuestos estemos a participar en su vida de fe, en su compromiso total y en su culto: ahí se nos manifiesta la comunidad de los santos en plenitud incluso si en ella descubrimos debilidades y rastro de pecado: "Constituidos como pueblo sacerdotal por el bautismo, celebramos los misterios de Cristo a lo largo del año litúrgico. Cristo, presente en la Palabra y en los sacramentos, nos asocia a la alabanza perfecta que tributa al Padre, por la fuerza del Espíritu para la santificación de los hombres" (RV 49b,c).

Lo que es cierto para toda la comunidad cristiana, lo subraya con razón nuestra *Regla de Vida*, pues se trata de uno de los elementos más queridos por nuestro Fundador quien deseaba que formáramos "un pueblo de santos", "hombres de fe" animadores de "comunidades de fe".

El *Manual del Servidor* de María preparado por el padre Chaminade para los miembros de la Congregación sirvió de base para el *Formulario* de los primeros marianistas, revisado por el padre Simler en 1881.

Es cierto que la Palabra de Dios no tenía en dicha obra la importancia que hoy tiene. Nosotros participamos hoy de la gran gracia dada a la Iglesia, que pone a nuestro alcance el resultado de los trabajos bíblicos y litúrgicos de los últimos decenios.

1.5 *Una comunidad de fe y de oración abierta a los pobres* La primera comunidad cristiana pretendía ser fiel a la oración, a la enseñanza de los apóstoles y a la fracción del pan; por eso no podía separar de este ideal el de la acogida de los más pobres. Seguía en esto la tradición profética que veía en la acogida al pobre con humildad, generosidad y agradecimiento, un medio de progresar en el conocimiento de Dios y en la verdadera adoración. El servicio humilde y desinteresado al pobre nos muestra algo del rostro mismo de Dios.

Esta apertura del corazón tiene incidencia inmediata en nuestra apertura al diálogo con nuestro Dios y alimenta así nuestra vida de oración.

Dos artículos de nuestra *Regla de Vida* parecen más especialmente orientados en este sentido: "Queremos que el espíritu de familia sea el sello distintivo de nuestras comunidades, haciendo crecer en ellas los rasgos característicos de María, en especial su fe, su humildad, su sencillez y su hospitalidad" (RV 35b).

Se considera aquí a María, y con razón, como la pobre entre los pobres, colmada por la misericordia del Señor y, por eso, totalmente abierta a los más pequeños, porque en ellos quiere Dios reflejar su imagen.

"Todas nuestras comunidades pueden recibir ayuda y enriquecimiento del medio ambiente en que se encuentran. Nos alegramos de acoger a los que viven cerca de nosotros para compartir con ellos la fe, la amistad y la hospitalidad. Así queremos

hacer llegar el espíritu del Evangelio a nuestro tiempo y al lugar donde vivimos" (RV 43a,b).

Extender el espíritu del Evangelio es, pues acoger en nuestra vida a los que nos rodean es dejarnos enriquecer con su originalidad y con todo lo que son a los ojos de Dios.

Todo hombre de buena voluntad está llamado a este modo de apertura al pobre, y numerosas comunidades humanas encuentran ahí el sentido de su vida. Alimentados por la Revelación y por la vida de la Iglesia, tenemos que ser los que avancen más en esta oración de una comunidad cristiana que quiere ser pobre y servidora.

1.6 *Función central de la Eucaristía* No podemos dejar de decir algo sobre la liturgia de las horas, la meditación y la Eucaristía en el centro de los sacramentos, al comentar lo referente a la oración en nuestra Regla de Vida, aunque se verán más detenidamente en los artículos correspondientes.

Lo que hasta aquí se ha dicho sobre la oración específicamente cristiana, se halla reunido en la Eucaristía. En ella adoramos al Padre en Cristo, con Cristo y por Cristo; en ella recibimos el don del Espíritu que nos capacita a la vez para acoger este don supremo y para ofrecernos también nosotros.

La Eucaristía está en el centro de la Iglesia de su vida y de su culto. Ella renueva sin cesar la comunión de fe, esperanza y caridad, y la adoración en espíritu y en verdad. El progresivo arraigo en el Misterio pascual convierte a todo cristiano en mensajero de paz y reconciliación. Una comunidad cristiana que da gracias por el Evangelio y vive de su espíritu convierte poco a poco a sus miembros en evangelio vivo.

No habrá que temer crisis peligrosa de vocaciones al matrimonio a la vida religiosa o sacerdotal mientras sepamos celebrar la Eucaristía y responder con la acción de gracias.

Esta comunión de todos los miembros de una comunidad cristiana en la fe eucarística es, además un poderoso medio que les recuerda su vocación a ser eterna "alabanza de gloria" al Dios viviente, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

1.7 *Papel del sacerdote* Mirando de cerca la importancia de la vida de oración en el desarrollo evangélico de la comunidad cristiana, descubriremos con facilidad el papel único que en ella

juega el sacerdote. El sacerdote participa por vocación en la misión de Cristo Sumo Sacerdote. Se define, pues como el hombre de la oración adorador de Dios en Espíritu y en verdad un hombre espiritual dispuesto a proclamar el misterio de la salvación en el culto y en la vida, y a enseñar la oración específicamente cristiana. Por ello es deseable que los seminarios sean escuelas de oración, y que se ponga todo el empeño para que luego los sacerdotes se sientan en su misión pastoral solidariamente responsables de la promoción de una auténtica vida de oración. Como recuerda san Pablo: "No es que de por sí uno tenga aptitudes para poder apuntarse algo como propio. La aptitud nos la ha dado Dios. Fue él quien nos hizo aptos para el servicio de una alianza nueva no de código, sino de Espíritu; porque el código da muerte, mientras el Espíritu da vida" (2Cor 3,5-6).

1.8 *Las devociones y la devoción a María* La piedad popular ha desarrollado desde hace mucho tiempo un florilegio de tradiciones que, celebradas con autenticidad, expresan la riqueza de la oración.

a) La renovación litúrgica nos ha hecho descubrir mejor el lugar céntrico de la eucaristía y que la comunión es parte integrante de la misma. Pero no es un motivo para abandonar *la visita al Santísimo Sacramento*. La presencia humilde y continua de Cristo en el sagrario, dispuesto siempre a acoger a visitar a los enfermos, puede reavivar nuestro reconocimiento. La visita al Santísimo Sacramento prolonga en la contemplación la celebración eucarística, y nos prepara a la siguiente. La bendición del Santísimo es igualmente ocasión para alabar la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, fuente de toda bendición.

Desde la época de San Francisco el *via crucis* ha producido en numerosos cristianos fruto en abundancia. También su meditación hunde sus raíces en la celebración eucarística.

b) *La veneración a la Virgen María* es ciertamente una de las devociones más constantes y queridas al corazón del cristiano, en especial para los católicos y ortodoxos. El cántico del *Magníficat* puede considerarse como la participación en la oración magistral de María, reina de los profetas. La recitación del Rosario meditando los misterios correspondientes hace penetrar en compañía de María en el Misterio de la Salvación. Es la oración de los pobres y humildes. Es una oración de simplicidad en la línea de la oración del corazón. Hay en él una mezcla de alabanza e intercesión, de reposo y de

ímpetu de amor gratuito y de confesión de la propia debilidad, que expresan de maravilla nuestro deseo de unirnos a María junto a su Hijo a la par que la dificultad de pasar la puerta estrecha para nacer a la vida del cielo.

María fue "dichosa porque creyó"; es decir, por haber "escuchado la Palabra de Dios y haberla puesto en práctica". El Rosario es recorrer las escenas de la vida de Jesús escuchando sus palabras con ayuda de María; pero es también seguir el camino de Jesús que le conduce desde el abandono del niño en brazos de su Madre al abandono de su vida en manos del Padre. Y su último hálito de amor es el Espíritu que nos reúne hasta que aparezca él en gloria. Es, pues una verdadera catequesis para adultos que aceptan tener alma de niños.

En un mismo y único acto espiritual se establecen poco a poco dos niveles: lo que musitan los labios y lo que escucha el corazón. Cuanto más oramos a María, más receptivos nos hace ella a la acción del Espíritu Santo, quien nos introduce en el silencio de María ese lugar espiritual en que la Palabra se oye, se escucha y es "obedecida".

Uno de los aspectos de la oración a María es, pues, la entrada progresiva en la escucha de la Palabra del Padre la docilidad al Espíritu para dejarse absorber hacia el reposo en el amor de Dios encontrado en la adoración al Hijo don del Padre y presentar de la mano de María este mismo Hijo al Padre, y a los hombres el único que puede salvarlos.

Lo que más abre al cristiano a la presencia de las tres personas divinas es la relación diaria con la Virgen María en la oración pues le hace participar en el movimiento de ascenso del Hijo hacia el Padre bajo la acción del Espíritu. Fruto de ello es la atracción hacia Jesús de Nazaret y hacia su vida oculta de niño inocente, que le prepara ya a su última palabra de obediencia filial en la Cruz. No hay otro camino y el padre Chaminade orienta frecuentemente hacia él a los religiosos, y también a los miembros de la Congregación. Ese camino está hecho para cuantos aceptan dejarse "formar en el seno de la ternura maternal de María".

De ahí dimana el espíritu apostólico, ya que son la inocencia y la debilidad del niño las que hacen a Jesús más sensible al drama espiritual de la humanidad marcada por el pecado. Jesús es amor total al Padre, por lo que le causa mayor dolor soportar la carga

espiritual del hombre pecador, que es su miedo a Dios y su ignorancia de la generosidad y de la misericordia del Padre. Dejándonos llevar por el camino de la sencillez y de la infancia espiritual, en la escuela de Nazaret, vivimos más realmente la comunión en el amor del Bienamado en su ofrenda al Padre. Al mismo tiempo, nuestra debilidad abre nuestro corazón a la necesidad de vernos sostenidos por nuestros hermanos y de apoyarnos en la intercesión de María y de los santos.

El final del camino consiste en hallar nuestra morada en el amor de las tres Personas divinas, fuente viva de la creación y de la salvación. Y la vida de infancia espiritual inculcada discretamente por la oración a María, nos pone ya desde ahora en el instante presente que nos acerca a Dios un poco más, bajo la influencia de este amor divino que es más nosotros que nosotros mismos, según la expresión cara a san Agustín. El Amor trinitario es nuestro origen, nuestra vida nuestra santificación y nuestra verdadera curación. Tal era el tema principal de las conferencias del padre Chaminade a los novicios de santa Ana en 1843. A los ochenta y dos años compartía con los demás lo que todo cristiano está llamado a descubrir: que cuanto más dependamos de María, más seremos conducidos hacia el centro más profundo de nosotros mismos, que no es sino la presencia del Dios tres veces Santo.

2 La oración de los que han abandonado todo para seguir a Cristo

2.1 El Concilio Vaticano II, preocupado por la renovación de la vida religiosa, recuerda a menudo el papel esencial de la oración como constante realimentación de la vida consagrada al servicio de la caridad y de la construcción de la ciudad terrestre en orden a la plenitud de su vocación (LG 46).

"Por eso los miembros de cualquier instituto buscando ante todo y únicamente a Dios, es menester que junten la contemplación por la que se unen a Dios de mente y corazón, con el amor apostólico por el que se esfuerzan en asociarse a la obra de la redención y a la dilatación del reino de Dios" (PC 5 & 5). Estos elementos comunes a toda forma de vida religiosa van seguidos de un artículo que insiste en la importancia primordial de la Vida espiritual, subrayando el espíritu de oración y la oración misma, la

Sagrada Escritura, la Sagrada Liturgia y sobre todo el misterio de la Santísima Eucaristía (íd 6).

El papa Juan Pablo II, en su preocupación pastoral por aplicar y hacer que se apliquen los textos del Concilio en el espíritu mismo del Vaticano II, desarrolla con frecuencia estos temas cuando se dirige a las religiosas y religiosos presentes a través del mundo:

"Es vital que todos aprecien la necesidad de la oración que recen realmente pero los religiosos, llamados a ser especialistas de la oración deben buscar a Dios y amarle por encima de todo; deben esforzarse en toda circunstancia por vivir una vida escondida con Cristo en Dios, una vida de la que brote el amor al prójimo, que se convierta en una necesidad imperiosa. Por eso por Cristo, con Cristo y en Cristo, debéis intensificar vuestra familiaridad personal y comunitaria con la principal fuente de la actividad apostólica y caritativa, para participar así íntimamente en la misión que tiene como origen al Padre. Como dije en mi mensaje a la asamblea plenaria de la Sagrada Congregación de Religiosos e Institutos Seculares: "vuestra primera obligación es estar con Cristo. Para quienes estén comprometidos en el trabajo apostólico es un peligro continuo el sumergirse tanto en el trabajo por el Señor, que olviden al Señor del trabajo". Así, en medio de las exigentes actividades de vuestros trabajos apostólicos, cuidad de reservar siempre momentos diarios de oración personal y comunitaria. Estos tiempos de oración deben conservarse cuidadosamente y prolongarse convenientemente, y no debéis dudar en añadir períodos de retiro y de oración más intensa a los momentos particularmente reservados a tal efecto. Debéis procurar siempre que el centro natural de vuestras comunidades sea la Eucaristía: lo realizaréis con vuestra fervorosa participación diaria en la misa, y teniendo la oración comunitaria en un oratorio en que la presencia eucarística de Cristo exprese y haga realidad lo que debe ser misión principal de toda familia religiosa (cf *Evangelica testificatio* n 48. Manila, 17 de febrero de 1981). Se podrían citar numerosos textos pontificios. Este parece bastante completo para subrayar los aspectos particulares de las religiosas y religiosos de vida apostólica.

2.2 Esta palabra moderna y autorizada sobre la oración de los consagrados a Dios empalma con la larga tradición inaugurada por los padres del desierto. Estos daban también un lugar primordial a la vida de oración. Precisamente por esto no se hacían ilusiones acerca de los problemas de la oración sus dificultades, su aridez, los

obstáculos que es preciso vencer para ser fieles a ella. Sabían asimismo que ninguna oración tiene valor sin un corazón purificado. Por eso hablan con más frecuencia de los caminos que llevan a la oración humildad renuncia, caridad que de la oración misma. Precisamente el padre Chaminade se sitúa en esta tradición al insistir en el papel indispensable de los cinco silencios y del recogimiento como condiciones para una vida de oración auténtica y su insistencia en la llamada al Espíritu Santo por el Veni, *Sancte Spiritus* enlaza con la *Oración de fuego* de los monjes primitivos y con su preocupación de mantenerse en constante oración con María y los Apóstoles en el Cenáculo; es decir en lo más íntimo de su ser.

"Se necesitan tiempos de silencio para crear un clima de oración trabajo y paz en nuestras comunidades. El silencio aparta los obstáculos al recogimiento y permite prepararnos para transmitir el mensaje de Cristo en nuestro trabajo apostólico. Dios habla al corazón de los que guardan silencio para escucharle" (RV 4.16).

"Para nuestro progreso en la vida espiritual, damos gran importancia a las enseñanzas de nuestro Fundador sobre las virtudes de preparación, de purificación y de consumación.

a) Entre las virtudes de preparación el silencio de la palabra se completa con el silencio de los signos del espíritu de las pasiones y de la imaginación...

b) Una perseverante paciencia, el frecuente recurso a la oración y la renovación de nuestros firmes propósitos nos proporcionan la fuerza de vencer las contrariedades exteriores y las tentaciones debidas a la propia sensibilidad o a la atracción del mal" (RV 4.17).

Se trata para el religioso no sólo de una vida de oración auténtica, sino de "crecer en santidad y de cumplir su misión apostólica" como la mejor manera de "glorificar al Padre al Hijo y al Espíritu Santo".

A partir de ahí, la oración debe mantener todo un clima habitual de discernimiento de la voluntad de Dios. Es cierto esto para la vida de pobreza, por la que "sometemos el empleo y la disposición de nuestros bienes materiales al discernimiento de los superiores" (RV 24a). Lo es igualmente para la vida de obediencia, que "nos lleva a aceptar la autoridad de nuestros superiores y a permanecer abiertos a las sugerencias de nuestros hermanos y a los signos de los tiempos" (RV 31a). Y la *Regla de Vida* subraya que

"todo religioso debe emplear activamente los cauces que faciliten el ejercicio de la autoridad, tales como reuniones de la comunidad, discusiones y oración" (RV 7.8).

Sabemos la gran preocupación de nuestro Fundador por no adelantarse nunca a la Providencia en las decisiones a tomar. Su paciencia ante los acontecimientos o ante lo que pudiera aparecer como el silencio de Dios, igualaba a la rapidez de ejecución en cuanto estaba seguro de la voluntad divina. "No basta decirme: "Señor, Señor" para entrar en el Reino de los cielos; no hay que poner por obra el designio de mi Padre del cielo. "Y es muy cierto que a veces esta voluntad es crucificante para la voluntad propia y por ello la oración se hace particularmente dolorosa: "Padre, no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú!" (Mc 14,36).

3 Una oración con matices marianistas como servicio de toda la Iglesia

Todas las congregaciones religiosas activas se proponen como fin "la santificación de sus miembros" y "el celo por la salvación de las almas". En este sentido la Compañía de María no se distingue en nada de las demás congregaciones suscitadas por el Espíritu Santo a lo largo de la Historia de la Iglesia. Y sin embargo el padre Chaminade tenía conciencia muy viva de la originalidad de las dos obras que le habían sido inspiradas durante su forzado exilio en Zaragoza:

"He aquí... el carácter distintivo y el aire de familia de nuestras dos órdenes: somos especialmente los auxiliares y los instrumentos de la Santísima Virgen en la gran obra de la reforma de las costumbres, del sostén y acrecentamiento de la fe y, por ende de la santificación del prójimo. (...) Pero lo que yo considero como el carácter propio de nuestras órdenes y lo que me parece sin ejemplo en las fundaciones conocidas es que para repetirlo, nosotros abrazamos el estado religioso en su nombre (de María) y para su gloria, y lo hacemos para dedicarnos a Ella en cuerpo y bienes, para hacerla conocer amar y servir bien convencidos de que no atraeremos a los hombres a Jesús más que por su Santísima Madre, porque creemos, con los santos Doctores que María es toda nuestra esperanza, "*tota ratio spei nostrae*", nuestra Madre nuestro refugio, nuestro socorro, nuestra fuerza y nuestra vida" (carta de 24 de agosto de 1839 a los predicadores de los retiros).

No está de más este recuerdo de nuestra tradición marianista al querer caracterizar nuestra oración de religiosos. Estamos llamados a una vida marial apostólica, y a ella hemos consagrado todas nuestras energías vitales. Nuestra vida de oración debe pues estar matizada por este compromiso mariano-apostólico, que es nuestro "don de Dios", o nuestro carisma, al servicio de la Iglesia Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios.

De igual modo, el último artículo del libro de nuestra Regla de Vida resume bien el sentido de nuestro estudio: "El objetivo final de la Regla de Vida es capacitarnos para vivir nuestra vocación marianista con caridad y libertad de espíritu, y para trabajar unidos en nuestra misión común. El espíritu de la Compañía de María es el espíritu de María (RV 114).

En el desarrollo de esta sección veremos sucesivamente: el aspecto comunitario de nuestra vida de oración el marco de la oración de devoción; el papel de la creatividad cultual; la originalidad de la oración marial y de la devoción a María.

3.1 *Aspecto comunitario de nuestra vida de oración* Se trata desde el comienzo de la *Regla de Vida*, de la vida comunitaria: "Nos reunimos para formar comunidades de fe y nos proponemos comunicar esa misma fe a nuestros hermanos los hombres" (RV 3b). "Vivimos en comunidades animadas por la fe, que intentan tener un solo corazón y una sola alma a ejemplo de la primera comunidad de Jerusalén" (RV 9a).

En efecto, la *primera comunidad de Jerusalén* sirve de referencia a toda la Iglesia y en especial a las comunidades religiosas. En este punto recordaremos que "eran constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles y en la comunidad de vida, en el partir el pan y en las oraciones", "teniendo todo en común" (Hch 2,42-46). Hay, pues a la base del testimonio y de la misión, un aspecto visible en esta vida común y de oración.

a) Es lo que subraya el inicio del capítulo de la *Regla de Vida* dedicado a "La Comunidad marianista": "La comunidad marianista quiere ser imagen de la primera comunidad de los discípulos de Jesús unidos a María y llenos del Espíritu Santo. Vivimos en comunidad para dar testimonio del amor de Dios, llegar a la santidad y realizar nuestra misión apostólica" (RV 34). "Formamos una nueva familia fundada en el evangelio del Señor, en la que

compartimos oración, amistad, bienes, trabajo, éxitos y dificultades" (RV 35a).

El aspecto comunitario de nuestra vida de fe y de oración es importante en el sentido de que todos los miembros de la comunidad son para mí signo físico y concreto de la presencia de la Iglesia orante. Todos podemos imaginarlo; pero el Señor ha querido privilegiar los signos de su presencia y, por lo mismo de los demás miembros de su Cuerpo místico. Es lo que se ha llamado a veces *sacramento del hermano.*

Así es más fácil mantenerse en presencia de Dios en una comunidad de fe reunida para la oración: "Donde dos o tres estén reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos", dice el Señor. Cristo presente entre nosotros da inspiración y fuerza a la vida de comunidad y la convierte en signo ante los demás: "La señal por la que conocerán que sois discípulos míos será que os amáis los unos a los otros" (RV 37).

b) *Es, pues, la fe que nos reúne*. Pero uno de los primeros frutos de la oración común es sin duda la caridad, entendida como amor a Dios y al prójimo.

La función de la oración es acrecentar en nosotros el amor de Dios, y el padre Chaminade no cesa de insistir en los frutos de la oración y en la necesidad concreta del "ramillete espiritual" y de la "resolución" al final de cada rato de oración.

Pero esta fe que nos reúne, nos une igualmente a todos los orantes del mundo y de la historia, a cuantos han entrado por los caminos de la alabanza, de la acción de gracias y de la intercesión. También hacia ellos va aumentando el amor. Están los que nos han precedido en la fe, la esperanza y la caridad. Están también todos los que rezan en cualquier lugar en el mundo de hoy. Los hermanos reunidos junto a María para "perseverar en la oración" son signo de todos ésos. Tanto en la vida litúrgica (RV 49), que se centra en la celebración de la eucaristía (RV 50) y la Oración de las horas (RV 51), como en la vida sacramental de Reconciliación y Unción de Enfermos (RV 52 y 53), o en la vida de oración, el aspecto comunitario quiere ser signo de que Dios se entrega a sus hijos por el sacramento de Jesucristo unido a todos los miembros de su Cuerpo que es la Iglesia.

c) Una de las maravillas de la vida comunitaria marianista es sin duda *su composición mixta,* donde "el mismo Espíritu se manifiesta en una variedad de dones y ministerios complementarios" (RV 12b). Es verdad que los religiosos sacerdotes pueden enriquecer a la comunidad, "sobre todo ejerciendo su ministerio en primer lugar con sus hermanos" (RV 13b), lo que se puede aplicar en especial a la vida de oración y a la eucaristía. Este ministerio desborda el campo de la comunidad marianista, pero era deseo del Fundador que los hermanos sacerdotes ejercieran su ministerio con prioridad para con los miembros de su comunidad y de la familia marianista. Así podemos interpretar, en un primer análisis el artículo 69, donde se nos recuerda que, para estar "en estado de misión permanente" (RV 63a), la Compañía de María debe estar siempre "en estado de conversión y de oración permanente": "La comunidad realiza su misión en una variedad de servicios. Algunos de nosotros tienen como trabajo principal la predicación de la Palabra de Dios y guiar en la oración a la comunidad cristiana" (RV 69a). Esto se aplica de preferencia a los religiosos sacerdotes, pero en modo alguno exclusivamente.

d) En el centro de la eucaristía repetimos juntos que "*esperamos el retorno de Cristo en la gloria*". Y es cierto que uno de los aspectos de la oración es mantenernos en estado de alerta: "Para que Jesús llegue a ser el centro de nuestras vidas, mientras esperamos su retorno dedicamos generosamente una buena parte de cada día a la práctica de la oración. En nuestra vida de oración se destacan la liturgia oración del mismo Cristo y del pueblo de Dios, y la meditación alimento de nuestro espíritu de fe" (RV 48).

La Iglesia entera se sostiene, por este estado de vigilancia, en la espera del retorno glorioso de Cristo.

Por medio de la oración comunitaria, "Cristo, presente en la Palabra y en los sacramentos, nos asocia a la alabanza perfecta que tributa al Padre, por la fuerza del Espíritu para la santificación de los hombres" (RV 49c). Este aspecto de alabanza que se traduce en intercesión por todos los hombres encuentra su fuente en que hemos sido "constituidos como pueblo sacerdotal por el bautismo", según recuerda el mismo artículo. Pero este pueblo sacerdotal se compone también de todos los santos que oran incesantemente junto a Cristo Sumo Sacerdote y a la Virgen María. Por lo que la certeza de esta comunión en el Espíritu da una fuerza mayor aún a

la dinámica de alabanza y de intercesión de nuestra oración comunitaria.

e) Por otro lado, la *oración comunitaria se alimenta* en "un clima de crecimiento continuo que favorece la fidelidad al Espíritu del Señor desarrolla los dones que cada uno ha recibido de Dios y fortalece todo el conjunto" (RV 39). Y es cierto que la comunidad tiene derecho a esperar que "para progresar en nuestra vocación marianista, cada uno de nosotros" esté "abierto al Espíritu de Dios" (RV 40a): "Si cada uno de sus miembros es fiel al Espíritu, la comunidad entera crece hasta la medida de Cristo en su plenitud cada cual aporta su don para edificar el Cuerpo del Señor" (RV 41).

Los artículos 59, 60 y 61 desarrollan esta necesidad de una corresponsabilidad en el progreso de la vida de fe y de oración. Aquí tocamos uno de los aspectos más hermosos de la vida de caridad fraterna.

Los artículos 4.11 a 4.17 nos devuelven lo más tradicional de los medios para progresar en la vida del Espíritu.

De esta manera la vida de oración contribuye, en su lugar al "crecimiento en la fe" de cada miembro de la comunidad marianista. Contribuye a hacer de nosotros "un pueblo de santos" que "queremos servir fielmente a María hasta el fin de nuestros días nos gozamos en gastar en su servicio una vida y unas fuerzas que le son debidas" (RV 90,91). Esta alegría comunitaria, fruto de la fe alimentada en la oración, se nutre igualmente en la idea de "la esperanza de reunirnos un día con los hermanos que nos han precedido en la fe" (RV 91 y 4.8).

Este testimonio contribuye por sí mismo y en gran manera "a la construcción de la ciudad de Dios aquí abajo" (RV 91), y a combatir la indiferencia religiosa que tanto preocupaba al padre Chaminade, y que hoy es igualmente importante. Como en tiempos del Fundador un pueblo de santos que bebe a diario en la oración manifiesta así su preocupación por la gloria de Dios y la salvación del mundo.

3.2 *Las devociones particulares* Es verdad que al inicio de la Compañía de María se daba importancia a las devociones de la época y además a las que eran especialmente queridas al Fundador: devoción al Espíritu Santo, al Sagrado Corazón a la Pasión de Cristo y a la Compasión de la Virgen María a San José, San Juan, los Santos Ángeles, San Juan Bautista, Santa Ana, San Benito, San Luis

Gonzaga... ¡y hasta a un cierto número de santas reliquias! (Espíritu de nuestra Fundación, II, n 979 ss).

La Regla de Vida aprovecha la aportación litúrgica de los últimos años y, además de las oraciones y fiestas de María, de las que se hablará luego, nos invita a celebrar las fiestas de San Pedro y San Pablo, del Sagrado Corazón, de San José y San Juan Evangelista patronos de la Compañía, de San Benito nuestro Patriarca, y de los Santos Ángeles de la Guarda en memoria de la fundación de la Compañía de María (RV 4.9, 4.10).

Nada impide que el marianista que lo desee cultive la devoción al Vía Crucis, retomando una antigua tradición, o la de su santo Patrón. Pero esto pertenece ahora al ámbito privado.

3.3 *La creatividad cultural* La uniformidad que durante mucho tiempo hubo en los ejercicios de piedad de la Iglesia y de la Compañía de María deja ahora lugar a una "unión sin confusión" que no desagradaría al Fundador. La misma Regla de Vida recomienda y sugiere iniciativas diversas en la vida de oración, siempre con el fin de un continuo crecimiento de la vida de fe.

El marco de la misma se precisa en el artículo 4.1: "La oración en común debe distinguirse por el respeto la armonía, la cuidadosa preparación y la participación de todos".

Junto a estas exigencias se pide imaginación y adaptación según las necesidades de la comunidad, de la obra y, sin duda del medio cultural. Es lo que dice el artículo 4.6: "Para ayudarse mutuamente a crecer en el espíritu y la práctica de la oración las comunidades pueden recurrir a liturgias prolongadas, celebraciones paralitúrgicas, oración compartida y reflexión en común sobre la Escritura".

En cuanto a la oración y celebraciones por los hermanos difuntos, sigue la tradición, recordada en el artículo 4.8. Esta comunión espiritual con todos los hermanos que nos han precedido en el servicio de la Santísima Virgen y con todos los difuntos de la familia marianista (RV 4.9) constituye una fuente habitual de esperanza y de acción de gracias.

3.4 *Originalidad de la oración marial y de la devoción a María* En la primera parte de este estudio hemos visto el lugar que la Iglesia concede a la oración marial en el conjunto de la vida cristiana. Orar y hacer orar a María no es privativo de los

marianistas. Ningún concilio ha dado una síntesis mariológica tan completa como la que nos presenta el capítulo VIII de la *Lumen gentium*. Ningún papa ha dado directrices teológicas y pastorales tan precisas acerca del culto mariano como Pablo VI (en la *Marialis cultus).*

El padre Chaminade veía acercarse la época en que la Virgen María encontraría su lugar en la vida y la oración de la Iglesia. Y nosotros podemos dar gracias de haber nacido en un siglo en que los estudios bíblicos nos permiten entender mejor la oración de María y su papel en el plan de Dios. En ciertos casos podemos comenzar a rezar a María en unión de nuestros hermanos luteranos y reformados. Y recibimos además con alegría la aportación original de nuestros hermanos ortodoxos en sus formas de devoción marial.

"El espíritu de la Compañía es el espíritu de María" (RV 114). Por eso es normal que aprendamos a rezar con María. Veremos lo que esto significa en nuestra *Regla de Vida,* para ver luego lo que significa "orar y hacer orar a María" en la *Regla y* en la tradición marianistas.

a) *Orar con María*: El Fundador invitaba a sus hermanos a "dejarse formar en el seno de la ternura maternal de María", lo cual implica toda nuestra vida cristiana. *La Regla de Vida* insiste más especialmente en esa necesidad de una vida de fe y de oración que se desarrolle bajo la dirección de María: "María se mantuvo siempre a la escucha de Dios meditando en su corazón las palabras y los hechos del Señor. En unión con Ella, contemplamos los misterios de Cristo que nace, vive, muere y resucita para la salvación del mundo y la gloria del Padre" (RV 57a, b). En consecuencia, es normal que sigamos a menudo esta invitación del padre Chaminade meditando los diferentes artículos del Credo con María penetrando en la oración con María, descubriendo con María la Palabra de Dios hasta llegar a hacer de ella una verdadera *lectio divina*, viviendo con María toda nuestra vida litúrgica... Esto es ya una manera de apropiarnos este "don de Dios" de que habla el artículo 6 de la *Regla de Vida*: "Con el discípulo amado acogemos a María como don precioso de Dios. Impulsados por el amor de Jesús a su Madre, nos entregamos a Ella. Así, el Espíritu Santo en cuya acción coopera María con amor de Madre, puede formarnos más plenamente a imagen de su Hijo". María "es la primera entre los que creen en Jesucristo y la primera liberada del mal y de la muerte" (RV 7). Ella es "ejemplo de fe y de disponibilidad al Señor" (RV 8). Por eso "con Ella queremos

comprometernos plenamente con las exigencias del misterio de nuestra vocación" (RV 8). De ahí también "nuestra alianza con María" (RV 6). Esa alianza se explicita a diario, pues "renovamos nuestra consagración a Ella todos los días" (RV 57c), como la mejor manera de dejar que el Espíritu Santo realice en nosotros su obra y, por nosotros, en nuestros hermanos los hombres. Así, por esta oración situada normalmente al inicio de la jornada no sólo "honran especialmente a María" (RV 4.7), sino que también dan gloria a Dios por el hecho de que *con María nos consagramos a su servicio*. Esa es sin ninguna duda una de nuestras originalidades.

Cada día, a las tres, nos trasladamos con María y Juan al pie de la cruz. Por esta oración tradicional (RV 4.7) aprendemos a permanecer centrados en el misterio pascual, fuente de nuestra salvación y de la del mundo. Y la misma finalidad persigue la meditación del Rosario (RV 4.7).

b) *Orar a María*: Es uno de los temas frecuentes en las conferencias y cartas de nuestro Fundador. Por ejemplo, el 18 de diciembre de 1825 escribe a un religioso: "Querido hijo, la oración y la vigilancia es su ancla de salvación. Diríjase a nuestra eminente protectora, la Santísima Virgen. Récele a ella de todo corazón: no será usted el primero a quien Ella haya salvado del naufragio. Pídale que interceda ante su Hijo para que Él le conceda fuerza para no hacer más que su santa voluntad; yo me uno de todo corazón a esta plegaria".

Y al padre Chevaux, el 24 de agosto de 1838: "Diríjase usted también a María; pídale que muestre que es su Madre manifestándole a su Hijo".

Encontramos ahí los acentos del A *tu amparo,* que parece ser una de las más antiguas oraciones cristianas dirigidas a María.

El *Manual del Servidor de María* explicaba muy ampliamente las formas especiales de devoción a María (cf EF, I, n 148 s). Sería muy prolijo enumerarlas aquí. Nuestra Regla de Vida insiste en que "los marianistas celebran con especial devoción todas las fiestas de la Virgen María y, en particular el Santo Nombre de María, fiesta patronal de la Compañía; la Inmaculada Concepción, misterio tradicionalmente venerado en la Compañía, y nuestra Señora del Pilar, que nos recuerda nuestros orígenes" (RV 4.10).

No hace mucho tiempo aún que el *Oficio parvo de la Inmaculada Concepción* era en la Compañía de María el Oficio de coro. Actualmente este Oficio parvo es de devoción privada.

Por el contrario, la invocación "Que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean glorificados en todas partes por la Inmaculada Virgen María"ha permanecido en nuestra tradición, aunque no es mencionada explícitamente en nuestra *Regla de Vida.*

c) *Hacer que otros oren a María*: Sabemos bien que nuestra vocación no consiste únicamente en honrar a María por la oración. La devoción, según el Fundador la entendía, consiste en "entregarse" (*se dévouer*), "en gastar en su servicio una vida y unas fuerzas que le son debidas, entregándonos a la construcción de la ciudad de Dios aquí abajo" (RV 91a).

En cuanto a la vida de oración, se sitúa en el centro de nuestra misión. "Haced lo que Él os diga" es, entre otras cosas, para el padre Chaminade prolongar la piedad filial de Cristo para con su Madre haciéndola conocer, amar y servir.

Tanto dentro de la Familia marianista como en sus relaciones cartas o encuentros, el religioso marianista puede poner en práctica lo que le dicta la *Regla de Vida* en los artículos 5.4 a 5.7; aquí citaremos sólo el primero: "Nuestro carisma, cuya fuente es el espíritu de María es un don de Dios a su pueblo. Por ello, los miembros de la Compañía aprovechan todas las oportunidades y emplean todos los medios para propagar este carisma". Todo marianista y cualquier comunidad tiene amplia iniciativa para hacer orar a María en comunión con toda la Iglesia y para subrayar cómo quiere su Hijo Jesús continuar honrándola por el carisma de la Compañía de María. Nuestros jóvenes en el mundo entero están dispuestos a unirse a las peregrinaciones, celebraciones y a cuanto puede honrar a Cristo honrando a su Madre. A modo de conclusión de este estudio sobre la oración en nuestra Regla de Vida, podemos preguntarnos si no hemos sobrepasado demasiado los límites de nuestro tema. El padre Chaminade quería que fuéramos "hombres de fe", y pensaba que el mejor medio para ello era hacer de sus religiosos "hombres de oración". Toda nuestra tradición habla más de la invitación al "espíritu de oración mental" que al "espíritu de plegaria" (*prière* = oración vocal). Desde el noviciado se trataba de profundizar en una "vida de oración mental". Es cierto que los términos han evolucionado. Pero hay que reconocer la gran

influencia de la oración litúrgica. Es una suerte que nuestra vida de oración esté cada vez más marcada por la meditación frecuente de la Palabra de Dios y por el rezo de las Horas del Oficio divino, que han reemplazado felizmente al *Formulario* de antaño. Lo esencial es que seamos más cada día "hombres de Dios", convirtiéndonos también analógicamente en "hijos de María para la salvación del mundo".

Nuestra oración será entonces la de una familia en camino hacia la santidad, con María como modelo. Será la oración de una porción del Cuerpo de Cristo que reconoce explícitamente a María como su Madre, la oración de una comunidad en misión permanente, con María como guía.

Esta oración se unirá así a la oración de toda la Iglesia, al servicio de la salvación del mundo. Eso nos permite repetir: "Que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean glorificados en todas partes por la Inmaculada Virgen María".

Vincent Gizard SM

Traducción del francés

José A. de Muguerza SM

Oración (- Comunidad marianista, Composición mixta, Diálogo, Dirección, Discernimiento, Espíritu de fe, Eucaristía, Jesucristo, María, Meditación, Palabra de Dios, Pobreza, Regla de Vida, Resurrección, Vigilancia)

Palabra de Dios

Al Wort Gottes • *Fr* Parole de Dieu • *Ing* Word of God •*It* Parola di Dio • *Jap* Kami no Kotoba

1 Teología bíblica

Nuestra vida marianista debe estar animada y fecundada por la Palabra de Dios (RV arts 40,54). ¿Qué quiere decir esto? Tomando como punto de partida la doctrina oficial de la Iglesia más reciente y completa, tal como ha sido formulada en el Concilio Vaticano II en la constitución sobre la Revelación divina (*Dei Verbum*), vamos a tratar de profundizar en la teología bíblica de la Palabra y las importantes aplicaciones que deduce la *Regla de Vida.*

La *Palabra de Dios,* en singular, equivale a menudo a todo el desarrollo de la Revelación divina tal como se realiza a lo largo de la historia. La Creación misma es una revelación de Dios (Rom 1,20); ella es efecto de su Palabra (Gn 1,1-26), como lo proclama el salmista: "La Palabra del Señor hizo el cielo; el aliento de su boca, los ejércitos" (Sal 33,6; cf también Sal 147,15-18). De una manera más concreta la Palabra de Dios se refiere a la Revelación hecha por el Señor a su pueblo escogido, realizada por medio de hechos y palabras estrechamente interrelacionados (DV n 2), y que tienen su perfecto cumplimiento en Jesucristo la Palabra hecha carne (DV n 4). Esta revelación se hace presente a lo largo de toda la historia de la Iglesia por medio del Espíritu Santo y sus dones y por la obediencia en la fe de parte del creyente (DV n 5).

La *Tradición* no debe ser considerada como una fuente aislada de la Escritura (DV n 7,9). Es más bien la suma de los medios a través de los cuales se transmite a las sucesivas generaciones. No es solamente la vida y la predicación de los Apóstoles y la predicación y la práctica de la Iglesia sino también la contemplación, el estudio y la experiencia de los creyentes lo que contribuye a acrecentar la comprensión y al desarrollo de la tradición de la Palabra de Dios (DV n 8). Se sigue de todo esto que nuestra oración, nuestro estudio, nuestra vida, nuestro servicio como marianistas constituyen una parte de esta experiencia continuada de la Palabra de Dios. Nuestro carisma marianista, que

tuvo su inicio en el padre Chaminade y que ha sido vivido a lo largo de la historia de la Compañía es también un enriquecimiento una encarnación continua de la Palabra. Es posible, por ejemplo, que nuestra experiencia colectiva del *He ahí a tu Madre* (Jn 19,27) dé a la Iglesia un acrecentamiento en la comprensión de esta palabra que no viene solamente de la simple exégesis ni incluso de otras tradiciones carismáticas que tenga un enfoque distinto. En nuestro específico "don de Dios", el Espíritu Santo mantiene vivo el recuerdo de una palabra de Jesús, como Él prometió (Jn 14,26; 16-13) y, al hacer así, enriquece a todo el pueblo de Dios.

Las imágenes y el vocabulario bíblico referidos a la Palabra de Dios nos muestran su poder y vitalidad ilimitados. A diferencia del *logos* griego que sugiere un ordenamiento mental perfectamente definido del mundo exterior y que tiene por término unos conceptos intelectuales, la palabra hebrea *dabar,* cuya raíz indica "colocarse detrás y empujar" sugiere más bien una palabra que brota del interior y crea el mundo exterior. Incluso cuando se usa para referirse a asuntos humanos la palabra, en la tradición israelita, conserva su sentido creativo como aparece por ejemplo en la historia de Isaac bendiciendo a Jacob y Esaú (Gn 27,1-45). Después de haber dado su palabra de bendición a Jacob, Isaac no podía pensar en retirársela. La palabra había salido de sus labios, y tenía, por tanto, ya una existencia independiente iba a crear el futuro de Jacob, no podía ser anulada. Todo lo que podía hacer Isaac era pronunciar una segunda bendición sobre Esaú para compensarle de la bendición que había pronunciado sobre Jacob.

Por la misma razón, la Biblia atribuye a la palabra el poder de crear la vida y de producir la muerte. "Me pueden romper los huesos a golpes de piedras y palos pero las palabras no me harán mal alguno", es una fórmula aceptada en muchas culturas avanzadas del mundo pero no era ésa la creencia compartida por muchos pueblos antiguos que tomaban en serio los efectos de una maldición o de un sortilegio y por eso mismo apreciaban la bendición paterna que, según ellos actuaba *ex opere operato.* Se encuentran concepciones análogas en la Biblia y sobre todo, en la literatura sapiencial a propósito de las palabras fortuitas. Una vez pronunciadas, viven su propia vida. Construyen o destruyen, dan la vida o la muerte (Prov 18,21), como un incendio que puede abrasar todo un bosque (Sant 3,5-6). Así, en oposición flagrante "a pedradas y bastonazos", el Eclesiástico afirma: "Un latigazo deja

un verdugón, pero un golpe de lengua rompe los huesos. Mucha gente ha caído por la espada, pero muchos más han perecido por la lengua" (Eclo 28,17-18).

De una manera mucho más enérgica, la Palabra de Dios es algo que sale de Él y alcanza su objetivo infaliblemente. "Como la lluvia y la nieve descienden del cielo y no vuelven a él sin haber regado la tierra, sin haberla fecundado y hecho germinar para que dé el grano al que siembra y el pan al hambriento, de la misma manera la palabra que sale de mi boca no vuelve a ella sin efecto, sin haber hecho lo que yo quería y conseguido su misión" (Is 55,10-11).

Este texto hace referencia a la palabra profética, que el Señor jamás deja "que se pierda en la tierra" (1Sam 3,19). El porvenir no está simplemente predicho sino, hasta cierto punto, contenido en la palabra profética y realizado por ella (Is 46,10-11). La caída de Babilonia y la vuelta del exilio predichos por los profetas era la experiencia más dramática del poder de la palabra de Dios para crear la historia, un poder que el libro de la Sabiduría ve ya cumplirse en el momento de la salida de Egipto (Sab 18,14-16). La Palabra creadora de la historia es también la Palabra que crea el Universo. Este paso de la creación histórica a la creación cósmica estaba facilitado por la constatación de que desde el momento en que la Palabra profética del Señor se mostró victoriosa sobre Marduk, el dios creador tan exaltado por los babilonios está claro que debe ser la palabra del Señor y ninguna otra la que crea y gobierna la tierra y los cielos e incluso las constelaciones a las que los babilonios atribuían el poder de regir el destino de los pueblos. Esto puede explicar por qué el autor del primer relato de la creación (Gn 1) concede una atención tan desproporcionada al cuarto día a la creación por la Palabra de Dios de las estrellas, el sol y la luna.

La Biblia utiliza imágenes variadas para hacer comprender el dinamismo de la Palabra de Dios. Es un fuego, un martillo que destroza las rocas (Jn 5,14; 20,9; 23,29); una espada de dos filos capaz de penetrar hasta el punto de la división del alma y el espíritu las articulaciones y la médula (Heb 4,12); una lluvia que produce una cosecha segura (Is 55,10-11); una sementera que da el ciento por uno (Mt 13,1-8); el pan del que se alimenta el hombre (Dt 8,3; Sab 16,26; Mt 4,4). El hambre de escuchar la

Palabra de Dios es más fuerte que el hambre de pan y la sed de agua (Am 8,11). La palabra puede ser deliciosa para el que la pronuncia, como la miel en sus labios (Ez 3,3), pero también puede causarle grandes sufrimientos (Ap 10,9-10; Jr 20,8).

Una de las principales funciones de la Palabra de Dios es revelar el significado de las cosas interpretar los acontecimientos pasados y presentes como lo hizo la palabra de Josué, que explicó la historia y las recientes experiencias de las tribus como una llamada de Dios con sus promesas y sus exigencias (Jos 24,2-16). De manera parecida la escucha de la Palabra de Dios en la oración o la proclamación de esta misma Palabra significan que todas nuestras experiencias deben hacerse a la luz de Dios, que debemos guardar y meditar esta Palabra a ejemplo de María (Lc 2,19-51). Esta es la fe "providencial", tan recomendada por el padre Chaminade.

Pero en el corazón mismo del Antiguo Testamento se sitúa la experiencia del Sinaí, la revelación por Dios mismo de su alianza con su pueblo y de la regla de vida que le dio, resumida en las "Palabras" del decálogo (Éx 20,1-17; Dt 5,6-22). En la medida en que los estudios bíblicos han podido asegurarlo, la comprensión de la divinidad como alianza, un instrumento político bien conocido de la época es único en el caso del pueblo de Israel. Un pacto bilateral entre un soberano y un vasallo comprendía: una exposición de los favores concedidos por el soberano a su vasallo y en consecuencia, los títulos de señoría del soberano sobre el vasallo y los deberes de reconocimiento que se desprendían de aquí para el vasallo; la celebración del acontecimiento las cláusulas del acuerdo; la visita anual del vasallo tributario a su señor; la disposición que preveía la lectura regular del tratado de alianza para recordar a cada parte el compromiso permanente y sus condiciones.

Las similitudes entre este antiguo concepto de alianza y nuestra *Regla de Vida* aparecen con claridad. Lo mismo que la alianza se apoya en un acto de la misericordia divina al que responde el compromiso de conformar a él su vida de la misma manera nuestra Regla de Vida es primeramente una proclamación de los dones de Dios en Jesucristo, y especialmente de ese don que llamamos carisma marianista. En segundo lugar esta alianza lleva consigo un compromiso de nuestra parte para llevar un

género de vida que traduzca la conciencia que tenemos de estos dones de Dios. La alianza se sella con una ceremonia que para nosotros es la profesión de los votos y se renueva a intervalos regulares especialmente en el momento de los retiros anuales. Si quisiéramos forzar un poco las analogías con la alianza bíblica, habría que prever también una lectura periódica de la *Regla de Vida.*

A la base de estas analogías está la convicción de que nuestra RV es una manera actual de encarnar de una forma auténtica aunque sea parcial, la revelación de Dios, su Palabra dirigida al mundo. La forma en que nuestra nueva RV ha tomado forma poco a poco con la ayuda de las oraciones y consultas, la preocupación de enraizarla en el Evangelio y de tener en cuenta los signos de los tiempos, y finalmente la sumisión de esta RV a la aprobación de la Santa Sede todo esto testimonia nuestros esfuerzos humanos para asegurar su autenticidad y, por consiguiente su autoridad. Esto no quiere decir evidentemente que nuestra RV posea el mismo valor y la misma autoridad que el Nuevo Testamento que sigue siendo el fundamento universal de todas las reglas de comunidades cristianas. Pero quiere decir que esta RV es la aproximación más precisa a la manera auténtica cómo, actualmente, una comunidad religiosa debe interpretar la palabra de Dios para se fiel a su carisma. La palabra *actualmente* indica a la vez la fuerza y los límites de la RV. Ella es ciertamente la mejor de las buenas nuevas que el Evangelio representa ahora para nosotros en este momento de nuestra historia. Además, sabemos que el futuro tendrá sus propios problemas; diferentes, bajo muchos aspectos de los nuestros. La RV es algo que nos permite funcionar en una época determinada y por eso sujeta a revisión en el futuro. La posibilidad misma de estas revisiones da a entender que la "palabra de Dios para nosotros" es algo más que el texto formal de la RV. Se trata más bien de una experiencia continua de fe guiada por el Espíritu Santo a la búsqueda de una fidelidad siempre mayor al Evangelio mismo.

2 La palabra de Dios a las naciones

A pesar de la riqueza de su contenido, la Palabra de Dios en el Antiguo Testamento está considerada como algo que se dirige primero a la comunidad de Israel. A causa del carácter exclusivo

de la alianza (que hacía de Israel la posesión particular del Señor *segullah*), las naciones aparecían a menudo como un obstáculo para la plena realización de los destinos de Israel. Así los mensajes de los profetas comportan los "oráculos contra las Naciones", decretos de juicio más que salvación. Pero, por otra parte los primeros capítulos del Génesis atestiguan una conciencia notable de la universalidad del plan de Dios respecto a la humanidad, y en los últimos siglos de la historia de Israel el problema de un papel más positivo de las naciones paganas se deja ver cada vez con más claridad. Se plantea con un atrevimiento singular por el autor del libro de Jonás que por medio de la imagen de un supuesto increíble, cuenta la historia de un profeta recalcitrante predicando en una inmensa ciudad pagana y cuya predicación consigue la conversión de toda la ciudad. La narración difícilmente puede relacionarse con la conversión efectiva de Nínive. Se trata más bien de una sátira divertida de la xenofobia del judaísmo tardío, que cerraba la puerta que los profetas anteriores habían abierto.

A pesar de limitar su misión a Israel (cf Mt 15,24), Jesús ha roto las barreras tradicionales entre grupos en el interior de su propio pueblo y acogido a los paganos de tal forma que está poniendo los cimientos de la misión que estos paganos tendrían que cumplir y que la Iglesia proclamará después de la Resurrección de Cristo. Los discípulos deben proclamar la Buena Nueva a toda criatura (Mt 16,15) y hacer discípulos en todas las naciones (Mc 28,19). Después de esto se acabaron los limites y fronteras interiores para la Palabra. La Palabra de Dios la Buena Nueva, no tiene solamente como finalidad la consolidación de la comunidad cristiana. Es esencialmente misionera.

En la exhortación *Evangelii nuntiandi*, Pablo VI explica claramente lo que significa "evangelización" en el mundo moderno. Publicada justamente antes del Capítulo general marianista de 1976, ejerció una influencia importante en las deliberaciones de aquel Capítulo, y consiguientemente sobre la RV preparada por el Capítulo de 1981. De esta forma se consigue que las dimensiones internas y misioneras de la Palabra sean iluminadas por el RV. La Palabra es un medio de progreso espiritual para la propia comunidad (RV 40) porque ella representa una forma de hacerse presente Cristo (RV 49). En nuestra oración comunitaria utilizamos los textos de la Escritura, y de esta forma nos unimos a la comunidad de los creyentes de todos los tiempos y países (RV 51).

Así, la Palabra meditada y compartida se convierte en la voz viva de Cristo: "Nuestras comunidades intentan permanecer siempre atentas a la Palabra de Dios, Cristo como plenitud de toda la Escritura, nos habla en los textos sagrados. Acogemos con fe esta palabra y nos complacemos en meditarla y compartirla".

En el capítulo consagrado a la Misión, la RV se hace eco del poder de expansión de la Palabra de Dios. En primer lugar, se trata del testimonio: "En su nombre (en el de María) y en unión con ella damos testimonio de la Palabra de Dios" (RV 65). El contexto entiende por este hecho el poder que la Palabra auténticamente vivida por la comunidad ejerce sobre el mundo que nos rodea poder que el padre Chaminade calificaba de poder de atracción. Bien entendido que este testimonio incluye a veces la obligación de pagar el precio de la solidaridad en el sufrimiento particularmente cuando nos encontramos frente a la injusticia y la violencia en el mundo que nos rodea. Aun refiriéndose a hechos concretos el artículo 65 de la RV insiste en la fuerza apostólica que en sí mismo posee el Evangelio.

En un mundo hastiado de palabras huecas y de promesas vacías la fuerza de este sencillo testimonio no debe ser subestimada: "Supongamos un cristiano o un grupo de cristianos que en el seno de la comunidad humana donde viven manifiestan su capacidad de comprensión y de aceptación su comunidad de vida y de destino con los demás, su solidaridad en los esfuerzos de todos por todo lo que es noble y bueno. Supongamos además que irradian de una forma totalmente sencilla y espontánea su fe en los valores que van más allá de los valores corrientes y su esperanza en algo que no se ve y en lo que ni se atreverían a soñar. Por este testimonio sin palabras estos cristianos hacen surgir en el corazón de los que son testigos de su vida, una serie de preguntas obligadas: ¿Por qué son así? ¿Quién o qué es lo que los inspira? ¿Por qué están en medio de nosotros? Tal testimonio es ya una proclamación silenciosa pero muy clara y eficaz de la Buena Nueva. Se da en este hecho un gesto inicial de evangelización. Éstas son las preguntas que quizá sean las primeras que se hagan muchos no cristianos, ya se trate de gentes a las que Cristo jamás había sido anunciado, de bautizados no practicantes de gentes que se creen cristianos, pero que actúan con criterios que nada tienen que ver con el cristianismo, o de

gentes que buscan no sin sufrimiento, algo o Alguien que adivinan y al que no pueden poner nombre.

Surgirán otras preguntas, más profundas y comprometidas provocadas por el testimonio que comporta presencia participación solidaridad...” (EM 21).

Puesto que el lenguaje del testimonio es el lenguaje de la acción de la presencia y de la solidaridad antes de ser predicación y formulación el empleo de este lenguaje está particularmente destinado a aquellos cuyas ocupaciones se parecen a los trabajos profanos de una gran parte de la humanidad: “Otros, en fin (entre los religiosos), que se consagran a tareas técnicas administrativas o manuales, hacen presente en nuestro mundo y en nuestras comunidades a Cristo, el hijo del Carpintero” (RV 69).

La Iglesia evangelizadora conoce también, evidentemente, el lenguaje de la proclamación directa. La RV resalta el aspecto de “testimonio” de la evangelización pero insiste también acerca de la responsabilidad de la misión apostólica que incumbe a los marianistas y que va más allá del simple testimonio hasta la preocupación explícita de compartir nuestra fe en Jesucristo. Esta preocupación de compartir nuestra fe aparece a todo lo largo de nuestra RV, pero especialmente en los arts 71 y 72: “Nuestro principal objetivo es la formación en la fe. En particular, tratamos de motivar y de formar apóstoles, y de hacer surgir comunidades de seglares comprometidos. Para alcanzar este objetivo trabajamos en la proclamación directa del Evangelio”.

Este impulso misionero encuentra igualmente un firme apoyo en *Evangelii nuntiandi:* “Y, sin embargo, éste (el testimonio) sigue siendo insuficiente, porque el más hermoso testimonio se manifestará a la larga como incapaz si no está iluminado, justificado lo que Pedro llamaba dar razón de vuestra esperanza” (1Pe 3,15), explicitado por un anuncio claro, sin equívocos, del Señor Jesús. La Buena Nueva proclamada por el testimonio de vida deberá, pues, antes o después ser proclamada por la palabra de vida. No existe verdadera evangelización si el nombre las enseñanzas, la vida, las promesas, el Reino, el misterio de Jesús de Nazaret Hijo de Dios, no son anunciados. La historia de la Iglesia desde el discurso de Pedro la mañana de Pentecostés se entremezcla y se confunde con la historia de este anuncio. A cada nueva etapa de la historia humana, la Iglesia impulsada por el

deseo de evangelizar, no tiene más que una preocupación: ¿A quién enviar para anunciar el misterio de Jesús? ¿Con qué palabras anunciarlo? ¿De qué manera lograr que resuene el anuncio y que éste llegue a todos los que deben escucharlo?" (EN n 22).

Si la proclamación directa del Evangelio es una parte integrante de la misión de la Compañía de María, ella constituye un sector específico de responsabilidad de algunos de sus miembros: "Algunos de nosotros tienen como trabajo principal la predicación de la Palabra de Dios y guiar a la comunidad cristiana en la oración" (RV 69). Aunque haya especializaciones diferentes la misión de la Compañía en su conjunto deriva de la Palabra de Dios, y por eso los marianistas encuentran una motivación especial en las palabras de la Virgen en Caná: "Haced lo que Él os diga" (Jn 2,5). De tales palabras hizo el padre Chaminade el motivo inspirador de la misión universal de la Compañía. Si la interpretación tradicional pone sobre todo el acento en él lo que, es decir en la libertad de acometer todas las tareas que la Providencia tenga a bien señalarnos, podemos destacar que en la expresión subyace el supuesto de que podemos oír a Dios que nos habla e invita de una manera nueva en cada nueva época. La llamada de Dios nunca es la grabación de un mensaje de tiempos pasados. Es algo tan vivo y nuevo como su presencia personal (cf 1Tes 3,15 y Mt 28,19-20).

3 Palabra y Evangelio

A menudo *Palabra y Evangelio* son dos términos usados indistintamente.

Sin embargo, hay un matiz respecto al último que merece algunas precisiones.

La palabra *euangellion,* en griego profano, se usaba para describir el nacimiento venturoso de un rey, o bien para referirse a otras buenas noticias, especialmente a las de la victoria en una batalla. Está usada en Is 40,9 para las felices nuevas de la vuelta de los judíos desterrados a su patria, y en Is 61,1 para la gloria futura del país y de su pueblo. En labios de Jesús significa la hora inminente del cumplimiento, la buena nueva de la venida del Reino de Dios, que es una llamada al arrepentimiento y la fe (Mc 1,15). Puesto que desde sus comienzos la Iglesia vio las promesas del

reino cumplidas de una forma total en Jesús victorioso de la muerte en la Resurrección y en la venida del Espíritu Santo, a partir de entonces la predicación se refirió al cumplimiento de esos hechos (1Cor 15,3-7), que a su vez son un preanuncio del triunfo definitivo de Dios al final de los tiempos (1Tes 1,10; Hch 17,31). El contenido del "Evangelio", que se ha convertido ahora en un término técnico sin necesidad de ser modificado ni complementado, se alargó rápidamente hasta referirse a toda la vida de Jesús (Mc 1,1; Mt 24,14; Mc 8,35; 14,9). También se podría aplicar al proceso de la proclamación (1Cor 4,15).

En todos los casos, el hablar del Evangelio, los cristianos se referían a un acontecimiento que era a la vez cumplimiento y promesa, un hecho vivido interiormente por la Iglesia y proclamado exteriormente por la predicación.

Estas indicaciones nos permiten ver cómo el Evangelio es a la vez el fundamento para nuestra vida de comunidad y el motor de nuestra misión.

4 La práctica de compartir la Palabra

En la celebración litúrgica diaria de las Horas y de la Eucaristía, la comunidad marianista encuentra su fuente y su inspiración en el Evangelio. Pues que desde los orígenes el Evangelio era ante todo un hecho oral, una palabra viva comunicada a personas vivas, no se debería olvidar este hecho en la celebración de la Palabra. El texto escrito no debe ser leído como se puede leer un periódico. Está escrito para ser proclamado. La lectura oral no es más que una preparación a la comunicación viva de la buena nueva en la homilía. Así, pues, si la Eucaristía se celebra todos los días, sería conveniente que hubiera una homilía diaria partiendo el pan de la Palabra de Dios a la comunidad. En muchas comunidades marianistas la homilía cotidiana está asegurada a turno por todos los miembros de la comunidad, con el fin no solamente de ayudar al celebrante e impedirle caer en la rutina, sino también para comprometer a cada miembro de la comunidad en el compartir directo de la fe. También para favorecer la variedad.

Puesto que la homilía se encuentra en el centro de nuestras liturgias comunitarias, conviene dar algunas indicaciones sobre la manera de prepararla y de pronunciarla, vista su importancia para la experiencia diariamente renovada de la Palabra de Dios.

Las sugerencias siguientes no tienen por qué tomarse como principios rígidos. Se trata de recomendaciones de bastantes liturgistas y de profesores de homilética, y han sido utilizadas con aprovechamiento por muchos predicadores.

4.1 *Preparación de la homilía* Está claro que el impacto de una homilía depende en gran parte del cuidado con que se la prepare. a) Hacerlo con varios días de antelación; nunca en el último momento. b) Tranquilamente, y después de haber hecho oración, hay que releer el texto que será objeto de la predicación y comentario en común. Señalar lo que llama la atención. Por ejemplo: no entiendo esto... Este punto me gusta... Me siento a disgusto cuando leo esto... Esto me recuerda... ¿Por qué Jesús, o el autor, dice esto? e) Período de "incubación": dejar que el texto viva en el fondo de la conciencia. Prestar atención a la experiencia personal durante la semana. Señalar las experiencias o las ideas que pueden tener alguna relación con el texto. Ponerlas por escrito a medida que se nos presenten. d) Leer un comentario bíblico. Este trabajo es importante. Debe permitir al texto interpelarnos y cuestionarnos a nosotros mismos. No es preciso solamente mirar el sentido literal que una palabra o un hecho han podido tener en el ministerio de Jesús, sino también el sentido que han podido tener en el contexto de la comunidad primitiva. ¿A qué problema de la comunidad hace referencia este texto? ¿Por qué este texto ha sido conservado en la memoria por los cristianos primitivos? ¿Cómo utiliza el evangelista este texto para enseñar a la comunidad para la que lo escribe? ¿Hay alguna analogía entre esta experiencia y la vida de la Iglesia actual?

Existe un buen número de comentarios de exegetas católicos en la mayoría de las lenguas modernas, pero sería útil igualmente consultar comentarios con una orientación pastoral. Utilizar el esquema de la homilía de otro es una capitulación puesto que, por naturaleza, la homilía concierne particularmente a una comunidad determinada en su situación actual. e) Hacer del texto el tema de nuestra oración, solos o en compañía; orar especialmente por aquellos a los que nos vamos a dirigir. A fin de cuentas lo que el

Espíritu Santo les inspire es mucho más importante que lo que nosotros le hayamos de decir.

4.2 *La organización de la homilía* a) Comenzar por una experiencia personal que tenga alguna relación con el texto. Podría tratarse de algún relato (en esto Jesús es un auténtico modelo porque enseñó con ayuda de parábolas), algo que nos haya ocurrido durante nuestro trabajo o en la comunidad, el recuerdo de una lectura o de un hecho... Es el medio de cautivar la atención de nuestro auditorio y de colocar las bases para el desarrollo posterior de lo que queremos hacer. La experiencia o la ilustración, evidentemente, tienen que estar relacionadas con el texto sagrado.

b) Aplicación a toda la comunidad: hacer ver cómo el tema que se ha suscitado en relación con nuestra vida no tiene nada de extraordinario; que interesa a todos, que aclara un problema o una situación de interés común. Actuando así, preparamos el terreno de la evangelización, exactamente como los once primeros capítulos del Génesis ilustran la necesidad que tenía la humanidad de la acción salvadora de Dios, o como los tres primeros capítulos de la carta a los Romanos nos hacen ver la necesidad de la Revelación de Dios.

c) Hacer ver cómo la palabra de Dios ilumina esta situación. Volvemos al texto. Si se trata de una narración evangélica, no la volvamos a contar una segunda vez (el auditorio acaba de escucharla). Hablemos más bien de ciertos aspectos de la narración que iluminan la dificultad o el problema que acabamos de plantear.

d) Relación con la vida diaria: ¿Cómo esta palabra de Dios nos guía? ¿Qué debemos hacer? Evitemos moralizar multiplicando expresiones como "haced esto" o "no hagáis esto otro"... Mantengamos la atención del auditorio tratando de fijarla en la gracia que Dios revela en la Palabra.

e) Para terminar, unamos la idea con la Eucaristía que se está celebrando. Esto es importante, porque en la Eucaristía nos unimos a la celebración personal de Jesús de lo que acabamos de escuchar en la palabra de Dios proclamada en la homilía. La Eucaristía continúa esta proclamación.

Se puede justificar escribir el texto de una homilía si ésta ha de pronunciarse delante de un público numeroso en ciertas circunstancias especiales; pero leer una homilía escrita equivale generalmente a despojarla de su carácter espontáneo y directo. No está desaconsejado, por el contrario preparar y escribir la conclusión. Esta debe ser el resumen, todo el trabajo de preparación de la homilía contenido en algunas frases rápidas y picantes. Es también una manera de hacer comprender al auditorio que se ha terminado. El padre Joseph Kerr, de la provincia de Cincinnati, empezó un día una homilía con estas palabras: "Vivo dos dificultades cada vez que pronuncio una homilía. La primera es saber cómo empezar la segunda saber cómo terminar". Las risas que siguieron reflejan un malestar bastante frecuente, que hace relación al hecho no inventado del predicador que en tres minutos suelta su sermón y que emplea otros tres para encontrar la forma de acabarlo. Por otra parte, pararse a medio camino deja a los oyentes con la impresión de que se los ha llevado a un puente inacabado para precipitarlos al río sin darles la posibilidad de alcanzar la orilla opuesta. Una conclusión bien elaborada puede eliminar este malestar. La conclusión tendrá, incluso, un efecto notable si contiene una alusión a la experiencia con la que se ha empezado la homilía (es el procedimiento que se llama "inclusión").

4.3 *El Evangelio y la oración personal* Muchos religiosos utilizan el Evangelio del día para su meditación cotidiana. Una larga tradición nos recomienda preparar nuestra oración leyendo el Evangelio la víspera por la tarde y prever alguna gracia que deseamos. La manera de utilizar el Evangelio difiere de un temperamento a otro depende de nuestra disposición y de la acción del Espíritu Santo. Para quienes encuentran útil para su oración recurrir a su imaginación, un medio cómodo consiste en recrear la escena y añadir detalles como si se la reviviera realmente. Se puede entrar así en la escena, representar el papel de alguno de los personajes principales o de uno de los secundarios y dialogar con Jesús y con los demás protagonistas. Algunos más inclinados a la reflexión preferirán detenerse en una palabra de Jesús y, como sugería nuestro Fundador, multiplicar los actos de fe a partir de esa palabra. Otros pueden incluso tomar las palabras evangélicas como una especie de letanía, repitiéndolas incansable, amorosamente desde el fondo de su corazón, para

permitir que éstas penetren profundamente en sus conciencias y modelen sus emociones y sus actitudes. Otros, en fin, recurrirán de vez en cuando al método de la *lectio divina,* una manera de leer el Evangelio hasta que el espíritu se fije sobre una palabra o un gesto de Jesús.

El término evangelio ha significado naturalmente desde siempre el cumplimiento de la promesa del Antiguo Testamento. De la misma manera, los textos del Antiguo Testamento, leídos a la luz del Nuevo son evangelio. La Biblia entera es una mina preciosa y variada para nuestra oración personal.

4.4 *El Evangelio y el compartir la fe* La principal ventaja de una comunidad cristiana es el apoyo que ésta aporta a nuestra vida de fe. Este apoyo debe estar implícito en todas nuestras actividades de comunidad incluso en las más humildes en las más en apariencia seculares, pero debe explicitarse necesariamente en el caso de que la llama de la fe deba reavivarse y convertirse en algo visible. La *Regla de Vida* prevé ocasiones para esta forma de compartir la fe, no solamente en las homilías, sino también en los retiros, la búsqueda en común de los proyectos comunitarios, y de muchas otras formas.

Algunas comunidades prevén una reunión voluntaria para quienes estén interesados en la reflexión sobre las lecturas litúrgicas del domingo siguiente. La experiencia de esta preparación ha contribuido grandemente a enriquecer la auténtica celebración del día del Señor. Muchos religiosos se han sentido estimulados en su crecimiento personal tomando parte en reuniones de grupos de la Familia de María donde la fe se construye por medio de comunicaciones regulares de la vida de fe y de las Escrituras. Otros han constatado que una participación regular en un grupo de oración fuera de comunidad ha espoleado de parecida forma su crecimiento espiritual. Otros religiosos, ocupados habitualmente en la enseñanza de materias profanas o en asuntos temporales, encuentran en el compartir la fe una alternativa gratificante al tener ocasión de enseñar regularmente la doctrina cristiana a grupos parroquiales o a niños de barriadas pobres o marginales. Todas estas experiencias confirman el hecho de que la Buena Nueva no aporta un enriquecimiento más que cuando es compartida.

4.5 *El estudio de la Biblia* Otro medio para penetrar más profundamente en el Evangelio, sea tanto individualmente como en grupo, es el estudio de la Biblia. Existen en nuestros días estudios y comentarios excelentes sobre la Biblia que no había en tiempos de nuestro Fundador y que solamente han empezado a conocerse realmente a partir de 1950, bajo el impulso de la renovación bíblica.

Algunos de estos estudios pueden alimentar lecturas espirituales que ofrecen grandes posibilidades. Los métodos para estudiar la Biblia difieren según los gustos. A algunos les satisfacen las lecturas extensas; otros prefieren leer lentamente saborear con la ayuda de un comentario cada línea del texto. Hay que recordar que el mejor comentario de la Biblia es la Biblia misma. El autor del presente artículo asistía a una reunión de oración en Toronto cuando un señor de edad refirió el siguiente testimonio: "Hace algunos años, mi vista comenzó a debilitarse. Prometí al Señor que si tenía a bien fortalecerme la vista gracias a un tratamiento o como consecuencia de una operación leería la Biblia cien veces de cabo a rabo. La operación fue coronada por el éxito y estoy aquí esta noche para deciros que he cumplido mi promesa. Hoy mismo he terminado de leer la Biblia por centésima vez".

George Montague SM

Traducción del inglés

Emilio Ortega SM

Palabra de Dios (- Caridad, Diálogo, Educación, Espíritu de fe, Eucaristía, Formación, Liturgia, María, Misión, Oración, Salvación, Virtudes, Vigilancia)

Participación

Al Teilnahme • *Fr* Participation • *Ing* Participation • *It* Participazione •*Jap* Sanka

1 Introducción

La complejidad del tema requerirá una lectura atenta de numerosos artículos de la Regla de Vida de la Compañía de María tanto sobre la participación en sí misma como sobre sus relaciones con los otros componentes de la vida marianista[1]. Al mismo tiempo su relativa novedad permitirá reconstruir el ya largo camino de la participación según la RV, a través de los últimos cuatro Capítulos generales. Ya en esta breve introducción confieso una cierta envidia por cuantos han podido escribir de espiritualidad marianista aludiendo a textos mucho más antiguos. Pero reconozco en mí un mayor margen de creatividad, que deseo que haya sido puesta al servicio de la vida marianista.

2 Una aclaración léxica

En la RV, desde el punto de vista lingüístico los sinónimos compartir y colaborar por un lado y el verbo participar por otro asumen significados diversos aunque complementarios. En el primer par de términos el verbo compartir y sus derivados adquieren el significado global de poner en común algo de tipo espiritual: la fe (art 3), las alegrías y las esperanzas (art 11), las responsabilidades (art 32), la Palabra (arts 54; 4.6)2. A su vez, el otro sinónimo, colaborador, y las palabras construidas sobre su raíz, adquieren en la RV el sentido general de motivar a la colaboración sobre la base de "sentirse parte de un todo". De hecho, este "sentimiento", que no está privado de consistencia intelectual, emana del voto de estabilidad (art 15), se manifiesta en relación con los Superiores (art 46), sostiene la integración en la comunidad eclesial (arts 66,75)[3].

El verbo participar, por el contrario, se usa al mismo tiempo ya sea como integración del acto de compartir y del sentido de pertenencia o bien como superación de ambos. Con ese triple significado se usa en el artículo 7.4, donde se define la

participación diciendo que consiste en que "todos colaboren activamente en la preparación, elaboración ejecución y evaluación de las decisiones". En el artículo 106 se usa cuando la RV afirma que "los tres oficios son un medio de favorecer la participación de todos en las responsabilidades comunes"; por último en el artículo 3.2 se utiliza el subrayar que la participación en la vida común está fundada sobre la búsqueda del bien común y que esta búsqueda requiere, tal vez, abnegación y espíritu de sacrificio.

De este primer análisis lingüístico resulta que en la raíz de la participación encontramos el compartir espiritual y la pertenencia al Cuerpo de Cristo. Por eso participar, en el sentido pleno del término significa dar testimonio del compartir y de la pertenencia mediante actos y palabras, en la comunidad marianista, en la eclesial y en la de los hombres[4].

3 Evolución histórica de la participación en los capítulos generales

El examen del tema de la participación, sobre todo en relación con el ejercicio de la autoridad en las constituciones adoptadas entre 1891 y 1983, nos da nuevos elementos significativos. Será necesario también, seguir con atención los resultados de los Capítulos generales de 1971, 1976 y 1981, que han construido los arcos del puente que une las Constituciones de 1967 con las de 1983.

En las Constituciones de 1891, el admirable artículo 376, situado al final del capítulo sobre la autoridad y sobre el gobierno de la Compañía de María conserva todavía hoy su profundo valor ascético[5]. Desgraciadamente este artículo, insertado en una organización estática según clases de personas[6] y en una concepción del gobierno de la SM exclusivamente jerárquica y descendiente (de arriba de abajo)[7], ha perdido crédito en el plano pastoral y organizativo de la vida religiosa marianista contemporánea. En las mismas Constituciones, los "instrumentos de adhesión" al gobierno previstos eran el Consejo del Superior y la conferencia de orden. Entendida esta última como "una reunión entre íntimos, en la que el padre de familia trata libremente con los hijos de su bien personal, armonizando con ellos el bien general"[8].

A su vez las Constituciones de 1967, dentro de un clima global de prudente innovación[9], definieron con más claridad la distinción entre dirección interior y dirección exterior. Orientaron además esta última hacia "el objetivo final de consolidar progresivamente a los religiosos y a las comunidades en la habitual docilidad al Espíritu"[10]. Los instrumentos de participación indicados por la RV de 1967 fueron la vida litúrgica la conferencia religiosa, la reunión de comunidad, el desarrollo del Congreso doméstico, el encuentro periódico del Superior con cada religioso[11].

A simple vista, el viento del Concilio no pareció haber soplado mucho sobre esta RV. Hoy, sin embargo se puede afirmar que dicha RV ha abierto dos direcciones fundamentales, al menos en el ámbito del que hablamos, para la sucesiva renovación de la RV. En efecto en relación con las indicaciones de la *Perfectae caritatis*, ha unido la participación a la comunión fraterna en Cristo. Ha planteado al Superior el objetivo primario de equilibrar la búsqueda del bien común con la del bien personal de cada religioso[12]. En una palabra, el conocido como "principio personalista", es decir el crecimiento y maduración de la personalidad humana del religioso acompañó definitivamente al espíritu comunitario prevalente en la RV de 1981.

Las declaraciones del Capítulo general de 1971 fueron presentadas como complemento de la RV de 1967. En efecto, en cuanto a la relación entre autoridad y participación, tendieron a aperturas realmente innovadoras, probablemente bajo el estímulo del *Survey*[13] y del nuevo estilo de trabajo y de vida común propuesto por la Administración general de la época. De hecho, el principio personalista obtuvo en ellas un estatuto explícito y definitivo, dentro de la comunidad, en estos términos: la comunidad es un conjunto de personas en donde los valores humanos y religiosos de los individuos son estimulados, pero sin preocupaciones egoístas[14]. A su vez, la autoridad fue identificada con la coparticipación que el espíritu de colegialidad opera. El ejercicio de la autoridad quedo estrechamente unido a la subsidiariedad que debe ejercerse en las relaciones entre religiosos de la comunidad local así como en las relaciones entre la comunidad local y la Administración provincial[15]. El Capítulo general de 1971 indicó los siguientes instrumentos de participación: consejo de comunidad, reuniones de comunidad

diálogo, revisión de vida, oraciones compartidas[16]. Para las grandes obras se sugirió una posible distinción entre el director de la obra y el superior de la comunidad[17].

El Capítulo general de 1976 marcó el paso decisivo para la elaboración integral de la RV. En el programa de acción propuesto para la revisión definitiva de las Constituciones SM, indicó a la autoridad el objetivo de animar la búsqueda activa de la voluntad de Dios por parte de cada uno de los religiosos dentro de la comunidad[18]. Se propusieron los siguientes instrumentos de participación: los tres Oficios, el Consejo doméstico, la elaboración, la aplicación y evaluación del proyecto comunitario; el discernimiento comunitario, la revisión de vida[19].

Entre 1977 y 1981 se dieron a conocer dos proyectos de RV. El primero, sometido a la valoración de toda la SM, fue elaborado por la Comisión para las Constituciones (COMCO) bajo mandato del Capítulo general procedente. En este proyecto apareció la formulación teológico-espiritual tal vez más lúcida aunque estilísticamente un poco redundante, de la relación entre la participación de cada religioso SM en la vida comunitaria y el ejercicio de la autoridad[20]. Esta indicación en el borrador del Directorio General incluido en el proyecto coco de la RV fue precisada en tres direcciones. Primera, la ascesis que la búsqueda del bien común impone al individuo[21]. Segunda, la participación como implantación personal en la actuación de las decisiones comunes[22]. Tercera, la necesidad del aporte de cada uno para el provechoso desarrollo de la vida común[23]. Por fin el segundo proyecto de Constituciones y de Directorio general sometido a la consideración del Capítulo general de 1981 por parte de la Comisión de Redacción (REDCO) de la RV, retomó simplificándolos y reorganizándolos, los principios presentes en el proyecto procedente sobre la participación[24].

De ese modo se da una sustancial correspondencia, salvo en algunos detalles[25]. Entre el proyecto REDCO y la RV de 1983 aprobada por la Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos Seculares el 29 de junio de 1983.

4 El significado unitario de la participación

Según una posible interpretación de conjunto de la RV, la conjunción de los elementos recopilados hasta aquí permite formular el significado y el contexto unitario de la participación en la vida marianista, en la eclesial y en la civil. Se puede pues afirmar que la participación hunde sus raíces en la comunión fraterna en Cristo, y contribuye a animar a la comunidad, sobre todo si se pone al servicio de la identidad humana y espiritual del religioso de la SM.

4.1 *Identidad y participación* Según el espíritu de la RV ¿por cuáles motivos se puede poner la participación al servicio de la identidad del religioso marianista?

Es inmediatamente evidente que el camino que las une ha de ser recorrido según el doble sentido de la dirección. De hecho, por un lado dadas ciertas condiciones, se da el proceso de maduración de la identidad mediante la participación mientras que por otro lado, una correcta y equilibrada conservación de la identidad permite una participación no conflictiva (al menos de modo permanente) en la vida comunitaria, eclesial y civil. Por el contrario, no parecen tan evidentes las razones que atribuyen la prioridad a la identidad a la hora de encauzar el proceso de integración de la identidad con la participación. Ahora bien, sobre la base de los arts 17, 41, 69 de la RV[26], parece posible conceder dicho papel al espíritu personalista[27]. Este, por lo demás, está presente en casi todos los capítulos del primero y del segundo libro de la RV[28], invitando a cada uno de los religiosos a vivir un nuevo equilibrio interior entre espíritu comunitario y espíritu personalista[29].

Todo equilibrio entre tendencias opuestas no será nunca definitivo, pero por lo menos resultará posible y útil en las circunstancias que lo consienten. De hecho la dialéctica entre identidad personal y diferencia entre las personas de un mismo grupo está presente, también en la vida religiosa marianista. Es ineliminable, así mismo la confrontación entre la identidad (personal y comunitaria) y la lectura compartida o no, pero siempre compleja, de los signos de los tiempos. En fin dada la pluralidad de opciones resulta todavía más comprometido el acuerdo sobre las posibles intervenciones, individuales y comunitarias, en nombre de la Iglesia local y universal, en favor

de la comunidad de los hombres. De todos modos, en la difícil pero no imposible búsqueda de este equilibrio, interior a la persona y externo a las personas individualmente consideradas del grupo/ comunidad, se deben evitar dos extremos. Por un lado la participación a ultranza llevada hasta el oscurecimiento de la identidad personal y, tal vez de la comunitaria, de donde derivan resistencias individuales motivadas. Por otro lado justificada a menudo sólo por la rutina y por la ausencia de una seria revisión de vida, la defensa de la identidad que ignora consciente o inconscientemente cualquier implantación personal real. De hecho las dos posiciones aunque puedan parecer paradójicas, obligan o al menos en alguna medida, permiten acoger el papel profético y escatológico de la vida religiosa marianista. Una parcial diferenciación e, incluso, inestabilidad relativa de modelos de comunidad (grande, pequeña, tradicional, renovada, en suburbio periférico, en barrio acomodado), ¿no puede constituir tal vez un signo profético a acoger respecto de la excesiva confianza concedida frecuentemente por los tecnócratas a los métodos de control de los sistemas sociales complejos? O bien, la revisión periódica de los instrumentos para la práctica de la vida religiosa marianista, ¿no puede ser vista como síntoma, entre otros, de fidelidad al Reino que está ya misteriosamente presente aquí y ahora, pero que nunca será plenamente realizable en la tierra, y mucho menos con medios inmutables en el espacio y en el tiempo?

Este equilibrio entre identidad y participación que nunca es definitivo aunque sea definible, por un lado, incluye también el sentido de pertenencia a la SM[30] y, por otro, lleva consigo el impulso a la inserción[31] y a la difusión del carisma[32] en la Iglesia local y en los organismos civiles. De todos modos, cada vez más será cada religioso SM quien encuentre, a la luz del Evangelio y de la RV, sus modos cotidianos y concretos para vivir la pertenencia a la SM que las virtudes de María (fe, humildad, sencillez, acogida), revividas por él, le sugieran. Pero también se deberá encontrar un acuerdo comunitario flexible sobre los modos de utilizar los instrumentos, los métodos y los medios sugeridos por la RV, sobre todo en el libro segundo para testimoniar comunitariamente una identidad compartida. A la vez la identidad comunitaria, poniéndose en proyección misionera pondrá de acuerdo, dentro de ciertos límites, la acción de inserción en la Iglesia y en la sociedad

de los hombres mediante el carisma de SM. Esta tripartición del compromiso para realizar la identidad en la participación no es de poco valor. Baste pensar en algunas de las consecuencias que comporta la renuncia a esta búsqueda de equilibrio. La vida comunitaria además de no proteger las identidades débiles y de no moderar las fuertes cae en una condición secularizada en al menos dos direcciones: o por el uso "formal" de instrumentos asumidos por rutina, pero no operantes en la vida cotidiana de fe del religioso o por la ausencia de un uso comunitario de los medios que salvan a una comunidad de la dilapidación de los fines espirituales que, en un tiempo le han dado el ser.

4.2 *Comunicación y participación* La resolución de los problemas planteados por la identidad participada y misionera en la SM parece reclamar también una ampliación de la noción de participación. De hecho, en la RV la participación no se mueve sólo en la línea del colaborar sino también en la del compartir. La participación no está limitada sólo a los aspectos organizativos de la vida comunitaria ni por tanto a la praxis religiosa marianista de la obediencia y de la inserción en la pastoral de conjunto de la Iglesia local y universal y en los movimientos civiles. Con otras palabras, la dimensión "exterior" de la participación (sociológica pastoral, apostólica) debe ser considerada totalmente en continuidad con la dimensión "interior" (ontología, eclesial espiritual, mariológica).

La primera integración de perspectiva, para evitar todo dualismo en el significado completo de la participación, se debe hacer necesariamente en el plano ontológico. En efecto, se participa del Ser antes de hacer participar de él a otros. Además mediante la participación se forma parte de un Todo que preexiste a los particulares. Todavía más la participación en los seres humanos racionales opera por fines que orientan y sobre valores compartidos. Estos y otros son los aspectos filosóficos de la *participación essendi* de los seres con respecto a un Ente Primero, Causante de un modo singular y sublime. Dios es contemporáneamente Sí mismo en plenitud aun siendo virtualmente todas las cosas. Dios no se aliena ni aliena a las criaturas al comunicarles el Ser[33]. Esta consideración no debe parecer una divagación, por lo demás, demasiado "clásica". Sólo una relación de este tipo entre el Ser y los seres consiente, en el plano de la fe una relación de comunión indisoluble entre el

Creador y las criaturas a las cuales Dios ha confiado las realidades terrenas en su legítima autonomía[34].

La segunda integración de tipo eclesiológico nos es dada por dos textos unidos: "Así como al pueblo de Israel, según la carne, peregrinando por el desierto se le designa ya como Iglesia de Dios, así el nuevo Israel, que caminando en el tiempo presente busca la ciudad futura y perenne, también es designado, como su Iglesia de Cristo, porque Él fue quien la adquirió con su sangre, la llenó de su Espíritu y la dotó de los medios apropiados de unión visible y social"[35]. De hecho Cristo "primogénito entre muchos hermanos, constituye, con el don de su Espíritu, una nueva comunidad fraterna entre todos los que con fe y caridad le reciben después de su muerte y resurrección esto es, en su Cuerpo que es la Iglesia, en la que todos miembros los unos de los otros, deben ayudarse mutuamente según la variedad de dones que se les hayan conferido[36].

Catorce años después de estos fundamentales textos conciliares, la tercera Conferencia general latinoamericana de Puebla (febrero de 1979), en uno de sus textos más ricos, formuló la siguiente definición teológica y eclesial de la Participación: "Por Cristo la humanidad participa de la vida trinitaria. Cristo, con su acción pascual, es el único Mediador que nos trae la participación del misterio de Dios. Por medio de su solidaridad con nosotros, nos hace capaces de vivificar nuestra actividad con el amor, y de transformar nuestro trabajo y nuestra historia en gesto litúrgico. Es decir, nos permite ser protagonistas con Él en la construcción de una convivencia y de una dinámica humana que refleja el misterio de Dios y constituye su gloria viviente"[37]. Estos textos expresan con claridad el lugar de la participación trinitaria y de la iniciación a la construcción de la ciudad terrestre por parte de los fieles a Cristo: es la Iglesia, Pueblo de Dios, nuevo Israel unión visible y social, comunión de hermanos hecha capaz de reflejar el misterio de Dios.

La tercera integración es de cualidad espiritual y mariana. El capítulo sexto de la *Lumen gentium* ilumina la inserción de la vida religiosa en la vida de la Iglesia. Ahora bien, en la RV se alude sobre todo a los números 44 y 46 de ese capítulo[38]. No obstante, los puntos de contacto más profundos entre los textos conciliares y la RV siguen siendo la puesta en común de la fe[39] y la alianza

con María[40]. De hecho, el Bautismo, que señala "el inicio de la vida de Cristo en nosotros"[41], es recordado por la Lumen gentium[42] como fuente de la vocación universal de la santidad en la Iglesia. A su vez, la profesión de los consejos evangélicos, se dice en la misma constitución dogmática, une de modo especial a la Iglesia y a su misterio[43]. El dinamismo de la fe, también en su dimensión comunitaria, encuentra aquí su ámbito eclesial. En la Iglesia los marianistas comparten la fe con sus hermanos y hermanas[44], descubriendo cómo obra Dios en la historia del mundo[45], creciendo juntos en caridad fraterna y en fe compartida[46], proclamando el Evangelio y promoviendo la cultura la solidaridad, la paz[47]; compartiendo, con quien vive a su alrededor, fe amistad y hospitalidad[48], dando así un testimonio de la fe en la que creen[49].

Esta pertenencia al Cuerpo de Cristo, en nombre de la fe que se nos da por el Bautismo, asume para el marianista una característica mariana mediante el tema chaminadiano de la alianza con María. En el capítulo VIII de la *Lumen gentium* se dice que María es "la figura de la Iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo"[50]. Ella, "por su fe y obediencia, engendró sobre la tierra al mismo Hijo de Dios"[51]. Compárese, en los arts 5, 6 y 8 de la RV, el tema de la Alianza con María (constantemente presente en las constituciones a partir del texto base de 1828-9, pasando por los de 1839, 1867-9, 1885 y 1891, hasta el actual), con los parágrafos, perfectamente tercero y cuarto, del capítulo VIII de la LG52 (Se sacará de ello un profundo motivo de pertenencia a la Iglesia, por medio de María, en la Compañía que lleva su nombre y que propone el voto de estabilidad como signo particular de pertenencia. El padre Chaminade describía esta pertenencia a Cristo por medio de María en estos términos: "La Compañía, que se gloría de llevar el Santo Nombre de la Virgen Inmaculada, debe extraer de la vida divina comunicada por María el espíritu que la debe animar: Jesucristo ha recibido de María la vida natural y divina, pero también ha asimilado esta vida de influjo espiritual (*cette vie d'influence*) que comunica a todos los discípulos que le permanecen fieles".

4.3 *Animación y participación* La identidad participada del religioso en la comunión fraterna en Cristo es impulsada por la RV a expresarse también comunitariamente[53]. En el campo de la obediencia, uno de los modos es la animación. Esta puede ser

entendida como proceso de integración entre el ejercicio de la autoridad y los esfuerzos personales de participación del religioso en la vida comunitaria. Pero la consolidación de estos dos elementos ha requerido una reflexión y una experimentación que se ha prolongado durante decenios en la SM[54]. De hecho, las etapas más significativas que se han recorrido parecen haber sido al menos las cuatro siguientes. El período que se toma en consideración es el deceno entre 1971 y 1981. El punto de mira serán los tres Capítulos generales realizados en dicho período de tiempo. Al Capítulo general de 1971 se le atribuye la introducción del concepto de animación, sobre todo como ejercicio de la autoridad que se lleva a cabo según los métodos de la subsidiariedad y de la colegialidad[55]. En segundo lugar el mismo Capítulo general formula el principio de que compartir la autoridad requiere consenso, corresponsabilidad madurez humana y religiosa del marianista[56]. Sin embargo, no parece que en esta ocasión la Participación si atendemos a su globalidad y a su naturaleza interna, haya sido propuesta en términos de respuesta personal activa a los estímulos de la autoridad[57]. Habrá que esperar al Capítulo general de 1976 para ver subrayada la participación personal de la autoridad[58] y, por fin, la participación individual en la vida comunitaria en todos sus aspectos[59]. De este modo, en la vida cotidiana del religioso marianista, el principio jerárquico del gobierno es declarado interactuante con el participativo[60].

La constitución divina de la Iglesia está también en el origen del gobierno jerárquico de las Congregaciones religiosas y justifica el ejercicio del gobierno de la SM a partir del vértice de la pirámide que tiene en su base el Superior de la comunidad local. Por otra parte, el cumplimiento de la misión común que Dios confía a la Iglesia para el mundo postula la Participación de cada cristiano en la función sacerdotal profética y real de Cristo[61].

Ahora bien, la interacción entre estos dos procesos consiente, en el ámbito de la RV, formular este panorama unitario de la animación.

En la común obediencia al Padre, pero también en la diversidad de los ministerios y de las tareas que de ello se derivan el Superior pone en marcha los métodos de gobierno de la

colegialidad y de subsidiaridad en los encuentros individuales y comunitarios que tienen como objeto la vida común.

Así la comunidad local, en cuanto grupo de personas, se hace corresponsable de los problemas de verdadera densidad comunitaria. Esta fase del proceso, que por claridad expositiva más que por correspondencia de los procesos reales se debe considerar todavía descendente, el religioso interioriza el problema contrasta su opinión en las conversaciones, aunque sean informales, que mantiene con sus hermanos de comunidad formula hipótesis de respuesta según el discernimiento personal. La fase propositiva (en el esquema corresponde a la cuarta fase) abierta, en la que el religioso comunica a la comunidad sus intuiciones y sugerencias encauza el trabajo comunitario del discernimiento participado.

Al término del cual sí el Superior considera que hay luces suficientes para formular una decisión respetuosa del bien personal de cada religioso y del bien común, vistos ambos a la luz de Dios, deberá exponerla a la comunidad misma, para consolidar las razones espirituales y humanas que están en la base del consenso interior y de la adhesión favorable, y cuya presencia es deseable en relación con la decisión tomada. En caso contrario se podrá prever un posterior discernimiento personal y comunitario para adquirir otros elementos clarificadores.

5 Los instrumentos de la participación

Este esquema general probablemente puede ser útil para ilustrar las fases del proceso de animación en la comunidad marianista local. Habrá que delinear ahora el conjunto de condiciones prácticas y específicas que permitan realizar la Participación en el cuadro más general tanto de la comunidad marianista provincial, interprovincial, internacional, como de la inserción de la Iglesia local, regional, nacional, universal; y como también de la difusión del carisma SM en la familia marianista y en otras situaciones, así como de la colaboración en la comunidad civil.

Una premisa es necesaria para no afrontar de modo genérico este complejo tema. La participación es una actitud de la conciencia puesta en marcha por las relaciones que cada persona

mantiene con la naturaleza, con el propio yo y con otras personas (familia, pareja, grupo, vida civil). El bautismo hace que esta participación en la humanidad de nuestros hermanos se transforme, mediante la gracia, en Participación en la divinidad, tal como escribe el apóstol Pedro: "En Jesucristo estamos llamados a participar en la vida misma de Dios, de la Santísima Trinidad"[62]. Juan Pablo II, sucesor de Pedro, dirigiéndose a los jóvenes de todo el mundo reunidos en la plaza de la Puerta de San Juan de Letrán, en la Vigilia del Domingo de Ramos, con ocasión de un Encuentro internacional de jóvenes en 1985, hizo el siguiente comentario al texto de la Palabra antes citado: "Debemos participar en la Divinidad y madurar esta participación a medida de la eternidad, participando en la humanidad de nuestros hermanos cercanos y lejanos. Éste es también el meollo ético de nuestra vocación cristiana y humana. El mandamiento del amor se inserta orgánicamente en la vocación de participación"[63]. Cada religioso marianista participa en todos estos niveles, integrándolos en su conciencia. Esta dimensión psicológica de la participación es tan fundamental para la construcción de otros niveles de participación que sobre todo en los casos de decaimiento de la participación en la vida de fe, de comunidad, de apostolado, en la inserción eclesial y civil de religiosos, las razones se buscan, a menudo entre los condicionamientos psico-afectivos que han intervenido. Desgraciadamente resulta imposible aquí seguir su proceso[64], pero puede ser útil confiar al discernimiento espiritual personal del religioso marianista el examen de la calidad de su participación[65].

6 El discernimiento sobre la participación

Sólo la capacidad personal de discernir la voluntad de Dios para motivar las opciones individuales prepara al religioso para intervenir en el discernimiento comunitario de modo provechoso para sí y para los otros[66]. Tanto más en cuanto el discernimiento es el instrumento principal para realizar un proyecto comunitario que nace de la confluencia del ejercicio de la autoridad del Superior local, provincial regional y general con la participación de todos en el nivel idóneo. El aprendizaje del discernimiento espiritual personal, con la ayuda del acompañante espiritual y de otra persona de confianza, requiere precisas condiciones

espirituales, psicológicas, técnicas[67]. Nos limitamos seguidamente a elencar una serie de interrogantes que, esperamos, sean útiles para una revisión de las actitudes y de los actos personales en el ámbito de la participación.

Con respecto a la identidad marianista, si la participación tiene raíces en ella: a) Es menester que nos interroguemos sobre los vínculos que ponemos entre la dimensión de la vida de fe y la comunitaria. Más en profundidad, ayuda a indagar sobre los instrumentos y las ocasiones que hacen operantes ambas dimensiones de la fe, más allá de cualquier "privatización de la fe" y de su disolución en la exhibición "comunitarista". b) Ademas, si una de las raíces primarias de la identidad marianista es la Alianza con María, entonces es útil preguntarse si para mí esta Alianza es una confirmación específica de mi inserción personal con el Cuerpo de Cristo que la Madre de la Iglesia opera misteriosamente en nosotros, los marianistas, o bien si en una reflexión más atenta sobre mi pertenencia a la Iglesia de Dios una santa, católica y apostólica, y sociedad visible entre todos los hombres, resulta que todavía permanezco de algún modo al margen por algún tipo de separación que lo específicamente marianista aportaría a lo no específico eclesial.

A propósito de la participación en la vida marianista si ésa en ámbito local, primero de todo, requiere que se tome parte consciente y autónomamente en la animación de la comunidad de fe, de vida y de apostolado nos podemos preguntar: a) Cuáles son los actos que contribuyen adecuadamente, en la vida cotidiana a la maduración y a la corresponsabilidad recíproca para que las relaciones interpersonales dentro de la comunidad a la que pertenece estén caracterizadas no sólo por el respeto mutuo sino sobre todo por la sincera aceptación mutua, a pesar de las infinitas contradicciones individuales y de grupo. b) Y también qué equilibrio hemos sabido construirnos individualmente, en cuanto al apostolado personal, de animación catequética, espiritual cultural entre iniciativas personales e iniciativas comunitarias allí donde existen y son previstas por el proyecto comunitario. O, también entre trabajo profesional y compromiso voluntario en la animación de la obra y de la comunidad marianista a la que pertenece. Esta misma participación en la vida marianista, a nivel provincial permite que nos cuestionemos sobre el nivel de sensibilidad intercomunitaria que testimoniamos en la práctica con respecto a

personas y problemas de comunidad y de obra específicos distintos de los de la comunidad a la que pertenecemos sobre el grado de asimilación del Directorio provincial; sobre el grado de participación en la preparación y en el desarrollo del Capítulo provincial; sobre el nivel de colaboración con el papel de animación propio de la AP. Por fin, en cuanto a nivel de la comunidad marianista interprovincial, si bien es verdad que la implicación directa es más ocasional, no es inútil que nos preguntemos si percibimos la importancia de encuentros entre fraternidades marianistas de varias provincias, entre los responsables de los distintos oficios de las dieciséis provincias de la SM, entre los jóvenes marianistas europeos, y de otros de otro tipo. Por último, *last but not least* (último, pero no menos importante), la colaboración con la AG para que desempeñe su papel de animación y de estímulo en cuanto a la circulación del espíritu, de ideas, de comportamientos unitarios en el seno del pluralismo de las situaciones y de las reacciones ante ellas.

Sobre la difusión del carisma marianista dentro de la Familia marianista: a) Hace falta que reflexionemos sobre nuestra actitud personal en orden a hacer nacer y sostener las fraternidades para que cada vez más se conviertan en comunidades de cristianos que viven en el mundo el Evangelio con profundidad y que quieren propagarlo, aun mediante la consagración personal a María, en la oración, en la vida intensa de fe, en el apostolado, en la vida fraterna para hacer conocer, amar y servir a María. b) Es necesario también que sometamos a revisión periódica la capacidad de valorar las relaciones profesionales y de amistad con los padres, alumnos y familias para animar en ellos una adhesión cada vez más profunda al espíritu de familia, en la Iglesia, para la salvación de los hombres. c) Al mismo tiempo, dentro de los movimientos laicales eclesiales llevamos la herencia chaminadista de la urgencia de que los laicos asuman cada vez más responsabilidades eclesiales, sin su *clericalismo* y sin caídas en asociaciones que se constituyen en "Iglesias paralelas".

En cuanto a la inserción en la Iglesia, empezando por la local: a) ¿Considero que mi obispo es signo visible de la unidad de la Iglesia local que es Dios? b) Es más, ¿demuestro una total apertura de mentalidad y de colaboración, dentro de los límites de los deberes profesionales y apostólicos más directos, hacia las personas y las estructuras operativas diocesanas de sector de

vicaría, de parroquia? c) ¿Me considero sensible y disponible hacia los organismos federativos entre Congregaciones que trabajan en empalmar cada vez mejores las perspectivas pastorales sectoriales con la pastoral de conjunto de la diócesis para la escuela los hospitales, la catequesis, la renovación espiritual la inmigración el trabajo, la labor asistencial, la casa, los problemas de natalidad, el turismo, y para muchos otros problemas típicos de cada comunidad eclesial local? Además, la inserción en la Iglesia regional, aunque sea más indirecta, ¿me ve colocado en la justa longitud de onda para percibir, por ejemplo, los posibles límites de un "localismo" que tal vez ignora, al menos en parte ocasionales necesidades más urgentes de otras Iglesias especialmente del tercer Mundo? ¿Hay igual sintonía para el papel de la Conferencia episcopal nacional y de la Iglesia universal Cuerpo de Cristo visible y viviente entre los hombres?

La colaboración para la humanización de la comunidad civil nos ve comprometidos en sostener en los laicos la vocación al compromiso civil político organizado para la promoción de la justicia en el trabajo, de la paz en las relaciones entre los individuos, grupos y naciones, para la defensa de los derechos humanos, para la lucha contra el hambre, la lepra, para la mejora del sistema carcelario, asistencial, ocupacional, para la conservación del ambiente. Por nuestra parte: a) En la escuela libre católica, ¿colaboramos en la animación de la participación de todos los componentes de la comunidad educativa en los organismos de participación social como instrumento en el que se comparte la pedagogía, la cultura, la organización? Asimismo ¿estamos presentes en los organismos territoriales de la gestión social de la escuela estatal y no estatal? b) ¿Contribuimos a que se valore la presencia de la asociación de padres de escuela libre católica, y de la de padres católicos de la escuela estatal? c) Además, ¿animamos a los alumnos y a las familias que entran en contacto con nosotros a hacer más humano el barrio al que pertenecen por medio del respeto de los bienes naturales y culturales del ambiente, de la vitalidad, contribuyendo en iniciativas del tiempo libre, de asistencia a los menos favorecidos en razón de la edad y de la salud, a los marginados especialmente los que viven en la metrópoli (extranjeros, vagabundos, exiliados parados y otros)?

Quedan para el final interrogantes sobre la perspectiva de la obediencia dentro de la cual se sitúa la participación continuamente amenazada, desgraciadamente, por posibles desviaciones. El discernimiento espiritual personal sobre la colegialidad puede iniciarse a partir de una pregunta de este tipo: "¿Considero, tal vez que el consejo de comunidad o que la reunión de comunidad son instrumentos de gobierno colegial que libran al Superior de sus responsabilidades frente a los corresponsables, los religiosos o, todavía peor respecto a la RV y a los Superiores (provincial y general)?" En cuanto a la subsidiaridad: "¿Considero que sólo a nivel local deben ser tomadas todas las decisiones, aun cuando el objeto de las mismas pertenece a otros niveles jerárquicos señalados por las Constituciones o por el Directorio de la Provincia?"En referencia a la participación: "¿Acepto las reglas del juego de la participación? ¿Acepto con la misma disponibilidad de ánimo que los Superiores, por una parte escuchen atentamente las motivaciones que el religioso o los religiosos comunitariamente expresan con plena libertad y hasta el fondo sobre una decisión a tomar que les afecta de cerca o personalmente, pero que, por otra parte, sólo ellos deban tener la última palabra aun cuando las decisiones sean contrarias a las expectativas personales e incluso de la mayoría, renunciando a las críticas estériles?"

7 La actuación del proyecto comunitario

Cuando se opta por privilegiar un instrumento de participación, en este caso el proyecto comunitario es necesario tener presente una regla general: cada medio sirve a un fin y resulta útil sólo hasta que se cambia el fin, o se alcanza justamente gracias a los instrumentos asumidos por las personas, en situación favorable. Más específicamente es de ayuda repetirse a sí mismo que las formas de la participación están siempre situadas históricamente y que deben ser vividas según un espíritu fiel a toda la RV. "Los modos de ejercer la autoridad y de vivir la obediencia son contingentes y culturales. Por eso se considerarán mejores los que resulten más adecuados al funcionamiento y al progreso del grupo comunitario, sin privilegiar uno respecto a otro en nombre del Evangelio. Para vivir una obediencia de fe no hay que sacralizar funciones ni poderes. Basta solamente, dentro de un espíritu de encarnación, aceptar las relaciones comunitarias

como lugar de mi encuentro con Dios y de mi fidelidad a la Alianza. De este modo son posibles a la vez dos cosas: no identificar el absoluto del amor con sus expresiones contingentes e históricas, pero tampoco excluir el amor en los condicionamientos y en las solidaridades"[68].

¿Por qué motivos la actuación del proyecto comunitario, previsto por la RV de 1983 en el art 3.9, parece ser una ocasión oportuna a desarrollar para estimular la Participación? El proyecto comunitario puede ser visto en primer lugar desde una perspectiva "personalista", como ocasión para equilibrar activamente el respeto a la identidad humana y espiritual del religioso con la invitación a compartir dicha identidad, en cuanto sea posible con la comunidad. Además, el proyecto comunitario puede llegar a ser el lugar donde el ejercicio de la autoridad se armoniza con el de la participación en orden a realizar el fin común que es la animación de la comunidad a la que se pertenece. En cambio desde el punto de vista comunitario, el proyecto comunitario puede hacer posible que se alcance un punto de encuentro en el equilibrio entre las exigencias de la vida comunitaria y de la vida apostólica, tanto en el interior como en el exterior de las obras asumidas por los marianistas. Por fin el proyecto comunitario parece servir de ayuda para integrar la proyección misionera de la comunidad marianista local en la comunidad provincial. Pero también ayuda animando a insertarse en la pastoral de conjunto de la diócesis de la vicaría de la parroquia y del barrio.

Desde el punto de vista organizativo y de método, la actuación del proyecto comunitario requiere actuaciones a tres niveles: a nivel plurianual de proyecto anual y de revisión periódica. Con el proyecto comunitario, de hecho interactúan las directrices provinciales SM, que emanan sea de la misión de la Provincia, sea del Directorio provincial, sea el Capítulo provincial sea la Administración provincial. A su vez estas directrices tienen como punto de referencia aquellas que emanan de la RV, del Capítulo general de la Administración general. Además hay que añadir que en los tiempos del discernimiento comunitario espiritual son largos, sobre todo cuando se trata de elaborar finalidades de grupo. Estos dos órdenes de problemas junto con otros elementos, requieren que la primera dimensión del proyecto comunitario es una operación de duración plurianual. Por el contrario, la elaboración de un proyecto anual comunitario es una

operación posterior y de género diverso del discernimiento comunitario espiritual que es su cuna originaria. De hecho en esta segunda fase de actuación del proyecto comunitario se hace una llamada a las capacidades organizativas y programadoras de los individuos para encontrar los modos, los instrumentos las ocasiones de traducir una directiva general en objetivos de medio y de corto plazo a realizar por cada religioso en la vida cotidiana en aquella parcela de acción y de atención que le corresponde. La formulación de objetivos trimestrales favorece, obviamente, la revisión periódica del proyecto comunitario y ayuda a preparar la revisión del nuevo curso. Ahora bien por los datos que tengo sobre la actuación del proyecto comunitario en las comunidades de dos Provincias SM de Europa, a los dos años de la aprobación de la RV de 1983, el punto más débil me parece ser el de la revisión periódica. En efecto, las dificultades que hay que superar no son pocas. Tal vez se deban a la formulación de objetivos comunitarios bastante poco definidos como comportamientos derivados de principios y actitudes interiores y por tanto, igualmente incontrolables externamente por parte de cada miembro de la comunidad. Tómese, como ejemplo, la posible formulación de objetivos para la práctica personal y comunitaria del art 46, en su segundo párrafo, que ya recibe un primer "tratamiento" en el art 7.8 de la RV. Allí se dice que el religioso colabora en el ejercicio de la autoridad a través de las reuniones de comunidad, de las reflexiones y de la oración. Sólo para una de estas tres situaciones hay que identificar comportamientos y actos verificables en el trimestre. Por ejemplo, la calidad de las reuniones comunitarias, ligada a la contribución de muchos, puede ser diversa según se trate de una conferencia espiritual o de un encuentro de programación. Escojamos el segundo caso, y en concreto la organización de la catequesis en un centro escolar en todos sus niveles. Los responsables de la catequesis, ¿qué forma de colaboración activa o pasiva, pedirán a sus hermanos (acciones, gestos, palabras, oración) para que el apoyo de la comunidad a los catequistas sea visible a toda la comunidad educativa? ¿Cómo se inserta el Superior en esta reunión comunitaria? Estos y otros interrogantes pueden ayudar a definir acciones significativas y verificables.

Otra dificultad que se percibe en la organización de los encuentros comunitarios de revisión del proyecto comunitario además de la improvisación que lleva a una implicación superficial estaría en el limitarse a una evaluación sólo negativa de la actuación del proyecto comunitario sin prever para el período siguiente, adecuaciones de método, de medios y de finalidades parciales. En otros casos no se utiliza adecuadamente en el encuentro anual con la AP para evaluar junto a ella, desde una perspectiva provincial el proyecto comunitario. También se dan situaciones en las que no se percibe el carácter fundamentalmente participativo de la actuación y de la verificación del proyecto comunitario respecto sea de la revisión de vida, sea de otros actos de discernimiento espiritual personal y comunitario. De hecho, el proyecto comunitario, aun teniendo en la base actitudes de discernimiento y revisión de vida, queda caracterizado por realizar la interacción entre la identidad personal y la participación en la vida de comunidad. Por eso misma evidencia el esfuerzo comunitario de elaborar formas personales y comunitarias de inserción en la Iglesia local (parroquia, vicaría, sectores eclesiásticos), y en la comunidad civil, mediante la difusión del carisma marianista.

Con estas condiciones, la libertad del religioso no tiene un espacio genérico ni abstracto de la participación.

Lucio Galbersanini SM

Traducción del italiano

José Vicente López SM

Participación (- Autoridad, Carisma, Comunidad de fe, Discernimiento, Educación, Espíritu familia, Familia marianista, Iglesia, Obediencia, Oficios marianistas, Regla de Vida)

---

[1] Los temas más claramente relacionados con el de la *Participación* son: Obediencia, Autoridad, Espíritu de Familia, Comunidad de fe, Discernimiento.

Puede ser útil consultar estas voces en este mismo *diccionario.*

[2] Para completar el elenco que hay que añadir a los arts 43 y 67 que piden al religioso marianista que, en el testimonio, *comparta* la fe, la amistad, la hospitalidad con cuantos viven cerca de él. El art 50 anima al religioso *a compartir en la Eucaristía* el pan de vida y el cáliz de salvación.

[3] En un segundo libro, la RV pide al religioso que *colabore con la familia Marianista* (art 1.2); con los movimientos de apostolado y de actividad ecuménica (art 5.9); con los movimientos de justicia y paz (art 5.19); con la Iglesia local (art 6.8). Ni el adjetivo, *colaboradores* (arts 5.11; 6.11; 7.13), ni el sustantivo *colaboración* (arts 75; 1.2; 6.10; 6.16; 7.4; 7.11; 7.13; 7.62), en su sentido propio y en el contexto, parecen desmentir la interpretación indicada.

[4] El término *participación* se usa también en el art 7.8, pero en el contexto adquiere el significado más amplio de ausencia de espíritu de familia y de falta de aceptación de la vida comunitaria. En otros artículos el verbo *participar,* sin forzar el sentido, es reconducible o al hecho de compartir (arts 29; 51; 4.1) o a la colaboración (arts 66; 83; 5.3; 7.62). Del mismo modo, el art 2.10 es asimilable al art 106 en el orden de los medio indicados por la RV para la *participación.* También los arts 6.19 y 7.2 hay que relacionarlos (como el art 3.2) con el espíritu de obediencia que anima la participación. Téngase en cuenta, finalmente, que en algunas traducciones nacionales de la RV se usan a veces los sinónimos *comunicar, poner en común,* además de *colaborar y compartir,* en lugar de participar en el sentido integral indicado.

[5] Const 1891, 1, II cap VII, art 376: «sea quien sea el depositario de la autoridad, el profeso no se detiene en la apariencia exterior; la fe le señala que toda autoridad viene de Dios: *Non est potestas nisi a Deo* (Rom 13,1); obedece no a un hombre, o a una asamblea, sino a Jesucristo que ha dicho, hablando de sus ministros o de sus representantes: *Qui vos audit, me audit; qui vos spernit, me spernit:* El que os escucha, a Mí me escucha; el que os desprecia, a Mí me desprecia (Lc 16).

[6] Cf Const 1891, III, caps 1-6, de los cuales no se pone en cuestión, obviamente, la clara definición jurídica del estado de vida del postulante respecto del escolástico, o bien del religioso laico respecto del religioso sacerdote, o también del religioso laico enseñante respecto del religioso laico agricultor, obrero, administrador. Al contrario, quedando claro desde siempre que el derecho tiene el amoroso respeto de los individuos y de las colectividades, nos cuestionamos sólo las condiciones mínimas necesarias para la existencia de la participación: ¿Puede nacer de una vida comunitaria organizada sólo jerárquicamente desde arriba? Todavía: ¿Puede coexistir con una gestión paternalista (sobrentendido cuanto sigue) "Mientras tanto hago lo que me parece" de la autoridad local, provincial, general?

[7] *Ibíd,* caps 6-20. A imitación del modelo central, del mismo modo, por deducción automática, se debía organizar el gobierno periférico (regional, provincial, local).

[8] *Ibíd,* art 506, último párrafo.

[9] El Superior general en la presentación del cap 8 del libro I de las Constituciones de 1967, subrayaba las numerosas y laboriosas enmiendas y correcciones de la que había sido hecho objeto este capítulo sobre la dirección en la SM durante los trabajos capitulares. Proporcionó, también, este retrato de la autoridad: "(Es) comprensiva y positiva; animadora más que policiaca; es menos ansiosa de conservar el orden establecido en cuanto es más capaz de caminar mano a mano hacia una común aventura espiritual". Cf circular n 38 del padre Hoffer, par. 88, pp. 1221/1222 (ed. francesa).

[10] Const 1967, libro I, art 66.

[11] *Ibíd,* 1 II, art 258.

[12] *Ibíd,* 1 I, cap VIII, y 1 II, cap XIV.

[13] Por *Survey* se entiende, todavía hoy, la encuesta que, a escala internacional, que fue dirigida por los religiosos SM a finales de los años sesenta, sobre muchos aspectos destacables sociológicamente, de la vida religiosa marianista. Probablemente no esté, todavía hoy, en condiciones de evaluar plenamente el impacto de este estudio no sólo sobre el legislador, sino también sobre las comunidades marianistas.

[14] Cf Const 1971, nn 5.9 y 5.10, págs 51/52 en la edición francesa *L'écoute et la parole. Pour une* Pie *marianiste aujourd'hui.*

[15] El paso del término concreto (superior) al abstracto (autoridad) propuesto por las declaraciones sobre las Constituciones de 1971 produjo un doble síntoma: de profunda renovación teológica, espiritual, pastoral y organizativa de la vida religiosa marianista, pero, también, de profundo malestar de las personas investidas de autoridad, al menos para el decenio siguiente..

[16] Cf *ibíd,* n 5.14d, pág 54

[17] Cf ibíd, n 5.14e, pág 54.

[18] Const 1976, *ibíd,* n 2.105; n 2.113; n 2.119, pág 177-180.

[19] *Íd ibíd,* n 2.123, pág 181.

[20] Const 1977 (cono), primera edición francesa, pág 18, c IX, art 4, textualmente: "La primera comunidad cristiana se maravillaba de ver al Espíritu actuando en cada uno de los discípulos en la construcción del Cuerpo de Cristo. Todavía hoy el Espíritu continúa vivificando al Pueblo de Dios. Cada uno de nosotros ha recibido, para su comunidad, dones y responsabilidades personales que debe hacer fructificar con la ayuda de los superiores, participando en las decisiones, en su realización y en la evaluación de las mismas".

[21] Const 1977 (COMCO), *ibíd,* n CG 2, pág 58: "Cada marianista se compromete a participar en la vida de comunidad y a desempeñar en ella un papel diligente y activo. Por el bien común y por el buen funcionamiento de la comunidad, debe saber renunciar a sus preferencias y a sus beneficios personales cuando es necesario".

[22] Const 1977 (COMCO), *ibíd,* EA 7, pág 68: "La participación está en implicar, en cuanto sea posible, a todos los componentes del grupo, en las decisiones, en su ejecución, en su control".

[23] Const 1977 (COMCO), *ibíd,* EA 13, pág. 69: "El religioso, si quiere hacer posible el ejercicio de la autoridad, utiliza, lo mejor posible, las estructuras comunitarias como las reuniones, las conversaciones, la oración. Es necesario que contribuya con sus actos, con sus palabras, con su ejemplo, con su vida al gobierno de la vida común. Además, se requiere que acepte, a priori, que sus hermanos y sus Superiores pueden serle de ayuda. El rechazar asumir responsabilidades no comporta sólo una ausencia de participación, sino que, de hecho, constituye también un obstáculo para la acción común".

[24] Const 1981 (REDCO), art 34; pág 29 y art 5F.8; pág 89, en la edición francesa.

[25] Como ejemplo, el art 3.9 sobre el proyecto comunitario totalmente ausente en los precedentes proyectos de Constitución. Se hablará de ello en la última parte de este escrito.

[26] Así como la llamada de Jesús a la vida religiosa es individual (art 17), del mismo modo también la respuesta a ella es individual (art 69). Pero son, sobre todo, la fidelidad al Espíritu y la edificación del Cuerpo de Cristo las que están a la base del espíritu personalista (art 41).

[27] Para una comprensión antropológica-filosófica del personalismo cristiano, acudir a los autores clásicos sobre el tema (Maritain, Mounier, Nédoncelle, Sciacca y otros). Aquí, una vez más, se quiere sólo recordar que a partir de la RV de 1967 emerge, siempre con mayor evidencia, el espíritu personalista, entendido como atención a la maduración integral e integrada de los aspectos corpóreos, afectivos, intelectuales, sociales y religiosos del marianista, dentro de la comunidad local, provincial e internacional.

[28] En el primer libro los indicios que manifiestan el espíritu personalista son, al menos, cuatro; la garantía de una auténtica vida comunitaria es «la verdadera comunión de las personas» (art 36); cada uno desarrolla los dones que Dios le ha dado en un clima de crecimiento favorable (art 39); la autoridad manifiesta un interés personal por cada uno de los hermanos (art 45); la formación tiene el objetivo de hacen crecer a cada uno en madurez humana y espiritual (art 84). Mientras que en el libro segundo son innumerables y hacen referencia a la práctica de la estabilidad marianista (14; 1.6); de la castidad (2.2; 2.3; 2.4); de la obediencia (2.22; 2.24; 2.25), y, obviamente, de las relaciones internas de la comunidad marianista (desde 3.3 a 3.7 y, también, 3.9; 3.10) y de la comunidad de fe (4.6; 4.8; 4.13), hay que recordar, finalmente, el varias veces citado art 7.8: hace referencia al uso por el religioso de las oportunidades que la vida comunitaria le ofrece.

[29] Un ejemplo sólo. Desde siempre el voto y el espíritu de obediencia consienten el cambio de los religiosos de una comunidad a otra. Ahora bien, en la RV de 1983 se recoge oficialmente una nueva praxis: en el art 2.24 está escrito que los superiores analizan los cambios con las personas interesadas. De todos modos, podrá tal vez persistir todavía la actitud, en algunos religiosos, de "sólo" obedecer. Pero para el futuro y, sobre todo, para el presente, la tendencia a un intercambio de valoraciones objetivas y subjetivas sobre el cambio de comunidad permitirá un mayor equilibrio entre espíritu "personalista" y espíritu comunitario.

[30] Sobre el espíritu y sobre los instrumentos de pertenencia a la SM recuérdense los artículos 35, 76; 1.4; 1.5; 1.6; 1.7; 1.8.

[31] Sobre el espíritu y sobre los instrumentos de la inserción en la Iglesia y en los organismos civiles, consúltense al menos los artículos 66; 73; 2.16; 5.19; 5.22; 5.23; 5.24.

[32] Sobre el espíritu y sobre los instrumentos de la difusión del carisma, véanse los artículos del 5.4 al 5.7.

[33] Siendo imposible adentrarse en la sola presentación de los problemas filosóficos que se refieren a las relaciones entre el Ser como uno, infinito, inmóvil y los seres como sujetos a la multiplicidad, a la limitación y al movimiento, se cita el pensamiento de Tomás de Aquino: "Todos los seres, excepto Dios, no se identifican con su ser, sino que participan del Ser. Se deriva de ello que necesariamente todas las cosas diversas a causa de su diversa participación en el Ser *(participationem essendi),* para que sean más o menos perfectas, ellas mismas deben ser causadas por un solo Primer Ente que es perfección y plenitud" (S Th, IA, 44, art 1, tonel).

[34] Cf Gs, c III, n 36 y, también, Conc Vat I, Const *De fide cath,* cap III en DS 1785-1786.

[35] Cf LG, cap II, n 9.

[36] Cf GS, cap II, n 32.

[37] Documentos de Puebla, PPC, Madrid 1979.

[38] El n 44 de la LG es aludido a propósito de la profesión de los votos (art 14), de la *sequela Christi* (art 16), de la espiritualidad del voto de castidad (art 18), del testimonio de santidad en la vida consagrada (art 33),

[39] Cf RV, arts 3 y 4.

[40] Cf RV, arts 5 y 6.

[41] Cf ED, vol II, n 337.

[42] Cf LG c. VI, n 44

[43] RV 1983, art 1.

[44] *Ibíd,* art 3.

[45] *Ibíd,* art 4.

[46] *Ibíd,* art 59.

[47] *Ibíd,* art 72.

[48] *Ibíd,* art 43.

[49] *Ibíd,* art 67

[50] Cf LG, cap VIII, n 63.

[51] Sobre el significado mariológico integral de la inserción en la *Lumen gentium* del capítulo VIII todavía es válido, entre otros, el artículo del P. T. Koelher SM, *Le chapître VIII me dans Lumen gentium,* sobre todo pág 47 ss, en *Études Mariales,* 1965, n 22.

[52] La continuidad de la presencia del tema de la imitación filial en las Constituciones no excluye variaciones significativas del texto y de la posición en la numeración de los artículos del artículo en cuestión. De hecho se pueden hacer algunas observaciones significativas. Entre el texto preparatorio de las Constituciones del período 1828-1829 y el definitivo en 1839 hay una importante modificación: de "la devoción a María es, por esto, *uno de los puntos huís significativos* de la imitación de Jesucristo" a "la devoción a María es, por esto, *el punto más significativo* de la imitación, etc.". Es también significativo el adelanto del art 5 al 4 en el texto de 1891 respecto al de 1839. El motivo fue la reducción de tres a dos de los fines de la SM: en el texto de 1839 eran, de hecho, la consecución de la perfección evangélica, el trabajo en el mundo por la perfección de las almas, las reglas de precaución y de discreción que sirven para proteger continuamente al religioso de la tibieza. Este tercer fin fue abandonado en cuanto tal, pero fue retomado en otras partes de las Constituciones de 1891 (por ejemplo, en los arts del cap 25). El otro avance numérico se lleva a cabo por las Const de 1967, que introducen en el art 2 el tema de la Alianza con María. Finalmente, en la RV de 1983 el art en cuestión vuelve a la numeración que tenía en las Const de 1839, pero viene significativamente titulado *María en nuestra vida,* y está precedido

por el llamamiento conciliar en cuanto a la naturaleza cristológica y eclesial de la vocación marianista

[53] Sobre la expresión comunitaria de la obediencia, el Capítulo general de 1976 es muy explícito: "No es posible realizar de modo colegial la voluntad de Dios si cada religioso no se impone a sí mismo la obligación de participar en el camino comunitario de la animación recíproca" (cf *ibíd,* II, 117, pág 45).

[54] Es imposible recorrer el camino de la participación a través de los Capítulos provinciales, de las actuaciones de las AA PP, de la vida de las comunidades marianistas de las dieciséis Provincias marianistas. Bastaría con que cada uno recordara las reflexiones sobre las pequeñas comunidades, sobre la separación, en las grandes obras, entre Director de la obra y Superior de la Comunidad, sobre la obediencia activa y corresponsable, sobre la revisión de vida en sustitución del capítulo de culpas, sobre el consejo doméstico abierto, sobre los locales a disposición únicamente de la comunidad, y sobre otros aspectos concretos de la vida comunitaria marianista.

[55] Los documentos del Capítulo general de 1971 hablan de colegialidad y de subsidiaridad en estos términos: la colegialidad en el ejercicio de la autoridad a nivel comunitario es un medio para alcanzar una mayor comprensión y una mayor colaboración en la búsqueda común de la voluntad de Dios (4.26). Mientras que por subsidiaridad el Capítulo general de 1971 entiende "la delegación de autoridad para hacer que las decisiones sean tomadas por las personas más competentes y al nivel más cercano de los que, más tarde, las deben realizar, con la obligación de rendir cuentas a la autoridad inmediatamente superior". Esta definición es seguida por esta oportuna aclaración: "La aplicación de la subsidiaridad está fundada sobre los dos principios siguientes: como no es oportuno que la autoridad tome decisiones en lugar del nivel inferior, asimismo en este mismo nivel no pueden ser tomadas decisiones que son, por derecho, de competencia de la autoridad superior, responsable última del bien común y de la realización de los objetivos» *(ibíd, id,* n 5.2).

[56] Compartir la autoridad requiere, según el Capítulo general de 1971, un profundo cambio de mentalidad, una radical conversión interior, los cuales están en la base de la modificación lenta, pero constante, de los comportamientos individuales y comunitarios más comprensibles y más eficaces en orden al testimonio de Cristo en la vida consagrada. Entre éstos pueden ponerse: una caridad humana y cristiana recíproca entre hermanos en Cristo, más fundada sobre las relaciones interpersonales que sobre las profesionales y de trabajo; una sensibilidad apostólica más equilibrada entre el compromiso interno en la obra marianista y el compromiso en la comunidad eclesial y civil circunstante; una unidad de propósitos y de estilo de vida entre marianistas y comunidades marianistas fruto de pluralismo más que de uniformidad *(ibíd, id,* n 5.10 y 5.11).

[57] En los Capítulos generales de 1971 y de 1976 los términos de colaboración y de participación asumen más los caracteres de semejanza que de específica autonomía. Así, en el Capítulo general de 1971 se habla de colaboración entre AP y Capítulo provincial (11.22) y entre AP y religiosos (11.25) y de participación al Capitulo provincial (11.28). Mientras que en el Capítulo general de 1976 el término *participación* es usado para indicar la necesidad de colaborar en la vida de la Iglesia local, de la universal, y de la del Tercer Mundo (1.21; 2.23).

[58] Por participación personal de la autoridad el Capítulo general del 76 entiende la comprensión de los motivos interiores que impulsan a la aceptación, no sólo por fe, de las decisiones de los Superiores *(ibíd, id,* II, 105).

[59] Capítulo general del 76, *ibíd, id, II.*107.

[60] Algunos objetivos perseguidos, tal vez en el pasado, en nombre de la participación en la vida comunitaria, parecen resultar, al menos en parte, disconformes con una integración recíproca entre autoridad y participación. Tómese, por ejemplo, el de una especie de autogobierno de la comunidad religiosa marianista para excluir prácticamente la mediación jerárquica de la autoridad local. ¿Qué pretendería un tal proyecto *antiautoritario?* ¿Educar al Superior en un estilo de colegialidad y de subsidiaridad? ¿Afirmar el principio de la soberanía popular en la vida religiosa marianista, sustrayendo el poder a los acostumbrados "timoneros del barco"? O también, analícese la intención, aflorada por doquier, de participar en las elecciones para el Capítulo provincial, y del Capítulo general y a las consultas para el nombramiento del Superior de la comunidad local, del Provincial, del Viceprovincial, con el solo objetivo (o casi) de reivindicar un derecho, al menos moral, deliberativo de nombramiento. También en este segundo ejemplo, probablemente, la petición de un poder deliberativo respecto de

una praxis de sola consulta refleja una indebida transposición de los mecanismos y de las teorías políticas de la participación cívico-política en las democracias representativas (en la escuela, en la fábrica, en la administración pública). De hecho, es incongruente con los principios que regulan la animación en la vida marianista toda especie de conflicto, explícito o latente, que se oponga a la integración entre autoridad y participación.

[61] Cf CIC, cap 204.

[62] Cf 2Pe 1,4.

[63] *Osservatore Romano,* 1-2 de abril de 1985, n 9; pág 5

[64] Véanse las correspondientes voces de este mismo DRVM.

[65] Entre los instrumentos de la participación expuestos por la RV del 83 se toman en consideración aquellos que implican personalmente a todos los religiosos en la animación, más allá de las tareas relacionadas con el ejercicio de la autoridad y de las misiones específicas delegadas. Considero que la aplicación de los tres Oficios en la comunidad local, la activación del consejo doméstico, los encuentros periódicos del religioso con su superior de comunidad, quedan más sobre la vertiente del ejercicio de la autoridad que sobre el de la participación, aun cuando todos estos instrumentos contribuyen a la animación de la comunidad. Así, la participación en la liturgia, en la oración común, en los retiros periódicos y anuales puede reconducirse a la comunidad de fe de la que habla la RV del 83 en el capítulo cuarto del primer libro y en el correspondiente del segundo libro. Igualmente, la participación activa del religioso en la propia formación inicial y permanente espiritual, cultural, profesional o apostólica ha de referirse al capítulo sexto del primer libro y del segundo libro de la RV del 83.

[66] Son muchos los textos que afrontan los problemas relacionados con el discernimiento personal y comunitario. Véase, para todos, la bibliografía que propone A. BARRUFFO en *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris 1983, págs 278-279.

[67] Sólo una correcta práctica del discernimiento permitirá indicar las pautas fundamentales, inspiradas por la fe y por el Espíritu, que resultan útiles para formular un proyecto comunitario. Pero adviértase que su traducción anual y trimestral requiere ulteriores conocimientos y disposiciones, asumidas por la dinámica de grupo, por las técnicas organizativas y de previsión, por los instrumentos de verificación de la marcha del proyecto.

[68] Cf M. RONDET, *Renouvellement théologigue*, pág 46 en AA VV, *Fondement evangélique des voeux et anthropologie moderne*, Paris 1980 (pol. Centre Sèvres).

Perfección religiosa

Al Religiöse Volkommenheit • *Fr* Perfection religieuse • *Ing* Religious perfection • *It* Perfezione religiosa • *Jap* Shudosha no Kantoku

Resumen

La perfección religiosa señala el camino del hombre, ayudado por Dios, hacia la santidad. Camino que es el mismo Jesucristo, encarnado viviendo nuestra condición humana, muerto y resucitado.

La perfección se vive en la vida religiosa con un radicalismo evangélico que exige un constante progreso, una vida de discípulos de Cristo que escucha y pone en práctica la Palabra de Dios como lo hizo María. Esta vida evangélica caracterizada por los tres votos, manifiesta la opción de fe hacia Jesús, amado sobre todo a ejemplo de María Virgen y Madre.

En nuestra *Regla de Vida*, la perfección está presentada en el libro en múltiples y dinámicas expresiones. Es la respuesta de amor a Dios-Amor, pero sobre todo camino de conformidad con Jesucristo, a quien queremos seguir como discípulos. Llamados a creer en Cristo, contamos también con el Espíritu Santo y con María.

La *Regla* pone a nuestra disposición, para este crecimiento en la fe, múltiples medios: medios generales como la Palabra de Dios la Iglesia, la Comunidad, la vida litúrgica, los sacramentos, la oración los tres votos.

Otros medios son propios de la SM: los tres Oficios, la dirección el dinamismo comunitario, la forma de ejercer la autoridad, el amor a María, vivido según la letra y el espíritu del voto de estabilidad.

1 Perfección y santidad

Se observa una interferencia frecuente en el uso de estas dos palabras: perfección y santidad. El capítulo V de la *Lumen gentium* se titula "Vocación universal a la santidad en la Iglesia". Y se lee en la conclusión del mismo capítulo: "Todos los fieles están invitados y

obligados a buscar insistentemente la santidad y la perfección dentro del propio estado".

La Sagrada Escritura nos ofrece la luz sobre este tema. En el Antiguo Testamento Dios no es calificado nunca de "perfecto". Sólo las obras de Dios han sido calificadas por los hombres de perfectas. En cuanto a Dios, Él se dice "santo" (Lv 19,2). Hay que situar pues la perfección del lado de las criaturas, y la santidad del lado de Dios.

En el Nuevo Testamento (Mt 5,48) se encuentran estas palabras de Jesús: "Sed perfectos, como mi Padre celestial es perfecto". La llamada es típicamente evangélica: la conformidad cristiana con Dios Padre de Jesús. El discípulo de Jesús será perfecto cuando su conducta se haya transformado y corresponda a la generosidad de Dios que hace "brillar el sol para buenos y malos" (v 45). En efecto, los cristianos deben ser con toda verdad hijos del Padre celestial y manifestar en actos la bondad, el amor, y la misericordia recibidos del espíritu de Jesús. Lucas expresa así este pasaje en 6,36: "Sed misericordiosos como vuestro padre es misericordioso". Mateo tiene un vocabulario más legalista, ya que para el judaísmo, "la ley de Yahveh es perfecta" (Sal 19,8); y los rabinos definían "al justo y perfecto" como aquel que ha observado la *Toráh* desde el alfa a la omega, de los que Abraham es modelo. Lucas emplea un lenguaje que parece más próximo al de Jesús.

1.1 *Perfección y santificación* Dios es santo. Él nos invita a nosotros a serlo también. "Vosotros seréis para mí hombres santos" (Ex 23,1). "Vosotros os santificaréis para ser santos porque yo soy santo" (Lv 11,44). San Pedro reitera este llamamiento a los cristianos. "De la misma manera que el que os llamado es santo, vosotros también debéis ser santos en toda vuestra conducta" (1Pe 1,15).

¿Qué diferencia hay entre llegar a ser santo y llegar a ser perfecto? Esta cuestión no se plantea para Dios que es, sino para nosotros que estamos en el devenir en el tiempo del crecimiento y de la transformación. Perfección y santidad exigen conversión progreso dinamismo. Esto está muy lejos de una vida estática, encajonada en hábitos que pueden ser buenos porque impiden ser mejores.

Cuando en lenguaje cristiano se habla de santificación, se refiere a Dios, "el solo santo". Él quiere que su pueblo sea santo como Él lo es. Va a compartir su propia vida y el creyente la recibe

progresivamente de su deseo vivo y de su apertura al Espíritu "que santifica" (2Tes 5,27) y de la voluntad de quitar los obstáculos a esta invasión del Dios Santo en él.

La santificación se refiere esencialmente al don que el Dios santo hace de su vida a los hombres. Se atribuye al Espíritu Santo, que es santificador. Es "obra de Dios", como gustaba de escribir el padre Chaminade. En lo que concierne a la cooperación del hombre que por medio de su oración, de su apertura y de sus esfuerzos, se dispone a acoger el don de la santidad ya queda aludida previamente con el término "perfección". Esta es por consiguiente, "obra del hombre" ante todo. Del hombre que se esfuerza para ir hacia Dios, tendiendo de tal suerte a realizar, mediante la gracia su integridad y perfección en cuanto ser humano.

Santificación y tendencia a la perfección son pues, dos aspectos de una misma santidad a imagen de la de Dios. Quien dice "a imagen de Dios", no apunta a la "igualdad" con Dios, sino a lo que en teología se denomina la "analogía". Cuando Jesús dice: "Sed perfectos, misericordiosos... como vuestro Padre celestial", nos invita a una semejanza, no a la igualdad con Dios.

1.2 *Dar con el camino adecuado* El hombre está dividido entre esta doble ambición: la santidad a imagen de Dios, y la perfección igual a la de Dios. Como Adán y Eva, muchos hombres piensan realizarse en el proyecto prometeico de la igualdad con Dios: siendo criaturas aspiran a crecer de tal suerte que sueñan con una independencia total respecto a su Dios. A pesar de la grandeza que puede inspirar este super-ser, y los sueños del super-hombre que lo sustentan esta vía es una vía muerta, un verdadero precipicio. Le falta un indicador esencial: la verdad de su condición humana.

Esta verdad le dice al hombre "que es hombre", y sólo puede perfeccionarse a su nivel de hombre. Separarse de este camino de la verdad es ir derechamente al fracaso. Tal fue el pecado de nuestros primeros padres y también nuestro pecado.

Ningún hombre ha podido demandar su existencia. La decisión primera de nuestra existencia no nos pertenece está fuera de nuestras posibilidades. De ahí a hacer un proceso a nuestros padres por habernos engendrado puede no haber más que un paso. La rebelión se instala en este ser paraliza sus fuerzas para el bien y da vía libre a sus instintos de destrucción. La senda del orgullo es atractiva, exaltante, pero sin salida constructiva.

1.3 *En Jesucristo está nuestra santidad y nuestra perfección*
Dios, que ama al hombre con un amor infinito, le dio a su Hijo unigénito para que lo sacase del pecado y lo devolviese al verdadero camino que es el de la verdad y el de la humildad. Verdad y humildad en el mundo creado, son una sola y misma realidad. Es profundamente cierto que recibimos el ser en cada momento. Reconocer esta verdad es la actitud más constructiva de nuestra personalidad. Expresarlo en gestos de donación de sí mismo es vivir el amor a imagen de Dios-Amor. Es construirse, caminar hacia nuestra perfección, hacia nuestra salvación. "El que ama su vida la pierde, y el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna" (Jn 12,25).

Jesucristo es a la vez imagen perfecta del Padre y la realización acabada del hombre. Él es "el Salvador" de los hombres. Desde toda la eternidad, es imagen del Padre. Se confiesa Hijo del Padre. Él le ama y, en un movimiento infinito de amor, se ofrece enteramente a su Padre. Este intercambio de amor es el Espíritu Santo. Tal es la vida trinitaria, a cuya imagen está creada la humanidad. El hombre ve su perfección personal en el Hijo, a quien se entrega y a quien se da, y su perfección colectiva, eclesial, encuentra en las relaciones trinitarias su mejor perfección. "Que todos, Padre, sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti; que ellos sean también uno en nosotros, para que el mundo crea que me has enviado" (Jn 7,21).

Para devolver a la humanidad pecadora a esta maravillosa senda de Dios fue necesario que el Hijo viniera a redimirla, a buscarla en el pecado y también en la muerte. El cristiano que tiende a la perfección tiene que seguir el itinerario de Cristo tal como lo presenta san Pablo a los Filipenses (2,6,11). Él, de condición y forma divina, aceptó despojarse de esta condición de igualdad con Dios, al revés de Adán que optó por instalarse en la desobediencia. El Hijo "se vació de sí mismo, para revelar en su abajamiento el ser y el amor de Dios. Él tomó, por el Espíritu Santo, en las entrañas de María, la condición de esclavo". Asumió nuestra humanidad, viviendo como los hombres treinta años en Nazaret, con María y José, como servidor de Yahvé (Is 53,2,9). Siempre, al contrario de Adán, Cristo escogió voluntariamente ser rebajado, sumiso, obediente. Esta obediencia le llevó hasta la muerte de cruz. La muerte de los malhechores, que somos nosotros. Cristo pierde su vida y la da para que nosotros la recibamos, y su vida sea nuestra.

"Por ello", Dios ha hecho subir hasta Él a Jesús y con Jesús a toda la humanidad que vino a rescatar. Al triple descendimiento (encarnación, vida humana, muerte) corresponde una triple elevación: la resurrección, ya que "Dios los exaltó de manera admirable"; la entrega del nombre de "Señor", que es el del mismo Dios; la adoración de todo el cosmos, ya que con la humanidad Él es Dios. En adelante, la humanidad, en Cristo, puede acceder a su perfección y a la santidad de Dios Padre. Pero ¡por qué senda! María la Madre de Jesús, recorrió este camino con su Hijo.

También será el de toda la Iglesia, de la que María es el prototipo. Por María se hizo la Encarnación; con ella Jesús vivió su vida humana; ella estuvo junto a Jesús en la cruz. Por eso María fue exaltada por Dios en el Hijo. Su nombre, después del Señor, es el más conocido y admirado. María recibe una veneración única.

Tal es la perfección de la Virgen. Tal debe ser nuestra perfección, que tiene una doble dimensión como la de María: en la tierra la humildad, la obediencia y la oblación del amor; en Dios, resurrección, comunión de los santos en Cristo Señor. La perfección en Cristo implica un acabamiento escatológico que, en su plenitud, la convierte en comunión eterna con el Dios tres veces santo.

2 Perfección y vida religiosa

Si la perfección cristiana es única en su esencia ya que es la conformación con Jesucristo sus manifestaciones y grados son casi infinitos. La mayor o menor perfección está condicionada por la vocación de cada uno y por la generosidad de los creyentes, "en poner por obra las fuerzas que ha recibido a la medida de la donación de Cristo, para que, siguiendo sus huellas y hechos conforme a su imagen obedeciendo en todo a la voluntad del Padre, se entreguen con toda su alma a la gloria de Dios y al servicio del prójimo" (LG 40).

Este programa, que es común a todos los fieles está condicionado por las situaciones de vida de cada uno, por las funciones y cargos que desempeñan, por las inspiraciones del Espíritu Santo y sobre todo, por el estado de vida de cada persona. En esta variedad de vías y vocaciones, ¿cómo se sitúa la perfección específica de la vida religiosa? Según estudios recientes no hay oposición alguna entre los que siguen los preceptos y los que

practican los consejos evangélicos. Sin embargo, la vida religiosa tiene un perfil que se puede caracterizar por tres afirmaciones.

2.1 *Una llamada constante al radicalismo evangélico* A todo cristiano puede también obligar, a tenor de sus circunstancias, este mismo radicalismo. En tiempos de persecución, todo cristiano puede verse llamado a dar su vida por Cristo. En la vida religiosa este radicalismo es una ley constante positiva, no sólo exigida por las circunstancias. Los fundadores escogen e institucionalizan esta forma de vida. La dura exigencia del Evangelio ha de poder expresarse casi permanentemente. La perfección religiosa traduce esta tensión de amor, esta fidelidad cotidiana el Señor. Los religiosos deben mantenerse en un estado de progresión constante.

Gracias a la reflexión teológica sistematizada en el siglo XIII, la vida monacal se estructura según los tres consejos de castidad, pobreza y obediencia. Ellos marcarán fuertemente la perfección religiosa. Toda una mística de los votos se va a desarrollar en los siguientes siglos. Inspirarán paralelamente una lectura nueva del evangelio y las reglas de vida subrayarán que el religioso debe seguir a Cristo casto, pobre y obediente.

Pero una vida semejante debe permanecer en el justo medio, incluso en tiempos de dificultad. Esta vida de radicalismo estará amenazada por una doble desviación que puede falsear la perfección religiosa.

Ante todo, la tendencia a lo menos, al mínimo, producto de la flojera humana; por una vida en la que el amor a Cristo deja de ser el alma y el inspirador. El religioso debe permanecer firme en su quehacer diario y disponer de los medios para renovar constantemente el fervor. Está amenazado por la tibieza, por el casi abandono de la vida teologal y del profetismo que dan significación a la vida religiosa. La moral contará para él más que otros valores, con peligro de irse deslizando hacia la casuística. El padre Chaminade decía que estos religiosos que no viven el espíritu de su vocación y que les ha matado la letra: ése es el sentido de toda la circular que dirigió el 24 de agosto de 1839 a los tres predicadores de los ejercicios espirituales de ese año.

Otra desviación cuyo riesgo corre la vida religiosa es la tendencia en demasía, al exceso. Está provocada por el radicalismo que absolutiza lo teologal sin atemperarlo por la vida moral y por la prudencia. Siendo la vida religiosa una entrega total a Dios, corre el

peligro de dejarse arrastrar por el "cada vez más", sin tener en cuenta la condición humana del religioso, su vida moral que es siempre un justo medio, y una prudencia, no menos que un profetismo.

La regla religiosa deberá estimular con equilibrio, a la vez, tanto la vida teologal como la vida moral del religioso. Y debe también tener en cuenta las personalidades, las gracias propias de cada uno, en una vida en la que el evangelio es la ley de cada día.

2.2 *Una vida según modelos evangélicos* Jesús es y será el modelo de todo cristiano. Pero en la vida religiosa hay tendencia a referirse de preferencia a otros modelos que han inspirado y pueden mantener el radicalismo del Evangelio. Se trata principalmente del grupo de discípulos que siguieron a Jesús en sus correrías evangélicas y que, después de la Ascensión, constituyeron el núcleo de la primitiva Iglesia de Jerusalén sobre la cual los *Hechos de los Apóstoles* nos narran dos cuadros un tanto idealizados (Hch 2,42,27; 4,32,35). Esta comunidad de discípulos está completada a veces por la comunidad formada por la Sagrada Familia de Nazaret. En todos estos modelos, un primer rasgo ha sido adoptado por la vida religiosa: la vida de comunidad.

Jesús quiso llamar a sí a ciertos discípulos a los que ordenó: "Ven y sígueme". Entre ellos, el Señor escogió doce apóstoles cimiento de la nueva comunidad escatológica que venía a crear y que es básicamente la Iglesia. La referencia a la vida religiosa no se limita a los apóstoles como tales, sino al hecho de que todos cuantos Jesús fue llamando formaban un grupo de discípulos reunidos en torno al Maestro. La perfección religiosa quedará marcada por la mística del discípulo que escucha al Maestro, que busca interiorizar su enseñanza y que es enviado en misión para comunicarlo a los demás.

Eso no significa que ellos escuchen y pongan en práctica las palabras de Jesús más que otros. El Evangelio nos dice lo contrario por ejemplo, en María, la Madre de Jesús y en otra María, la hermana de Marta y de Lázaro, en tanto que Jesús sólo acusa a los discípulos de ser hombres de poca fe. No se trata, pues, de un más o menos en el contenido del mensaje evangélico, sino de la elección de un cierto estilo de vida, y de una manera de ser y de vivir el Evangelio.

En efecto la vida religiosa, no se organiza en torno a una profesión humana ni en torno a un alojamiento estable, sino en torno a la movilidad de Cristo y a la Misión confiada. De igual manera con que se reconoce a Cristo el derecho sobre las opciones normales de la vida humana. La vida religiosa es una forma casi permanente de declararse abiertamente por Jesús. Pero esto puede encontrarse también en la vida de los seglares. Todos, en efecto, están llamados a la obediencia y seguimiento de Jesús, pero las maneras de vivirlo son diferentes. La perfección de la obediencia en la vida religiosa debe tener en cuenta tales presupuestos.

Seguir a Cristo hoy es situarse en un estado permanente de profesión de fe y de amor hacia quien es reconocido como Maestro: el único Maestro. La vida religiosa quiere manifestar la atracción personal y única de Jesús sobre la vida humana, su capacidad de llenar el corazón de todo ser humano y de despertar la caridad de una entrega total a los demás. Tal es el sentido del celibato consagrado, que exige de todo religioso un amor de pertenencia a Cristo, a ejemplo de María.

Otro modelo de vida religiosa es la comunidad primitiva de Jerusalén, formada en torno a los discípulos que habían seguido a Jesús. Es una transposición en estilo de Iglesia, a la *sequela Christi* del Evangelio. De la misma manera que se encuentra en ella la escucha asidua de la Palabra, se ve brotar la importancia dada a la oración y la fracción del pan así como el reparto de bienes que tanto influyó a los fundadores de órdenes religiosas. La perfección de la pobreza religiosa estará, pues en la puesta de los bienes al servicio de todos y en primer lugar de los miembros de la misma comunidad. Esta disposición puede encontrarse también en familias cristianas que viven este mismo ideal dentro de la estructura del matrimonio. La vida religiosa está llamada a manifestar a los hombres, dentro de la Iglesia, el poder de la muerte y resurrección de Cristo, que todavía hoy es capaz de reunir a los que creen en Él.

2.3 *Una manera específica de vivir la vocación cristiana* La Iglesia, que está empeñada en la plena realización del Reino de Dios en la creación, debe vivir en conjunto la tensión que instaura en ella la trascendencia de Jesús y la obligación de la encarnación de su inmanencia en este mundo, de la misma manera que la vivió Jesús durante treinta años en Nazaret. La perfección está en que cada cristiano, santificado por el bautismo, viva, siguiendo a Cristo, su muerte y su resurrección.

En la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, las vocaciones y las llamadas a la santidad son diversas. Unos viven prevalentemente la trascendencia y otros la inmanencia, pero ninguna de las dos vocaciones agota la riqueza de la gracia multiforme de Dios. Cada uno manifiesta sobre todo uno de los aspectos: la vida activa y la vida contemplativa. El padre Chaminade quería que nuestra perfección uniese las ventajas de la vida activa y de la vida contemplativa al objeto de alcanzar las ventajas de ambas.

Así, en la vida religiosa se da gran importancia a la opción de fe que es aquí lo específico. Si Jesús no hubiera existido nuestra vida no tendría ningún sentido, afirmaba el padre Fundador. La perfección religiosa se centra en Jesucristo y quiere manifestar que puede llenar toda la existencia de un hombre y su proyecto de vida. Este proyecto debe expresarse necesariamente en la inmanencia, pero informado totalmente por la trascendencia de Dios. La perfección religiosa testimonia la fe cristiana en lo que tiene de formalmente característico: ser y manifestar fe en Dios por Jesús en el Espíritu aquí también el mejor modelo, que une inmanencia y trascendencia, es María. En cuanto virgen, ella vive la relación única con Dios; en cuanto madre y mujer sencilla de Nazaret, santifica el quehacer diario.

Con esta luz la perfección está en el dinamismo de la fe y en la finalidad del amor con que cada uno vive su propia vocación. Ningún estilo de vida es de por sí superior a otro. La perfección absoluta sería vivir las dos formas en estrecha simbiosis, como hizo María y que nuestro Fundador nos propone en seguimiento de la Virgen, Madre de Dios.

Caracterizada por el radicalismo evangélico, la progresión constante y la busca de un equilibrio siempre delicado entre profetismo y prudencia, vida activa y vida contemplativa, la perfección religiosa está centrada en Jesús pobre, casto y obediente. Ella hace del religioso un discípulo de Cristo, amado con un amor preferencial, a ejemplo de María.

3 La perfección religiosa en la RV

Los religiosos marianistas no pierden jamás de vista que están llamados a ser testigos de Cristo según el Evangelio, que es su regla última. Su RV particular quiere expresar la riqueza de su carisma

propio, y sobre todo guiar positivamente al cumplimiento armonioso de su vocación, al servicio del Pueblo de Dios.

Aquí nos interesa la manera en que esta RV presenta nuestra perfección religiosa. ¿Qué tipo de perfección propone? ¿Qué medios de crecimiento pone a nuestra disposición? Antes de responder a estas preguntas, resulta clarificador analizar el vocabulario empleado por la RV.

3.1 *Un vocabulario de perfección sin emplear la palabra* Sorprende la ausencia total, en toda la Regla, del sustantivo "perfección", que el Fundador utilizaba tan frecuentemente y con insistencia. ¿No nos empuja a la más "alta perfección"? El adjetivo "perfecto" no se encuentra más que para expresar "*la perfecta* alabanza del Padre", a la que nos asocia Cristo (49).

La *Regla* utiliza la palabra "plenitud": la de la caridad (RV 1), que quiere hacer de eco al *Perfectae caritatis;* y la "plenitud" del hombre que "responde al proyecto del Señor sobre él" (RV 69).

a) *Vocabulario que expresa la perfección* Si falta la palabra-tipo está ampliamente suplida por todo un vocabulario que expresa, dentro de una gran variedad, la perfección religiosa, la plenitud, la totalidad.

Las palabras y expresiones utilizadas están tomadas claramente de tres fuentes.

1) El Nuevo Testamento, en primer lugar, inspiran ciertas expresiones que incluyen el adjetivo "todo". Así estamos invitados a acoger al Señor a ejemplo de María (RV 8); a darnos al trabajo (RV 25); a meditar y compartir de la Palabra de Dios; y eso, "de todo corazón". Contemplemos a María, Madre de la Iglesia, que ha participado "con toda su alma" en la obra de su Hijo (RV 65). Lo mismo que la Madre de Jesús dijo a los servidores de Caná (Jn 2,5), *Haced todo lo que Él os diga,* la Compañía de María está abierta a todos los medios de evangelización (RV 10). Para vivir la pobreza y el compartir respondemos a la invitación de Cristo a "dejarlo todo" para seguirle (RV 23; cf Mt 19,27), y lo ponemos "todo en común" (RV 26): los bienes, la oración, el trabajo, las dificultades y los acontecimientos (RV 36, cf Hch 2,46; 4,32,34).

2) Otras expresiones de plenitud están tomadas del mismo Fundador o de la tradición marianista. Seguimos viviendo en el celibato, la virtud de la castidad "en toda su extensión" (RV 19)

permanecemos abiertos "a todos los medios de evangelización" (RV 10); nos ponemos, por el voto de estabilidad (RV 17) "para siempre" al servicio de Dios en la Compañía de María; esperamos vivir hoy el Evangelio "en todo rigor de su letra y de su espíritu" (RV 9).

3) Una última serie de expresiones de *totalidad* parece revelar un cierto platonismo idealizante, por el uso de adjetivos y adverbios como una "total fidelidad" (RV 11; cf RV 8); una vida "enteramente" dirigida por las virtudes teologales: una vida plenamente cristiana, clarificada por el ejemplo de María (RV 8); una comunión "verdaderamente" fraternal (RV 36); vivir nuestra entrega plenamente (RV 84); colaborar con el conjunto de la Iglesia (RV 66).

Esta terminología (u otra parecida, a tenor de las varias traducciones lingüísticas de la *Regla de Vida*) quiere definir o determinar la perfección religiosa en la Compañía de María, y está empleada como el lector habrá podido comprobar, en la presentación de nuestros compromisos en general (RV arts 8, 13, 17, 84); los votos de castidad (RV 19); pobreza (RV arts 23, 26, 35); obediencia (RV 29); la vida de oración (RV 47); la meditación (RV 54); la vida teologal (RV arts 4, 17); la misión y el apostolado (RV arts 9, 10, 11, 65, 66). Como es normal, el conjunto de todas estas expresiones están en el libro de la Regla, que expone la perfección religiosa.

b) *Un vocabulario de progresión* La plenitud se expresa igualmente por un vocabulario que traduce el devenir, el progreso de los religiosos. Se está en el orden de los medios de la "tendencia a la perfección", según una antigua fórmula que quería expresar uno de los deberes fundamentales de la vida religiosa.

1) En cabeza hay que colocar las expresiones "más", "mucho más", "siempre más". El tercer objetivo de las Constituciones de 1839 se encuentra expresado en el artículo 11 y especialmente en la frase final: "cuanto más penetrante sea nuestro discernimiento, mayor será nuestra audacia apostólica". Una de nuestras opciones apostólicas es cultivar "un amor especial a los pobres" para participar con ellos en la construcción de una sociedad "más justa y fraterna" (RV 27).

Es normal que la vida espiritual se exprese en términos de progreso. "Deseando una mayor pureza de corazón", frecuentamos el sacramento de la Reconciliación (RV 52). El trabajo de

purificación nos prepara a corresponder más enteramente a la gracia de Dios (RV 4; 17). Y "a medida que nuestra vida se centra más en Dios, nos iremos compenetrando más con el misterio pascual" (RV 62). Nos hemos entregado a la compañía de María para "seguir más de cerca a Cristo en su misión salvadora" (RV 79).

María nos forma "más plenamente a imagen de su Hijo" (RV 6). Y merced a una vida vivida a ejemplo de María, nuestras comunidades tanto como las personas, quieren "hacer crecer" cada vez más los rasgos característicos de María (RV 35). Esta emulación en la vida espiritual debe animar a toda la familia marianista en la que los grupos laicos estimulan a los religiosos "a una mayor fidelidad" (RV 5.6).

2) Rápidamente hay que recordar aquí, aún dispuestos a volver sobre el tema, ciertos verbos que expresan la animación y el crecimiento. La autoridad tiene como fin "cultivar" el espíritu marianista (RV 45), así como el Oficio de Celo debe "cuidar" el progreso espiritual, y el Oficio de Trabajo "promover" la justicia social (RV 106). Los Superiores "animan" y "estimulan" (RV 46; 7; 47). El voto de estabilidad "estimula" al religioso a ser fiel a las exigencias de la vida religiosa marianista (RV 1.4); y el estudio religioso "estimula" la entrega apostólica (RV 4.11).

3) El progreso espiritual que es la actualización del misterio pascual de Cristo, lleva necesariamente consigo un aspecto dificultoso que exige "un esfuerzo": el de aceptarnos mutuamente en comunidad (RV 36), y de "entregarnos", con paz interior, a un esfuerzo de penitencia y ascesis (RV 62). Nuestros hermanos enfermos se "esfuerzan en aceptar sus sufrimientos con espíritu de fe", en unión con Cristo doliente (RV 3.6).

Con todo derecho se pregunta uno si este vocabulario tiene suficientemente en cuenta y no oculta demasiado los aspectos de renuncia y mortificación, dos palabras que no están en la *Regla*, salvo la cita expresa de Mt 16,24 en el artículo 62: "El que quiera venirse conmigo, que se niegue a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga". El Fundador se apoyaba en este texto para desarrollar en las Constituciones de 1839 todo un capítulo sobre "las virtudes evangélicas" de muerte y resurrección en Cristo con María. Llegaba a hablar a sus religiosos y religiosas del "amor a la Cruz", siguiendo a san Pablo en toda la antigua tradición monástica. Nuestra Regla es discreta sobre esta enseñanza fundamental dentro del apartado de la perfección religiosa.

3.2 *La perfección religiosa según el carisma marianista* El estudio del vocabulario es un paso indispensable para garantizar síntesis ulteriores. La pregunta ahora es la siguiente: ¿Qué perfección propone nuestra *Regla de Vida?* ¿En qué virtudes fundamentales se apoya?

a) *Respuesta de amor a Dios-Amor* La *Regla* afirma: "La persona humana sólo llega a su plenitud cuando responde al plan que el Señor tiene sobre cada uno" (RV 69). Este designio de Dios es a la vez único y muy variado en sus realizaciones. La única respuesta a Dios, que nos ama primero, no puede ser otra que una respuesta de amor. Como todos los religiosos, los marianistas "tienden juntos a la perfección de la caridad". Lo hacen "consagrándose a Dios" y "poniéndose al servicio de la Iglesia" (RV 1).

La Compañía de María constituye una sola familia de religiosos, para quienes la vida comunitaria es esencial. La perfección religiosa estará siempre vivida en una triple dimensión: la de la consagración a Dios, la de la misión, la de la comunidad-comunión.

Para todos los religiosos la entrega a Dios "es absoluta"; está en el orden del amor y quiere expresar el amor de pertenencia. Al padre Chaminade le gustaba definir la vida religiosa como una "alianza con Dios"; es decir, "una elección" y "un compromiso" recíprocos, que se rematan en una vida "de compañía", de comunión recíproca. Lejos de ser una alienación la vida religiosa nos conduce a la libertad de los hijos de Dios.

Nuestra *Regla* presenta la castidad religiosa como una llamada de Dios "a amarlo por encima de todo" (RV 18). Instaura en nosotros "el fervor del amor", que el voto de estabilidad hace crecer con la fidelidad (RV 1.6). Quien dice fervor, dice fuego, que se opone con toda tibieza. Puesto en marcha por el amor y sostenido por él el religioso se entrega "a la búsqueda sincera de Dios", con un corazón libre y recogido (RV 3.13) y tiende, en comunidad, a progresar en él (RV 59).

Otra traducción de la llamada de Dios-Amor es invitarnos con insistencia y ternura a la santidad (RV arts 33,34). Sólo en ese caso podemos "dar testimonio del amor de Dios" (RV 34); y, por la oración, llevar a todos los hombres "a la santificación" (RV 49); dar

"el testimonio de un pueblo de santos", según una expresión frecuente del padre Chaminade (RV 33).

La mejor respuesta del ser humano a Dios es contemplar a María. Entonces "sabremos, como ella, acoger con toda nuestra alma a Dios y a nuestros hermanos los hombres" (RV 8).

b) *Seguir a Jesucristo* El dinamismo de la perfección propuesta en nuestra *Regla de Vida* se inspira en la *sequela Christi*, es decir, en el propio Cristo Jesús que invita a sus "discípulos" a que le sigan. De esta suerte queda expresado el objetivo cristológico de nuestra perfección religiosa. Jesús marca el sendero. Él es el camino que tenemos que seguir.

Enfocada bajo el aspecto del devenir la *sequela Christi* se trueca en crecimiento de Cristo, en conformidad con Él.

1 *Seguir a Jesucristo como discípulos* Tal es nuestra "vocación" la llamada que el espíritu nos hace escuchar cada día. "Seguir de una manera especial a Jesucristo, Hijo de Dios, hecho Hijo de María para la salvación de los hombres" (RV 2; cf 15-62). De igual suerte, "con María queremos comprometernos plenamente con las exigencias del misterio de nuestra vocación" (RV 8). En alianza con María, estamos invitados a seguir al Hijo, como ella misma lo siguió.

Los institutos religiosos marianistas, según su Fundador proponen, pues, a sus miembros "seguir al Salvador que fue pobre casto y obediente hasta la muerte de cruz, y comprometerse consiguientemente, mediante la santidad suprema del voto, a la pobreza, a la castidad virginal y a la obediencia evangélica". De ahí que nuestra Regla esté en lo justo al expresar en la fórmula de profesión de los votos que deseamos "seguir más de cerca a Cristo en su misión salvadora" (RV 79); a Cristo que "nos llama personal y comunitariamente a vivir las bienaventuranzas y a tomar parte en el sacrificio redentor" (RV 17).

Con razón la *Regla* presentará los votos como una imitación de Jesús (RV arts 16-17-23-29), que viviremos mejor en la contemplación de la discípula perfecta, la Madre de Jesús (RV 16). Prometemos "seguir a Cristo en comunidad" (RV 76). Nos prometemos vivir una vida según el evangelio, "que también hoy se puede vivir con todo el rigor de su letra y de su espíritu" (RV art 9; cf arts 3.12 y 3.13).

2 *Seguir a Cristo en todos sus misterios* No es otra cosa la insistencia de nuestro Fundador, especialmente hacia el fin de su vida cuando percibía con toda plenitud la riqueza de su gracia carismática.

Estamos llamados a contemplar y continuar misteriosamente la vida de Jesús. Como marianistas debemos ver a María "asociada a todos los misterios del señor" (RV 5). Esta unión íntima de María mujer y madre, con Jesús Salvador, es para nosotros "el punto cumbre de la imitación de Jesús", según el padre Chaminade. Unidos a María, meditamos los misterios de Cristo en la oración (RV 57), en el rosario (RV 4.7). Los celebramos a lo largo del año litúrgico (RV 49). Ello alimentan la oración personal y comunitaria (RV 4.2) y pueden así transformar nuestra vida a imagen de Jesús.

Entre los misterios de Cristo, y en el centro de cada uno estamos llamados a vivir el misterio pascual del Señor. Es lo que el padre Chaminade llamaba en las *Constituciones de 1839* (arts 240-250), "las virtudes de las que el Evangelio ha dado al mundo las primeras lecciones y los primeros ejemplos". En ello consiste esencialmente la imitación de Cristo. Éste es el medio inmediato que hace alcanzar al religioso su bello y último fin. Es el resultado de los demás medios de perfección religiosa. Votos, ejercicios de penitencia, dirección regla de vida común: todo debe tender a sembrar a desarrollar en las almas el germen de las virtudes evangélicas" (Const 1839, art 240).

El núcleo central de estas virtudes es la renuncia a nuestros egoísmos, a nosotros mismos, con Cristo muerto en la Cruz, para vivir cada vez mayor la vida misma de Jesús vivo eternamente (Const 1839 art 247). La Regla nos recuerda muy atinadamente que la celebración de la Eucaristía "renueva nuestra participación en el misterio pascual", lo que constituye "el centro de nuestra jornada" (RV 50) y también el corazón de nuestra vida religiosa (RV 17).

¿Cómo traducir en nuestra vida esta comunión en el misterio pascual de Jesús? La *Regla de Vida* nos abre perspectivas. La obediencia religiosa puede llevarnos "a seguir al Señor por caminos que tal vez no hubiéramos elegido personalmente, pero que nos liberan de egoísmos, y nos conducen a la alegría al amor y a la libertad de los hijos de Dios" (RV 31).

Toda enseñanza acerca de la participación en el misterio pascual de Cristo está resumida en el artículo 62 con que se cierra

el capítulo IV sobre la *Comunidad de fe:* "A medida que nuestra vida se vaya centrando en Dios, nos iremos compenetrando más con el misterio pascual. El que quiera venirse conmigo, dice el Señor que se niegue a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga. El amor a Cristo nos lleva a ir superando los obstáculos en nuestro caminar hacia Él, y entregarnos con paz interior y esfuerzo de penitencia y ascesis. Participamos así en sus misterios de dolor y de gloria". El artículo 4.15 explicita esta enseñanza fundamental y los artículos 53 y 3.6 la aplican especialmente a los enfermos.

Llegar a ser discípulos de Cristo, seguirle con María hasta el Calvario para participar de su gloria: ése es nuestro camino de perfección marianista. Semejante tarea no es posible más que con la gracia de Dios. Ello supone de nuestra parte un acercamiento único y personal a Jesús, del que la Virgen María nos brinda ejemplo. Nuestra Regla alude a él a propósito de la castidad (RV 2.5). Relacionando este acercamiento con el amor conyugal, la castidad le da todo su sentido de amor-penitencia. Nuestro vínculo de amor a Jesús está en el orden de alianza: yo contigo, tú conmigo. En cuanto relación constitutiva del ser adulto, el amor de pertenencia permite compartir el destino del otro, amado con un amor único y preferente. Este amor hace presente a Jesús, vivo en nuestro corazón: "Vosotros sois mis amigos".

La comunidad de los discípulos no puede constituirse sino en torno al Maestro amado. Es Él el que "da inspiración y fuerza a la vida de comunidad y la convierte en signo ante los demás" (RV 37). De esta manera podemos esperar "dar testimonio de la presencia de Cristo" en el mundo, y demostrar así que el evangelio está vivo (RV 7). Nuestra misión tiene su manantial en nuestra calidad de discípulos. ¿No es al discípulo amado al que Jesús hace entrega de propia Madre, a la que él supo acoger como hijo? (RV 6).

c) *El crecimiento en, Cristo (RV 5.8). Conformarnos a él* Si nuestra Regla de Vida privilegia la expresión "seguir a Cristo", no ignora que fue muy querida al padre Chaminade la conformidad con Jesucristo. Una y otra expresiones subrayan la finalidad de nuestra vocación, desde el artículo 2: "Nuestro fin es llegar a la conformidad con Él, y trabajar por la venida de su Reino".

El término "conformidad" tiene su raíz en la epístola de San Pablo a los Filipenses (2,6-7), donde Jesús, siendo Dios abandona la forma *(morphé)* divina para tomar la forma de esclavo, asemejarse a los hombres y morir en la cruz. Toda la vida humana de Jesús,

desde la encarnación por obra del Espíritu Santo en el seno de la Virgen María hasta el Calvario, es un despojo, un anonadamiento, una conformidad de Dios a la condición de los hombres, a fin de que Dios lo resucite y lo siente, con la naturaleza del hombre, a su derecha. Y Pablo, fariseo que podía muy bien regodearse de muchos títulos (Flp 3,4-6), los considera como desventajosos a causa de Cristo. El apóstol busca únicamente llegar a ser como Él, en la muerte, "para llegar un día a la resurrección de entre los muertos" (Id, 11).

Presentar la perfección como conformidad con Cristo es sinónimo de vivir el misterio pascual de Jesús: morir a lo que creemos ser nuestros títulos de grandeza, para no buscar más que a Jesús. A esta conformidad nos asegura la Regla, nos aproximamos por medio de la oración (RV 58).

San Pablo tiene otras expresiones inspiradas, que traducen la perfección religiosa en su desarrollo. Por medio de la formación se puede alcanzar la "plenitud de Cristo", que es "tarea de toda una vida" (83; cf Ef 3,19; Col 1,19). Predestinados por Dios "a reproducir la imagen de su Hijo" (Rom 8,29), podemos contar con el Espíritu Santo y con María (RV 6). Si el padre Chaminade ha insistido sobre todo en el papel activo y maternal de María en nuestro crecimiento cristiano nuestra *Regla* se complace en subrayar el del Espíritu y esto particularmente cuando se trata del "crecimiento de la Comunidad en Cristo" (arts 39-43).

La perfección religiosa marianista está centrada netamente en Jesucristo. Se sitúa en el corazón del cristianismo, que es ante todo fe en la persona de Jesús y amor preferencial hacia Él.

A los marianistas les gusta mirarlo como Hijo: Hijo de Dios que se hizo por la encarnación Hijo de María con el fin de llevar al Padre a toda la creación alejada y herida por el pecado. Seguir a Jesús hoy como verdaderos discípulos, por una vida evangélica, llegar a ser conformes a Cristo en su muerte, para vivir de su vida resucitada, comulgar con su misterio pascual, misterio de salvación y fundamento de toda misión eclesial, son los caminos esenciales de nuestra vocación específica. Para progresar en ella con seguridad contemplamos a María, tan fiel a Cristo y tan dócil al Espíritu.

4 Nuestros medios de crecimiento espiritual

La vida religiosa marianista es una vida de continuo crecimiento. De este crecimiento se habla a lo largo de toda la Regla de Vida. Se alimenta en el fervor por el amor que tenemos al Señor Jesús. Más aún es inherente a nuestra calidad de hijos de María en Cristo. Como Él fuimos concebidos por el Espíritu Santo. Como Él, tenemos que nacer de María y crecer bajo su solicitud maternal.

Según nuestra *Regla de Vida,* podemos buscar cuáles son las líneas esenciales de nuestro crecimiento espiritual, los medios generales y específicos puestos a nuestra disposición como religiosos marianistas.

4.1 *Objetivos del crecimiento espiritual* Toda persona debe crecer debe progresar, desenvolverse, para realizar el designio de Dios sobre ella. La llamada de Dios es cotidiana, continua: quiere que no nos detengamos en el camino de la perfección porque nos ama, y quiere que aumente nuestra capacidad de responder a su amor.

Tradicionalmente, se habla de tres vías de perfección. *La vía purgativa*, que tiene por objeto eliminar el pecado de nuestra vida dominar los instintos, con el fin de ser dueños de nosotros mismos pues sin el dominio de sí es imposible dar nada de lo que se posee. La vía iluminativa, que es la de fidelidad a Cristo camino, verdad y vida, que nos invita a tener en el Evangelio como norma suprema. La vía unitiva, donde la docilidad al Espíritu Santo y a María alcanzan su total madurez.

Existe una relación estrecha entre estas tres vías y las tres virtudes teologales. En las luchas de la *vía purgativa*, la esperanza juega un gran papel. Ella se crece en las dificultades y contribuye eficazmente en la unidad fundamental de la persona humana. *La vía iluminativa* exige un desarrollo paralelo de la fe: fe en Cristo que acoge a su persona gracias a la escucha atenta de su palabra y a la meditación de sus misterios. La vía unitiva se expresa dentro de una vida de amor y de abandono en el Espíritu de amor. El amor a María adquiere toda su amplitud y nos permite vivir con una profundidad nueva nuestra alianza con ella como fuente de contemplación y de acción misionera espiritualmente eficaz.

Nuestra Regla de Vida no trata directamente de estas tres vías sino que subraya ciertos elementos como objetivos de nuestro progreso espiritual. Por ejemplo, la eliminación progresiva de los

obstáculos que conducen a Cristo (RV 62). La progresión en la vida de fe por la fidelidad a la hora de meditación diaria. Y gracias a esta misma hora de meditación, el Espíritu de Cristo "nos llena de fe, esperanza y caridad", y así Él mismo "toma posesión de nuestras vidas" (RV 55; cf RV 59).

Ya que nuestra perfección es Jesucristo, "el crecimiento en la vida de fe" (RV arts 59-62) toma una especial importancia y exige "una formación permanente" (RV 90). El padre Chaminade, entre 1828 y 1834, insistió mucho en diversos escritos sobre la primacía de la fe sobre la vida teologal. Por eso la Regla de Vida puede presentar "el tiempo de retiro" de los religiosos como "tiempo de plenitud de su vocación" (RV 3.5).

4.2 *Medios generales de la perfección religiosa* Como es normal, nuestra Regla presenta un cierto número de medios que nos permiten progresar en la perfección.

Una afirmación importante es el artículo 40: "Para progresar en nuestra vocación marianista, cada uno de nosotros debe estar abierto al Espíritu de Dios. Este Espíritu nos guía, entre otros medios, por la Palabra de Dios, las enseñanzas de la Iglesia, nuestra *Regla de Vida*, las orientaciones de los superiores, la dirección espiritual las sugerencias de nuestros hermanos y la reflexión comunitaria".

Inútil desarrollar aquí estos diversos medios. Cada uno de ellos es objeto de un tratamiento específico bajo el pertinente epígrafe dentro de esta obra.

La *Regla de Vida* propone todavía otros medios de perfección. En conjunto, aparecen en el capítulo IV del libro II bajo el título "Comunidad de fe". Se trata de la vida de oración. En armonía con las directrices del Vaticano II, nuestra Regla asigna a la liturgia un lugar preponderante, lo que no sucedía en tiempos del Fundador. La liturgia se presenta como "fuente" y "cima" de la vida y de la misión de la Comunidad (RV 49). Ella inspira toda la vida y juega un papel activo en todas las etapas de la perfección.

En el centro mismo de la liturgia se sitúan los sacramentos especialmente los que alimentan la vida espiritual. La eucaristía diaria "renueva nuestra participación en el misterio pascual" y hace de cada una de nuestras jornadas "un sacrificio espiritual agradable a Dios" (RV 50). El sacramento de la Reconciliación permite alcanzar "una mayor pureza de corazón" (RV 52).

Es sabida la importancia que el padre Chaminade atribuye a esta última disposición con vistas al aprovechamiento en la oración: "La oración será tanto más fácil y provechosa cuanto el corazón sea más puro y las pasiones más mortificadas". La pureza de corazón es la primera etapa de una oración que, paralelamente a la vida espiritual debe desembocar en la "oración iluminativa, que lleva a la práctica y a la consideración de virtudes sólidas", las mismas de Jesús; en la oración unitiva que lleva al amor de Dios al amor puro; y en la oración contemplativa necesaria en las personas que trabajan en la salvación de los demás (EO, 269).

También nuestra *Regla* presenta la oración como un medio importante para tender a la perfección (RV arts 54-58).

Entre los otros medios de progreso espiritual (RV 4.11-4.17), hay que resaltar el examen de conciencia, que "constituye uno de los medios más eficaces de progreso espiritual" (RV 4.12). "Los retiros tienen excepcional importancia: son una ocasión de renovación espiritual" (RV 4.13). En fin, vivir los tres votos según la letra y el espíritu está presentado en la Regla como el gran medio de seguir a Cristo, pues por ellos "adoptamos una forma de vida semejante a la de Jesús y María" (RV 16). La castidad nos llama a amar a Dios sobre todo y transforma nuestro corazón en abundante "fuente de vida" (RV 18). La pobreza permite a Cristo "tomar plena posesión de nuestras vidas" y así "llegar a los demás" (RV 23). La obediencia pretende desarrollar en nosotros el amor de oblación, signo de perfección y de caridad (RV 29).

Estos son los grandes medios comunes a todos los religiosos, y que nuestra *Regla* nos propone para alcanzar la perfección religiosa.

4.3 *Medios específicos de la Compañía de María* Es normal que el carisma propio de la Compañía se desarrolle en los religiosos con los medios específicos propuestos por el Fundador y expuestos en la *Regla de Vida*. Estos medios, transmitidos por nuestra herencia marianista, parecen ser: los tres oficios, la dirección el dinamismo comunitario y el voto de estabilidad. Cada una de estas realidades es objeto de tratamiento en su lugar correspondiente. Bástenos aquí ver cómo nuestra tradición y *Regla* los presenta como medios de perfección religiosa.

a) *Los tres Oficios* Los tres Oficios característicos del Instituto están destinados a sostener el celo, la instrucción y el trabajo, se declara ya en el primer esquema de constitución de la SM desde sus orígenes en 1818. Esta triple orientación resumía, para el Fundador, desde la congregación mariana, los ejes esenciales del desenvolvimiento de sus fundaciones. No había en ello nada abstracto ya que cada oficio estaba confiado a una persona encargada de "promover" activamente los objetivos específicos que le estaban asignados. El sentido dinámico de los tres Oficios está resaltado en la *Regla* con palabras como "promover", "responsabilidad", "renovación", "reforzar", "adaptación continua", "favorecer" (RV arts 106-7.10-7.14)

b) *La dirección y el dinamismo comunitario* Estos dos medios se conjugan con el anterior. Dan, conjuntamente, la imagen marianista a toda comunidad en crecimiento (RV arts 39-43).

El director debe asegurar "la dirección", que aparece definida en las Constituciones de 1839 como "la mayor ayuda" que se encuentra en la vida religiosa marianista. La dirección no tiene otro fin que la educación del religioso; es decir, el cuidado de la SM de aquellos que se entregan a ella para llevarlos desde el principio al final de la perfección a que están llamados" (RV 97).

Esta formación permanente de cada religioso (RV arts 6.17-6.20) está bajo la responsabilidad del director, ayudado en esta tarea por los responsables de los tres oficios, que son, en su conjunto, el alma de la comunidad y constituyen el consejo (RV 7.62).

La dirección mantiene vivo el deseo de perfección de toda la comunidad (RV arts 39-43) y da vida a determinados medios, como las reuniones y conferencias de comunidad (RV 6.18), a la corrección fraterna (RV 3.10).

La dirección es tanto más eficaz cuando es ejercida con "autoridad" más que con fuerza y poder. Nuestra Regla define felizmente la palabra autoridad según su etimología: un servicio para el crecimiento de aquellos de quienes se tiene responsabilidad (RV arts 41-5.12-5.13). Por parte de la autoridad se trata de "guiar en la búsqueda de la voluntad de Dios y del bien común" y de ayudar a "cultivar el espíritu marianista" (RV 45).

Sin que sea más que un aspecto de la dirección marianista, hay que señalar la dirección espiritual para la que están invitados a prepararse los sacerdotes en el seminario (RV 6.16). Los religiosos tienen en ella un medio adaptado a. cada uno para progresar con la ayuda de "personas experimentadas en los caminos de la vida espiritual", es decir, en la fidelidad a la gracia más personal (RV arts 61-2.26-4.14).

c) *María y el voto de estabilidad* Nuestro voto de estabilidad está definido en el libro I de la Regla de manera más bien estática (RV 15). Voto de perseverancia en la Compañía que pertenece a María, explicita ante todo un estado, el de nuestra pertenencia a María, y ello desde nuestra entrada en el instituto por la emisión de los primeros votos.

Al contrario de los otros votos, cuyo espíritu se refleja en el primer libro, el espíritu del voto de estabilidad marianista se encuentra expuesto dinámicamente de manera especial en el segundo libro (RV, arts 1.4-1.7). En él se invita a cada religioso a "asimilar cada vez mejor la visión del padre Chaminade sobre el papel de María". Esta visión la encontramos en la Carta a los predicadores de ejercicios del 24 de agosto de 1839, en su segunda parte. En ella es donde el Fundador expresa mejor su pensamiento, desarrollando el espíritu de nuestro voto de estabilidad. María, triunfadora de todas las herejías, nos asocia con entusiasmo a su servicio y nos forma con dulzura a semejanza de su Hijo primogénito. De tal suerte, el voto de estabilidad "ayuda al religiosos a experimentar el dinamismo creador que tiene un compromiso permanente..." y "le conduce a progresar en la madurez y a creer en el amor" (RV 1.6).

Estos son los medios que la SM pone a disposición de todos sus religiosos. Son la aplicación de un doble principio del Fundador: 1) Que la SM se propone elevar a sus miembros "individual y colectivamente a la más alta perfección" (ED II, 303; 306). 2) Que no existe medio más eficaz para llegar a la semejanza con Cristo que tener por Madre a María, Madre del mismo Jesús (ibíd, 317). Después de todo, ¿no estamos invitados todavía hoy a la realización de "la Familia de María"?

Jean-Baptiste Armbruster SM

Traducción del francés

Agustín Alonso SM

Perfección religiosa (- Consagración marianista, Chaminade, Diálogo, Estabilidad marianista, Obediencia)

Pobreza

Al Armut • *Fr* Pauvreté • *Ing* Poverty • It Povertà • *Jap* Seihin

1 Pobreza y riqueza

1.1 *La pobreza que Dios no quiere* a) Existe una pobreza que Dios no quiere porque es un verdadero mal. Es la pobreza considerada como la simple carencia de bienes. Hombres y pueblos están privados de una serie de bienes que les son debidos por su propia condición humana. Estos bienes no hacen referencia solamente a los bienes materiales, sino también a aquellos de la cultura, a los religiosos, los espirituales y los sociales. La carencia de "saber" y de medios y espacios para un desarrollo social, político y económico son otros tantos datos de una pobreza que se hace endémica en una gran parte de la humanidad y crea situaciones dramáticas en el existir diario de muchos hombres.

La carencia de los bienes de afecto y de amor sepultan también al hombre en problemas de convivencia familiar y social que le llevan a malvivir en un clima de hostilidad, de competencia incontrolada y de rechazo de cuanto sea una convivencia humana y humanizante. ¡Esta pobreza no es querida por Dios![1].

b) La posesión de bienes necesarios para realizarse en la vida como persona es un derecho de todo hombre. Privarles de ellos es privarles del derecho de vivir una vida digna de su condición y del derecho de desarrollarse en la vida como personas. La posesión de estos bienes es una riqueza querida por Dios y que entregó generosamente a toda la humanidad y quiere que todos gocen de su propiedad.

c) Pero la riqueza se convierte en un mal en el momento mismo en que se la constituye en la fuente de donde manan los desórdenes sociales, la injusticia y el egoísmo. Esto es cuando se la transforma en lo sumamente querido y adorado; en lo sumamente deseado y buscado, olvidando al otro y constituyéndose en la única razón y en el único valor absoluto de la vida. Así es cómo la riqueza se transforma en ídolo.

Las riquezas se convierten también en un mal cuando el deseo de poseer se *institucionaliza a nivel de proyecto* en el relacionamiento entre los pueblos. Es así como la "concupiscencia

del dinero" (1Jn 2,16) se encarga de constituirse en el hombre fuerte de la historia, en lucha constante con ese otro Hombre fuerte y que al final le despojará de su señorío (Lc 11,21-22). Es la "injusticia institucionalizada" en continua confrontación con la justicia como base de todo el ordenamiento social querido por Dios.

1.2 *La brecha abierta entre ricos y pobres* a) El hombre se empeñó en crear un abismo y al final lo consiguió. "Ni Lázaro puede llegar hasta ti, ni tú llegar hasta Lázaro" (Lc 16,26). Ésta es la brecha abierta entre ricos y pobres que "vemos a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano" (P 17). Esta brecha es creciente y está institucionalizada. La separación entre ricos y pobres no es un hecho aislado o resultado de una circunstancia fatal. Es la fuente inspiradora de una manera de pensar en historia. Es el trasfondo ideológico sobre el que se construyen los proyectos sociales, económicos y hasta religiosos en las relaciones de los hombres y de los pueblos entre sí. El pecado personal se organizó y consiguió convertirse en *pecado social*: "En esta angustia y dolor la Iglesia discierne una situación de pecado social de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y que tienen la capacidad de poder cambiar: "... que se quiten las barreras de explotación... contra las que se estrellan sus mejores esfuerzos de promoción" (JUAN PABLO II, Oaxaca, Campesinos) (P 17).

b) Una situación así es un atentado contra la verdad que encierra el misterio del hombre. La visión cristiana de *imagen de Dios* es cambiada por una visión consumista para poder proyectar todo en función de la justicia institucionalizada. Por eso se manipula al hombre, convirtiéndolo en instrumento de producción y en objeto de consumo. La dignidad de la persona humana consistirá en su eficacia económica y en una concepción individualista de la libertad encerrándola en sí misma, y ciega para las exigencias de la justicia social, sirviendo sólo al imperialismo internacional del dinero. O bien la meta existencial del ser humano se coloca en el desarrollo de las fuerzas materiales de la producción y hace de los hombres piezas de un sistema dictado por los que se consideran responsables de los cambios de las estructuras socio-político-económicas negándoles así su propia conciencia y desconociendo los derechos humanos (cf P 209-210).

1.3 *El clamor del pobre llega hasta el cielo* a) Ante una situación así, se podría pensar que la historia está dominada por los ídolos del poder y de las riquezas. Sin embargo, no es así. El clamor de hombres y pueblos que sufren y reclaman justicia, libertad y respeto a los derechos fundamentales de la persona humana, se ha hecho oír en el cielo. "Desde el fondo de su cautiverio el clamor del pueblo llegó hasta Dios. Dios lo oyó y se acordó de su Alianza con Abrahán, Isaac y Jacob" (Ex 2,23). Como un padre se inclina sobre su hijo pequeño para ayudarle a caminar así Dios se inclinó sobre Israel y determinó su liberación. Desde ahora el acontecer histórico estará marcado por este gesto divino. Es un gesto definitivo y ya nada puede acontecer sin contar con que el Dios de nuestros padres se constituyó en el Dios de los pobres y de los oprimidos. En el Dios que dio un lugar, una voz y una vez al pobre en el decorrer de la historia. Así es cómo la historia de la salvación estará definida como una *historia de salvación liberadora del oprimido.* En la historia Dios es el protagonista; el sujeto es el pobre.

b) Los *pobres de Yahveh* han entrado en la historia. Ellos se saben los solidarios de Dios. Esperan en la salvación y confían su causa al Dios que libera. Sufren y rezan, pero saben que a partir de ellos y con ellos se constituirá el Reino del que son simientes y primicias de la Iglesia de los Pobres. Ellos forman el grupo de los fieles a Dios en medio de las persecuciones. Dominados, privados de sus bienes, aceptan esta situación confiados en la Providencia, como anuncio esperanzador de la misión salvífica del Mesías[2].

c) Ellos se constituyen en el resto de Israel. Son la porción de levadura que toma una mujer y hace fermentar toda la masa por la fuerza interna que tiene toda su razón de existir (cf Mt 13,31). Por eso el *resto de Israel* no es sólo un grupo de acción. Es, sobre todo un grupo con capacidad interna de transformación. Es una *vida* y un *proyecto*. Es la fuerza de Dios Vivo que irrumpe en la historia para salvar, liberar y transformar.

La irrupción del pobre en la historia quiebra esquemas y categorías hasta para el creyente, y sobre todo cuestiona su fe. Ante esta realidad se hace necesario buscar nuevos criterios para leer e interpretar la historia. Exige situarse en nuevos lugares teológicos si se quiere transmitir el compromiso de la fe. La teología ya no puede olvidar que entrega al creyente una reflexión sobre un Dios que se *manifestó* en un gesto de liberación y que su

trascendencia ya se define por la acción de inclinarse sobre el pueblo oprimido que clamó y fue escuchado.

"Cuando clamo, respóndeme,

oh mi Dios justiciero.

En la angustia tú me abres una salida.

¡Ténme piedad; escucha mi oración!" (S14, 2).

1.4 *El reino de Dios* Reino de Dios y experiencia de pobreza no se pueden separar. Es a partir del pobre y con el pobre cómo Dios va a construir el Reino.

a) *La identificación* con Jesús pobre, muerto por la injusticia humana y resucitado por la justicia de Dios, es el punto de partida y la condición necesaria para descubrir lo que significa el Reino y para la opción libre y consciente por los valores que se quieren implantar en el mundo. Es el pobre, muerto y sepultado con Cristo el que siente, en lo más profundo de su identidad humana, la exigencia de la liberación total. Es también el pobre, que se siente llamado como Jesús a resucitar por la justicia del Padre, el que vive la esperanza como principio de realización y de acción liberadora. Como María, puede exultar de alegría porque experimenta la acción de Dios en la fuerza del Espíritu de Cristo Resucitado[3].

b) El pobre, esperando, abre los caminos para la *implantación de los valores del Reino*. Toda su esperanza le impulsa a entregar el dominio del mundo a Cristo, el Señor, a la comunión con los hermanos y a la plenitud de la comunión y de la participación que constituyen la vida propia de Dios (cf P 110). En esta "espera", sabe que el centro mismo de la historia humana está marcado por estos valores y su acción evangelizadora estará caracterizada por el incansable trabajo de hacer que el rostro resplandeciente del Señor Resucitado ocupe el lugar de los rasgos sufrientes de Cristo muerto en los rostros de sus hermanos (cf P 29).

c) El pobre es el único que puede vivir el misterio del Reino como *gracia de Dios*. Desde su pobreza y su limitación, comprende que lo que recibe y a lo que está llamado no es una prolongación de sus posibilidades humanas ni una mera transformación de su interior. Se trata de instaurar algo nuevo: la nueva realidad. Por eso está atento a Jesús que lo convida a una conversión tanto de criterios como de actitudes morales para conocer y recibir este don de Dios[4].

d) Sabe también que el Reino que predicó Jesús es *iniciativa de Dios,* que es el "primero que nos amó" (Jn 4,10). Por eso, y a imitación de Jesús, asume la iniciativa del gesto divino y va colocando mediaciones de liberación para que el Señor complete toda obra buena.

e) Por todo esto el *conocimiento del misterio del Reino* está reservado a los humildes y a los pequeños: "Yo te bendigo, Padre Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes, y se las has revelado a pequeños" (Mt 11,25) y para ellos está también reservada la posesión de este Reino: "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos" (Mt 5,3). Ellos son los únicos que a partir de su pobreza y limitación pueden comprender lo que es la gratuidad de cualquier don y la iniciativa generosa del donante. Como nada pueden comprar, saben que cuanto reciben es un don. No sucede así con el rico que compra cuanto quiere y puede tomar cualquier iniciativa sin contar con nadie.

1.5 *Un corazón abierto para el pobre* a) El corazón abierto para el pobre *no es sólo una actitud de compasión*. Es también una actitud de apertura para dejarse interpelar por ellos. El pobre llama a la conversión porque ellos son los que realizan en la vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios (P 911). Cultivar el amor especial a los pobres (RV, art 27) supone identificarse con sus propias vivencias, que muchas veces están definiendo la propia identidad cristiana y agiliza la fe al descubrir a Cristo en la persona del pobre (Mt 25,31-46).

b) "*¡De gracia lo recibisteis, dadlo de gracia!"* (Mt 10,8). Esta actitud de dar sin esperar nada define la justicia evangélica (Mt 6,1-4). Hay que distribuir los bienes sin esperar ni buscar lucro. La recompensa que Dios da es el mayor de los lucros. El pobre guarda en el secreto su desprendimiento radical para que sea el Padre quien lo descubra y vea. No es interesado, y convida a los otros pobres para ponerse en la imposibilidad de recibir nada cuando comparte (Lc 14,12-14).

c) El corazón abierto para el pobre así considerado es una propuesta cristiana para una sociedad más justa. Está tocando las estructuras mercantilistas sobre las que está organizada la sociedad.

"Es un desafío al materialismo, y abre las puertas a soluciones alternativas de la sociedad de consumo" (P917).

2 La vida religiosa y la pobreza evangélica como opción fundamental

2.1 *Vida religiosa y pobreza evangélica* a), De todo lo anterior se puede deducir que "para el cristiano el término pobreza no es solamente expresión de privación y marginación de las que debemos liberarnos. Designa también un modelo de vida que ya aflora en el AT en el tipo de los "pobres de Yahveh y vivido y proclamado por Jesús como Bienaventuranza..." (P 911). "Este modelo de vida pobre se exige en el Evangelio a todos los creyentes en Cristo, y por eso podemos llamarlo pobreza evangélica. Los religiosos viven en forma radicalizada esta pobreza, exigida a todos los cristianos, al comprometerse por sus votos a vivir los consejos evangélicos" (P 913).

b) La pobreza evangélica vivida como opción radical en la vida religiosa sitúa al religioso en un proceso de conversión continua para descubrirla y vivirla como mística que alimenta toda su existencia y como "proyecto de vida" para estar y ofrecer al mundo.

Como proceso de conversión continua, y no como producto acabado, el religioso se determina a seguir a Jesús pobre que lo llama a esta experiencia. El religioso sabe que el seguimiento de Jesús está haciendo de su existencia una continua realización de los valores del Reino en continuo confrontamiento con el pecado y en oposición radical a sus consecuencias personales y sociales. Sabe que así su vida es proclamación de la liberación total y se constituye en conciencia crítica de los proyectos secularistas que amenazan al hombre. El religioso se presenta ante el mundo como *testigo de la resurrección del Señor*. En una palabra, viviendo en opción por la pobreza evangélica, el religioso asume el desafío del *profeta.*

2.2 *Seguir a Jesús pobre* a) El seguimiento de Jesús pobre alcanza toda la actividad humana del religioso cuando está inspirada en la fe. Se está ante la realidad de un proyecto de vida, libremente escogido y por invitación del Señor. Así es como el religioso tiene conciencia de que el seguimiento de Jesús pobre lo realiza plenamente como hombre y como miembro de la sociedad humana. Ofrece un modelo nuevo de vida, original, colaborando en el esfuerzo humano de construir una sociedad justa y fraterna. La

pobreza evangélica es una postura positiva ante la vida y constructora de un mundo nuevo.

b) Si la situación de pobreza entendida como carencia de bienes que le son debidos al hombre, imposibilita el desenvolvimiento de una vida total la pobreza evangélica le hace sentirse hombre en plenitud en las dos realizaciones más gratificantes. *La dependencia de Dios* que da gratuitamente, y la *solidaridad* con los otros para vivir la fraternidad universal.

c) El seguimiento de Jesús pobre se *da en circunstancias históricas concretas* y muchas veces no escogidas por el mismo religioso. No es una actitud genérica, sino la realización histórica de esta actitud de seguimiento. Lo fundamental del pobre evangélico es historizar los valores del Reino, es decir, colocarlos en la historia y concretándolos en los condicionamientos históricos que muchas veces puedan resultar conflictivos5.

Si Jesús es considerado como la realización plena del proyecto del Padre sobre la humanidad, no se puede olvidar que la *Persona de Jesús* es el sacramento de los valores del Reino. Esto exige una identificación con Jesús no sólo con su misión mesiánica, seguirlo como Mesías sino también con su Persona que concreta en sí los valores del proyecto divino.

d) *La Persona y las propuestas de Jesús* son reconciliación universal, fraternidad y justicia que son las exigencias del amor cristiano. No se puede pensar en pobreza evangélica, como proyecto de vida sin pensar en estas tres propuestas de Jesús.

Lo que Dios quiere es una reconciliación universal para que se dé una nueva realidad en la que la fraternidad sea la verdad total de la imagen de Dios sobre el hombre empeñado en una justicia recreadora.

e) Quien opta por la pobreza evangélica tiene que cambiar la manera de ver el mundo. Tiene que ser visto como lo vio Jesús: *bajo la óptica* y la *perspectiva del pobre.* Ver el mundo bajo la óptica del pobre lleva al religioso al corazón mismo de la mística evangélica. Esta mística, tanto considerada como contemplación de los misterios de Dios cuanto considerada como motor de la caridad y de la justicia, coloca al religioso por encima de toda ideología tanto en la explicación del acontecer histórico como por encima, y dando la última motivación de los proyectos políticos y sociales comprometidos con la transformación de la sociedad.

Por eso se puede decir que el religioso proclama que el camino de la liberación de las masas oprimidas pasa por la pobreza evangélica y por el propio pobre y de ninguna manera por las riquezas. Proclama, también, que la experiencia de Dios está unida a la experiencia de pobreza y en comunión con el pobre.

La oración del religioso es la oración del pobre. Reza con y como el pobre, y sabe unirse a él cuando en sus expresiones de religiosidad va experimentando al Cristo pobre en el rostro pobre de los hermanos.

2.3 *Vida religiosa y conciencia crítica del mundo* a) El pobre es conciencia crítica del mundo y de la Iglesia. Es juicio silencioso y condena implacable de toda situación de injusticia. El religioso pobre está en el mundo sin ser del mundo y comienza su misión profética tomando conciencia de la situación de la realidad de sus hermanos los hombres. A la luz de la Palabra de Dios irá descubriendo una concepción de la existencia apoyada en la razón y el poder, que subyace en los proyectos secularistas. Pero también situaciones de "gracia anticipada", escatológica, que van abriendo camino en su confrontación con el pecado. Ni ante la presencia del pecado, ni ante la presencia de la gracia el religioso puede quedar indiferente. Toma partido por una praxis de fe liberadora que toca a su vida personal y a sus proyectos apostólicos.

No quiere lo que la sociedad de consumo le ofrece y sabe que los modelos de sociedad que descriminan al hombre no pertenecen a la vida religiosa. Descubre que los caminos de Dios van por otros derroteros y busca mediaciones que hagan posible historizar su fe en comunidad con sus hermanos.

3 La pobreza evangélica y la Regla de Vida marianista

3.1 *La óptica de una lectura* a) Si la Vida religiosa es una opción libre por un modelo de vida en pobreza evangélica, hay que decir que la *Regla de Vida* marianista está proponiendo a todo religioso asumir esta opción y a presentarse ante el mundo como hombre que acredita en la fuerza transformadora que lleva en sí el pobre evangélico. La Regla de Vida tipifica esta experiencia a partir del carisma propio de la Congregación la realidad de la vida marianista hoy, la situación de la humanidad y los valores fundamentales del hombre para configurar así la imagen del

marianista pobre. A partir de esta óptica es como puede leerse la *Regla de Vida.*

b) La RV parte de la realidad marianista en el mundo; su existencia real y concreta, los distintos encargos que ha asumido y la variedad de situaciones derivadas de la universalidad de la misión y del mandato de María de hacer cuanto su Hijo haya mandado. Una lectura de la RV exige esta visión de conjunto. No existe una *pobreza relativizada* por el lugar social o el tipo de obra encomendado. El marianista es pobre en cualquier situación y en cualquier misión (RV 2,7). La pobreza evangélica es un valor determinante que configura al marianista porque la fe, núcleo del carisma de la congregación, "nos lleva a la conversión del corazón y a la unión con los que luchan por la justicia, la libertad y la dignidad humana. La fe nos impulsa a trabajar siempre por la paz, tratando de sanar por medio de la reconciliación a pueblos y comunidades" (RV 72).

Si el lugar social donde vive el marianista y el tipo de obra en que trabaja no deben relativizar su vivencia de pobreza, no se puede, sin embargo, olvidar que la condiciona. Por eso la RV indica que algunos marianistas trabajan directamente con los pobres y en medio de ellos abriendo así para todos la posibilidad de un cambio de lugar social como experiencia renovadora y desafiante para el religioso y para el futuro de la Congregación (cf RV 27, 67,2-7,5-20).

c) Una visión de la *situación de la humanidad* y de lo que Dios quiere para el mundo se constituye en la segunda condición para la lectura de la propuesta de la RV para el marianista pobre. "Trabajamos juntos para aumentar nuestra conciencia de la injusticia y del sufrimiento humano, y, cuando es preciso, hablamos y actuamos en estos asuntos" (RV 5.17).

Esta lectura crítica de la realidad y el discernimiento que le sigue incluye, también, en una praxis de fe, las relaciones de la Congregación y de cada religioso con la sociedad y con sus estructuras políticas y económicas (RV 5.18). Esto puede hacer posible un replanteamiento de las posturas y de los proyectos apostólicos y la manera de promover comunidades de fe entre los laicos para ver de "hacerlos sensibles al pecado personal y colectivo, a las situaciones en las que la libertad y la dignidad humana están conculcadas por estructuras de violencia y de opresión" (RV 5.16).

Mas el marianista sabe también qué tipos de instrumentos y qué elementos de análisis críticos de la realidad va a usar. Sabe que no sería totalmente adecuado un análisis crítico de la realidad histórica si no es desde sus criterios de fe y de la praxis de esta misma fe. Usa los datos que le ofrecen las ciencias sociales pero él va descubriendo en el seguimiento de Jesús las posturas ante estos datos y ante el acontecer histórico: "La comunidad estimula a sus miembros a que promuevan la justicia y les ayuda a esclarecer sus motivaciones y decisiones a la luz del Evangelio" (RV 5.17).

d) Finalmente, es importante tener una *visión adecuada del hombre* y su dimensión trascendental para comprender los caminos por donde la RV quiere llevar al marianista en su compromiso de pobreza. Analiza la persona del pobre en su dimensión trascendental, escucha el clamor por su liberación y está muy atento para que su lucha para salir de la pobreza no se desvincule de la justicia evangélica o sea manipulada por ideologías que los deshumanizarían más (cf RV 5.20).

3.2 *Espíritu de pobreza y el seguimiento de Cristo* a) La *Regla de Vida* articula la opción por la pobreza evangélica a partir del seguimiento de Cristo. Antes se habló del seguimiento de Cristo, no sólo en su misión mesiánica sino también de su Persona, compendio y sacramento de los valores del Reino. Es entonces cuando la *confianza en Dios*, tan marcada en la personalidad religiosa de Cristo, se constituye en el elemento fundamental de la identidad del marianista en su seguimiento del Señor. "Confiando únicamente en Dios, respondemos a Jesús que nos llama a dejarlo todo y seguirle" (RV 23).

b) La confianza en la Providencia supone una corresponsabilidad con la acción de Dios para forjar juntos la Alianza. Supone también un encuentro con Él en la historia desprendiéndose del ritmo propio para ir al ritmo de Dios. La confianza en Dios, actuando en Alianza y acompañando el ritmo que Él marca a la historia, tiene, por parte del hombre, una respuesta bien concreta: el seguimiento de Jesús y la apertura a su Espíritu.

c) El marianista confía en Dios viviendo plenamente su existencia en una mística marcada por la experiencia del "seguimiento". Trabaja para que el Dios verdadero sea el único amado y adorado sobre todas las cosas y servido en una opción práctica por la vida del Reino.

Frente a las diversas propuestas de acción en el mundo, el religioso marianista se entrega al Evangelio que supone la búsqueda positiva de la justicia y la fraternidad sabiendo de "quién se ha fiado" (1Cor 1,9).

d) *La iniciativa del seguimiento* viene de Jesús: "Respondemos a Jesús que nos llama" (RV 23). Esta iniciativa de Jesús es convite y gratuidad, y como convite y gratuidad tiene que ser vivido: gracia de Dios que convida a entrar en el mundo de Jesús y realización plena de la gratuidad de Dios al ser Jesús el lugar del encuentro de la trascendencia divina y la imanencia del hombre.

Esta gracia se experimenta y se vive. Cada paso que se da con Jesús es un paso que se da en la experiencia de la gratuidad. Si en el seguimiento de Jesús no se "siente" la iniciativa gratuita de Dios, el estilo del seguimiento tiene que ser revisado. Es gracia gratificante.

e) Todo esto configura al marianista pobre. Ve en Dios el dador de todo bien: "Él es nuestra riqueza" (RV 25). Se siente y se experimenta pobre, porque nunca hubiera podido comprar y nunca podrá retribuir lo que ha recibido de la gratuidad del dador.

En su caminar por el mundo, entrega gratuitamente lo que gratuitamente ha recibido (Mt 10,8) y, al no querer ninguna retribución, se asemeja así al Padre que da y acepta a todos sin esperar ninguna retribución. "Nos alegra practicar la hospitalidad y acogemos a los demás como Cristo nos acoge" (RV 26).

3.3 *El marianista pobre, testigo de la esperanza* "Por el don de nosotros mismos a Dios, participamos en el misterio pascual de Cristo, y damos testimonio de nuestra esperanza" (RV 17).

a) *El testigo está en comunión con el destino de Cristo* que lo configuró en lo fundamental de su vida: la dependencia de Dios su Padre, y que brota de una absoluta confianza en su Providencia, entregándose así al anuncio y construcción del Reino, ofreciendo su vida por la liberación de todos.

La persona de Jesús es signo de su propia opción. El marianista pobre configurándose con Cristo, se constituye en sacramento del Reino en la Iglesia y para el mundo. Viviendo como proyecto de vida la confianza en el Padre, da testimonio de la dependencia del Señor. Modela su vida según la pobreza evangélica diciendo así al mundo que ella es liberadora y que contiene en sí la

fuerza interna que provoca toda liberación del pecado personal y social.

Todo esto es constituirse en testigo de la esperanza. El camino de la liberación está abierto, y todos los oprimidos pueden comenzar a caminar, llenos de esperanza y con la certeza de que llegarán a la tierra de la promesa. "Esperamos así dar testimonio de nuestra dependencia del Señor, de la primacía de su Reino y del carácter liberador de la pobreza evangélica" (RV 23).

b) El testimonio cristiano encierra en sí la *denuncia profética*. Optar por la pobreza evangélica y omitirse en la denuncia no es posible. Pero la tentación puede presentarse: para evitar situaciones "molestas" para él y para el mundo, se puede tender a renunciar al radicalismo de la entrega. Pero la Regla de Vida no va por ahí. Ella quiere que el marianista sea conciencia del mundo y de este mundo donde es preciso "compartir los esfuerzos de los pobres que luchan por, su dignidad y libertad" (RV 5,20). El se sabe depositario de la verdad y así la entrega al mundo: "Nosotros somos de Dios. Quien conoce a Dios nos escucha, quien no es de Dios no nos escucha. En esto conocemos el espíritu de la verdad y el espíritu del error (1Jn 4,6).

3.4 *Cómo identificar al marianista pobre* a) Si la confianza en Dios es el punto de partida y a su vez identifica el verdadero seguimiento de Cristo, el marianista pobre "acepta las privaciones y la inseguridad" (RV 25). Está dispuesto a cualquier privación para no perder a Dios, su riqueza, y renuncia a las falsas seguridades que le ofrecen los modelos económico-socio-políticos que no sean auténticas mediaciones históricas para la implantación del Reino. Acepta su propia limitación y decididamente tiene que poner su confianza en el Señor. La aceptación de las privaciones no surge de una espiritualidad del sufrimiento en sí mismo, sino que se deriva de la espiritualidad del seguimiento. Lo que se asume es el seguimiento radical de Cristo: "Respondemos a Jesús que nos llama a dejarlo todo y a seguirle" (RV 23), de donde se deriva y le acompaña la aceptación de las privaciones y de la inseguridad para no debilitar la radicalidad de la opción.

El religioso pobre sigue a Cristo inserido en una Iglesia que fundamentalmente es Pueblo de Dios peregrino, caminando hasta la plena posesión de la riqueza de Dios en la realización del Reino. Todo peregrinar supone privaciones. Unas, inherentes a la misma

peregrinación otras al estilo con que se decide caminar y, finalmente, otras que forman parte de la misma condición limitada del peregrino.

El marianista, comprometido con este Pueblo de Dios camina con él y acepta las privaciones propias de esta peregrinación: la aflicción y el cansancio la duda y la esperanza, la incomprensión, la lentitud y los atrasos. Hasta acepta las tardías actuaciones de Dios sólo manifestadas cuando el hombre experimenta su propia incapacidad y la profunda limitación humana.

Acepta también las privaciones inherentes al estilo de caminar que libremente ha escogido. "María nos muestra el camino de la auténtica vida cristiana..." (RV 8). Así, para asegurar la fe, la pobreza evangélica, la disponibilidad, cordialidad y acogida que caracterizan, como a María nuestra presencia en esta Iglesia aceptamos y escogemos una manera de ser y estar para no caer en la tentación de la incredulidad, de la riqueza, de las agresividades y de toda clase de egoísmos. Pero también sabe el marianista que él, el que camina, es limitado e imperfecto. Acepta su propia limitación, no se subleva ante sus propios fracasos, y vive la experiencia de su propia humildad; elimina de su vida cuanto le pueda llevar a una supervalorización de sí mismo, porque al final acepta y sabe que la fuerza le viene del Señor. "La confianza en Dios, la desconfianza de nosotros mismos y el recurso a la dirección nos capacitan para superar los obstáculos interiores más profundos que provienen de nuestra debilidad, de nuestras deficiencias naturales y de nuestras incertidumbres" (RV 4.17b).

El marianista consecuente con su opción fundamental por la pobreza evangélica *nunca se deja llevar por aquello que le ofrece la sociedad de consumo, el lujo y la ostentación*. No acepta posturas ambiguas ni neutras ante la opulencia ni el despilfarro viendo la realidad de una gran parte de la humanidad privada de la mayor parte de los bienes necesarios. Alinearse con el lujo y la ostentación empañaría su fuerza profética y su denuncia quedaría anulada (RV 2.7).

Por eso el marianista pobre vive en comunidades que se caracterizan por la sencillez y la austeridad (RV 26), y todos se sienten responsables en la lucha contra la tentación de la riqueza y el afán de poseer. La sencillez y la austeridad se traducen en

actitudes concretas y realistas. "Se contenta con lo necesario para la salud, la limpieza y el trabajo" (RV 25).

Finalmente, en todo este contexto es como se puede entender el artículo 62 de la *Regla de Vida*. Es necesario un programa de vida cristiana de esfuerzo y ascesis para que participando de su misterio de dolor y de gloria, nos compenetremos cada vez más del misterio pascual.

b) *El marianista pobre se entrega de corazón al trabajo* (RV 25) y se realiza en él, asumiendo totalmente la condición humana, su presencia en el mundo y mostrando que "la persona humana sólo llega a su plenitud cuando responde al plan que el Señor tiene para cada uno... o haciendo presente a Cristo, el hijo del carpintero, en nuestro mundo y en nuestras comunidades" (RV 69).

La *Regla de Vida prevé una buena formación del marianista para hacer de él un hombre de trabajo*.

El marianista se prepara para constituirse en colaborador de Dios en la obra creadora, informándose y fomentando su interés por las tendencias contemporáneas del pensamiento, de la ciencia y de la cultura (RV 7.12f). En este proceso de formación no pierde nunca de vista la situación y problemas de su tiempo de manera que, partiendo de su fe, busque en su trabajo la continuación y el perfeccionamiento de la criatura que Dios le entregó al inicio de la creación. Consciente de la importancia y delicadeza de su trabajo responde eficazmente a lo que la Compañía le ofrece: "Una formación para la justicia y para el análisis crítico de la sociedad en que vivimos" (RV 6.10e), y, junto con la formación técnica, cultural social y económica, las enseñanzas de la Iglesia sobre el trabajo y la justicia (RV 6.15; 7.13c).

El centro y meta del trabajo del marianista es la *formación* integral del hombre, de sí mismo y de los otros. Se trata fundamentalmente de llegar él a los demás hombres con quienes se encuentra al "hombre perfecto y maduro en Cristo". Por eso en su trabajo promueve la dignidad humana, hace participar a todos de la misión encomendada rechazando toda discriminación y opresión (RV 5.17).

Consciente de la dignidad del trabajo, colabora con los movimientos y esfuerzo de los hombres que se comprometen a responder a las necesidades humanas (RV 5.19) o, estando

presente en el mismo mundo del trabajo, intenta que éste sea penetrado por el mensaje de Cristo (RV 5.22).

El marianista pobre es un verdadero trabajador y, entregado a él de corazón, da *testimonio* capaz de denunciar la ociosidad, el abandono, el despilfarro y la negligencia (RV 2.7).

Al ser pobre y querer continuar siendo *pobre en su trabajo,* no hace de éste un instrumento de ganancia, lucro o enriquecimiento. Encuentra en él un valor superior al económico y el afán de dinero no es lo que le impulsa a trabajar. Sabe que con el trabajo está construyendo la dimensión humana y cristiana del mundo y del hombre. Lo que gana lo pone en común, usa lo que necesita para su trabajo, y deja el resto en manos de la Congregación para que ella "lo coloque al servicio de proyectos apostólicos y contribuciones financieras en las zonas necesitadas de la humanidad" (RV arts 24; 2.16).

Como verdadero pobre imita al Padre que da gratuitamente sin nada esperar, sabiendo que cuanto ha recibido lo ha recibido gratuitamente. Se mantiene *pobre en su trabajo* y, como los pobres, usa medios sencillos y que estén al alcance de todos (RV 26). Tiene presente a Cristo, asumiendo la dureza del trabajo como carpintero y en su actividad apostólica como aquel que no tiene ni dónde reclinar su cabeza.

c) El marianista pobre opta por los pobres y se decide a entrar en un proceso de conversión para llevar adelante esta opción. Este proceso tiene una consumación: identificarse con la figura del pobre que al final es identificarse con Cristo. Para ello (RV 27):

1) *Se sensibiliza con el sufrimiento y con la miseria del pobre*. Esto supone descubrir y conocer, y, si es preciso, estar en los lugares donde la miseria y el sufrimiento se constituyen en el hoy permanente de una gran parte de la humanidad.

2) *Cultiva un amor especial a los pobres*. El amor al pobre no es espontáneo. La compasión sí. El amor hay que cultivarlo. Optar para que el objeto del amor sea el pobre supone la renuncia a otras tantas posibilidades del amor, y supone también entregar la vida a aquel que nos cuestiona en nuestra cultura en nuestra situación social, en nuestras seguridades y hasta en nuestra religiosidad.

3) *Compartir* nuestros *recursos* y aportar para ellos nuestros talentos personales. Para ello es preciso acreditar en la fuerza

transformadora que juega el pobre en nuestra sociedad. El marianista da para transformar y llevar al pobre adonde Dios quiere que esté. Dando, manifiesta su fe en la promesa del Señor.

4) El marianista trabaja *unido a los pobres*. Ante una serie de posturas que pueden darse ante la presencia del pobre en el mundo (cf SALAVERRI, *Cir n 10*, pág 224), la RV opta por unirse a ellos. El marianista no está con ellos como maestro y señor. Sabe que es el pobre el que marca su propio ritmo de liberación. Unido al pobre, pero nunca privándole de su palabra profética. Desde su lugar de privilegio, nunca anula su creatividad y le acompaña por los caminos que él mismo va abriendo impulsado por la fuerza del Espíritu renovador que está en él. Aprende del pobre, se identifica con su manera de ser y se deja educar por él.

d) El marianista pobre *somete el empleo y la disposición de sus bienes al discernimiento de los Superiores* (RV 24) y de esta manera vive dos dimensiones características de la originalidad de la pobreza evangélica y ya expresadas en la dinámica de la comunidad de los primeros cristianos: el desprendimiento de los bienes para el bien común y la renuncia a la visión particularista del uso de esos bienes para englobarlos en la misión común confiada a los superiores. "José, llamado por los Apóstoles Bernabé puso el dinero del campo que vendió a los pies de los Apóstoles" (Hch 4,36-37; cf RV 3,2).

3.5 *La comunidad marianista, pobre* Los marianistas formamos una nueva familia fundamentada en el Evangelio del Señor (RV 35). Esta nueva familia ofrece la originalidad de constituirse en torno a la pobreza evangélica que le propone Jesús. Todo lo que identifica al marianista pobre, identifica también a la comunidad pobre. Así es cómo la *Regla de Vida* contempla la dinámica de la pobreza comunitaria: elementos para constituirla en testimonio cristiano y elementos para vivir la comunicación cristiana de bienes y el servicio a la Iglesia y al mundo (RV arts 2.10,2.11).

a) El testimonio cristiano de pobreza exige a toda comunidad un tipo de vida que se caracteriza por la *sencillez* y la *austeridad* (RV 26), tanto en lo ordinario de cada día alimentación y alojamiento, como en la actitud práctica y clara de "elegir lo sencillo y austero ante el lujo y la excesiva comodidad" (RV 2.9).

Una comunidad pobre existe cuanto todos sus miembros ponen todo en común (RV 26) para construir una verdadera familia y sentirse responsable del conjunto (RV 2.8), como también para decir al mundo que no existe fraternidad humana si no hay una verdadera comunicación de bienes y una lucha constante contra "las tentaciones de las riquezas y el afán de poseer" (RV 26).

La comunidad marianista acoge a los demás como Cristo nos acoge (RV 26) y es consciente de lo que debe poder ofrecer, "ni oro ni plata, sino el nombre de Jesús" para ayudar a caminar a "los que viven cerca de nosotros compartiendo con ellos la fe la amistad y la hospitalidad" (RV 43) (cf Hch 3,6).

b) La comunidad marianista pobre *coloca sus bienes al servicio de la Iglesia y del mundo* (RV arts 28 y 2.10). En el presupuesto comunitario prevé partidas para la comunicación cristiana de bienes con los pobres y con las necesidades de la Iglesia seriamente empeñada en construir una sociedad más justa y fraterna. Para ello, la Regla de Vida da orientaciones claras y determinantes:

1) "Nos consideramos como administradores de nuestras propiedades para el servicio de la Iglesia y del mundo" (RV 28);

2) "Nuestras obras están destinadas al servicio de los demás y no a nuestro provecho" (RV 2.18);

3) "Hay que evitar cuidadosamente la acumulación de dinero y recursos" (RV 2.20);

4) "Compartimos con los pobres nuestros recursos" (RV 27);

5) "Todas las obras apostólicas de la Compañía deben ser accesibles a los menos favorecidos" (2.11).

c) Para sentirse responsable y miembro activo de la comunidad de pobres, todo religioso participa en la *elaboración del presupuesto* de la comunidad (RV 2.10). El criterio no es empresarial, sino cristiano: comunicación cristiana de bienes testimonio colectivo de pobreza e instrumento excelente para encontrar nuevas maneras de expresar ese testimonio.

3.6 *El voto de pobreza y el Derecho canónico* a) Por el voto de pobreza, todo religioso somete el empleo y la disposición de sus bienes al *discernimiento de los Superiores* (RV 24), porque el consejo evangélico de pobreza "lleva consigo la dependencia y limitación en el uso y disposición de los bienes" (can 600).

b) Antes de la profesión temporal, se cede el uso y usufructo y la administración de todas las posesiones a otra persona y se hará un *testamento*, válido también según el Código civil, antes de la profesión perpetua (can 668 & 1; cf RV 24).

c) Todo lo que el religioso adquiere, pertenece al Instituto (can 668 & 3).

d) El marianista puede desprenderse de la nuda propiedad de sus bienes con permiso del Superior general (can 668 & 4; cf RV 24).

Fernando Cano-Manuel SM

Pobreza (- Caridad, Comunidad marianista, Iglesia, Justicia y paz, Misión, Oración, Regla de Vida, Reino de Dios, Testimonio)

---

[1] IDÍGORAS, J. L., *Vocabulario teológico para América Latina,* Sao Paulo, Ediçoes Paulinas 1983, pág 375.

[2] *Ibídem,* pág 376.

[3] BOFF, Leonardo, *A graça libertadora no mundo,* Petrópolis, Vozes 1977, págs 198 y SS.

[4] SOBRINO, Jon, *Cristología a partir de América Latina,* Petrópolis, Vozes 1983, págs 134 y ss.

[5] *Ibídem*, págs 136 y ss.

Profesión religiosa

Al Ordensgelübde • *Fr* Voeux de religion • *Ing* Vows of religion • *It* Voti religiosi • *Jap* Shûdô Seigan

1 Análisis

De las veintiséis veces que aproximadamente aparece el término *profesión* en el texto de la *Regla de Vida,* unas 20 se utiliza sin una especificación particular, solamente para indicar el hecho de la emisión de los votos religiosos. En dos ocasiones (RV 14 y 76), la profesión se presenta como medio para llegar a ser miembros de la SM; es decir se la considera bajo el aspecto jurídico. En el artículo 14 se añade una nota de espiritualidad: se pone de relieve que la pertenencia a la SM es un modo de consagrarse a María. Dos veces la profesión está relacionada con la consagración religiosa: en el artículo 1, como un "modo"; en el artículo 14, como un "medio" de realizarla. Según el artículo 16, "por los votos adoptamos una forma de vida semejante a la de Jesús y María".

El artículo 17 concreta el anterior, recordando que la profesión religiosa consiste en seguir a Cristo, en "vivir las bienaventuranzas y tomar parte en su sacrificio redentor". Aunque la *Lumen gentium* (n 31) parece atribuir específicamente a los religiosos la práctica de las bienaventuranzas, es opinión común que están destinadas a todos los cristianos, mientras los religiosos se comprometen a vivir los consejos evangélicos: del mismo modo que todos deben participar en el sacrificio del Señor. Lo mismo sucede con la segunda parte del artículo, en que se habla del "don de nosotros mismos", expresión que normalmente se emplea para referirse a la profesión religiosa; pero se especifica que "participamos en el misterio pascual del Señor" y que "damos testimonio de nuestra esperanza", que parecen ser obligaciones comunes para todos los cristianos, a no ser que en esta última parte se quiera hacer referencia a la particular "mentalidad escatológica."[1] que debe animar a los religiosos suposición que no parece sugerir el texto.

1

2 Síntesis doctrinal

2.1 *Profesión y consagración* El término latino *professio* pasó, del significado genérico de "declaración", a otro específico que se refería a la práctica de un arte, sobre todo en la época de Diocleciano, con su reforma económico-social y con la formación de corporaciones de artes y oficios, que también fueron llamadas *scholae.*

Bien pronto el monacato lo utilizó para indicar el hecho a través del cual se asumían los compromisos propios de la vida monástica: en algunos monasterios benedictinos consistía en la colocación de la *chartula* sobre el altar.

Al principio no implicaba ningún voto específico (excepto para las vírgenes). Era realmente una declaración de profesionalidad, por la cual se llegaba a ser "profesionales" de la perfección cristiana: la *dominici schola* (en el sentido antes indicado) *servitii* de san Benito y de otras reglas antiguas. La primera fórmula de profesión estable (la del abad Shenute, anterior al año 400) no es más que un programa de vida cristiana santa.

Dado que, junto con este compromiso de servir sólo a Dios los monjes practicaban una rígida separación ideal y real del mundo fue fácil ver en la profesión para la vida monástica una "consagración" en plena regla, con todos sus elementos constitutivos. Probablemente también los votos, que pronto se concretaron en los tres de pobreza, castidad y obediencia, favorecieron la formación de este concepto: en efecto, eran considerados como una defensa contra las "tres concupiscencias"[2]. Precisamente santo Tomás habla, dirigiéndose a los religiosos de los componentes de la consagración: "... *se adstringunt quod a rebus saecularibus se abstineant ad hoc quod liberius Deo vacent*"[3].

2.2 *El concepto monástico de la profesión y el padre Chaminade* El padre Chaminade se refiere probablemente a estos pasajes de la *Summa* al citar genéricamente a santo Tomás[4] en las notas sobre la Compañía de María etcétera. El Fundador acepta plenamente el concepto monástico de profesión como consagración ("une éspéce de sacre... une onction...") que deriva siempre del Bautismo, pero que es nueva como compromiso y grado[5].

Igualmente, debido a la amplitud de la profesión religiosa, el padre Chaminade se sitúa en línea con la tradición más antigua, viendo en ella un compromiso que va más allá de la práctica de las virtudes que son objeto de los tres votos, para abarcar toda la vida. "Pretender encerrarla (la profesión) en esta triple renuncia es querer reducir un gran edificio de excepcional belleza a sus simples fundamentos"[6]. Y en otro lugar dice: "Bajo el título de profesión religiosa entendemos: los votos, los ejercicios de la vida religiosa, la dirección, la regla de la comunidad y las virtudes evangélicas"[7]

2.3 *Después del Vaticano II* La *Lumen gentium* se mueve en esta línea y distingue entre "estado religioso" con compromisos más amplios y "la práctica de los consejos evangélicos, votos y otros vínculos": a los unos y a los otros se accede con la profesión religiosa[8].

2.4 *En la Regla de Vida de 1983* La Regla de Vida habla casi exclusivamente de "profesión de los votos", de "profesión de los consejos evangélicos", y no hace ninguna distinción explícita de mayor o menor amplitud. En el artículo 1, sin embargo, se dice que los religiosos se comprometen "... a tender juntos a la perfección de la caridad..."; y el artículo 33 (sin ponerla en relación con la profesión) habla de "vida consagrada". Son expresiones tradicionales que, por su carácter genérico pueden ser un reconocimiento al menos implícito, de cuanto se ha dicho anteriormente. Quizá la expresión de la Regla de Vida que amplia más el campo propio de la profesión es la del artículo 16, en que se habla de "una forma de vida semejante a la de Jesús y María".

2.5 *El valor latréutico* Otro punto sobre el cual el Fundador, de acuerdo con la tradición monástica y con santo Tomás, insiste mucho, es el valor latréutico de la profesión religiosa. Dice san Benito: "Nihil servitio Dei praeponatur", y santo Tomás: "Est quoddam holocaustum per quod aliquis totaliter se et sua offert Deo... totaliter eius affectus tendat in Deum"[9]. El padre Chaminade siguiendo tal como era su costumbre, a un autor del momento, escribe: "No son (los votos) simples actos de virtud, sino que son tan elevados que dan a Dios el culto que le es debido"[10]. De este concepto ha surgido el comienzo de la fórmula de nuestra profesión: *Para gloria de la Santísima Trinidad*... (RV, art 79).

Se ponía de relieve la soberanía de Dios y el deber del "servicio". Hoy se prefiere insistir más sobre Jesucristo y su "mediación", aunque se ha superado ya la época en la que se

contraponía el "cristocentrismo" al "teocentrismo". El Concilio habla claramente del religioso "destinado al servicio y a la gloria de Dios" utilizando el término que indicaba propiamente el servicio de los esclavos -mancipatur-[11] tal como lo empleaba la tradición antigua.

La *Regla de Vida* refleja claramente las preocupaciones "cristocéntricas" de la época en la que fue preparada y elaborada. No habla nunca de "servicio", etcétera, pero conserva el comienzo de la antigua fórmula de la profesión. Es evidente que no se quita nada a Dios: a través de Jesús, de su acción soteriológica y de su unión con el Padre a través de María y de su colaboración en los designios divinos, se llega siempre a la Santísima Trinidad. Es útil, sin embargo poner de manifiesto los matices del pensamiento y de la espiritualidad.

Así aparece claro que nuestra Regla de Vida sigue plenamente la teología que insiste sobre la unicidad de la vida de santidad en la Iglesia: la vida religiosa es simplemente el desarrollo de la vida cristiana. Es la doctrina del Concilio Vaticano II recogida en el nuevo Código de Derecho Canónico y, como hemos visto es también la doctrina propia de la tradición antigua. Pero mientras los documentos eclesiales se apresuran a poner siempre de manifiesto que la vida religiosa añade o debe añadir realmente algo a los compromisos de santidad de la vida cristiana[12], nuestra Regla de Vida da la impresión de querer atenuar los aspectos peculiares de la profesión religiosa hasta el punto de que se notan con claridad las partes tomadas de documentos anteriores (cf RV, art 63). Es posible que esto resulte más patente a causa de nuestra mentalidad un poco anticuada y de la costumbre de considerar la vida religiosa casi como algo diferente de la vida cristiana, a pesar de que desde siempre se decía que se trataba de la misma vida, siendo la única diferencia la "vocación".

A esto hay que añadir lo que ya hemos dicho al hablar de la "consagración", es decir, que nuestra Regla de Vida presupone y no especifica mucho las nociones, evitando las definiciones formales de los conceptos principales del estado religioso como profesión consagración, etc. Puede ser un procedimiento útil para quien tenga que preparar una conferencia o una exhortación sobre tal argumento. Tiene también la ventaja de que si cambian las tendencias teológicas está puesta al día automáticamente. Con todo, así, es menos fácil hacer un estudio con rigor científico y, sobre todo, puede prestarse a interpretaciones diversas que

encuentran con facilidad el camino abierto cuando cada uno puede adaptarlas a sus propias categorías en lugar de hacer lo contrario.

En realidad se puede decir que el pensamiento del Fundador y los principios de nuestra tradición sobre la vida religiosa se encuentran íntegramente en la actual *Regla de Vida.* Solamente están menos unificados, más dispersos, cuando se trata de la idea de "profesión". Algunos aspectos se exponen al hablar de la "vida del religioso", de su "vocación". Otros aparecen al hablar de la "misión", de la "actividad apostólica", etc. Con todo se tiene la impresión de estar un poco "diluidos", de perder un poco la rígida dirección vertical, de estilo benedictino a la que estábamos acostumbrados[13].

Luigi Favero SM

Traducción del italiano

Rafael Eguiluz SM

Profesión religiosa (- Consagración marianista, Chaminade, Diálogo, Estabilidad marianista, Obediencia)

---

[1] LG 44.

[2] SANTO. TOMAS, *Summa Th,* II, II, 186, 8, R, b.

[3] *Íd* II, II, 184, R.

[4] ED II, n 354

[5] *Íd* 355.

[6] Const *1889,* art 332.

[7] *Íd,* 10; Cf ED II, nn 354, 357, 353.

[8] Cf PC n 6.

[9] SANTO TOMÁS, *Summa,* II, II, 186, 7.

[10] ED, II, n 354

[11] LG, n 44

[12] Cf CIC, con 207,2 y 573,1, donde se recoge literalmente el «nuevo título especial que la LG atribuye a la profesión religiosa.

[13] Cf ARMBRUSTER, J. B., *La profession religieuse vue par notre Fondateur,* en Fiches de l'office de Zéle, Province de France, 1984-1985.

Regla de Vida

Al Lebensregel • *Fr* Règle de Vie • *Ing* Rule of Life • *It* Regola di Vita •*Jap* Seikatsu no Kisoku

El término *Regla* ha reemplazado, en la historia de la Compañía de María, al de *Constituciones,* que siguió al de *Instituto* al comienzo de la fundación. Estos tres términos apuntan, con pequeñas diferencias, al mismo objetivo: definir y organizar la vida marianista. Quien dice marianista dice religioso, y quien dice religioso dice "regular" en relación con cierta regla o libro de vida.

1 Fuentes de la Regla de la Compañía de María

Las primeras Constituciones del tiempo del Fundador son un producto original fruto de tres influencias principales que experimentó el pensamiento del padre Chaminade. La primera, sin duda hay que buscarla en el ambiente del Colegio de Mussidan. Es preciso recordar que el Fundador pasó allí un largo período de veinte años, constituyendo un momento importante de su vida (entre los diez y treinta años). Hoy es difícil hacernos una idea de la actividad y del espíritu de la Congregación de San Carlos, que dirigía el colegio. La biografía de uno de los profesores, Daries, escrita por un tío suyo, Philippe Dousseau puede aportar algo de luz en este asunto. En la Congregación parece ser que había tantos sacerdotes como no sacerdotes pero no sabemos si estos últimos eran propiamente laicos o bien personas que se preparaban para el sacerdocio.

Se encuentra en estos profesores un sentido profundo de la devoción a la Inmaculada orientada a una consagración total a la Virgen. Existía una verdadera mariología que era objeto de conferencias y coloquios. Profesores y alumnos-congregantes rezaban diariamente el Oficio parvo de la *Inmaculada Concepción*. Por eso cuando Daries, exiliado en España, se propone fundar una *Compañía de María* le da como objetivo conducir a los hombres a la virtud por medio del culto a la Santísima Virgen la educación de la juventud y la predicación del Evangelio. Se deduce de esto que la nueva Compañía comprendería tres secciones: un primer grupo, más contemplativo estaría consagrado al culto de María un segundo grupo se encargaría de la enseñanza en los colegios y los seminarios y el tercer grupo sería el de los misioneros llamados principalmente

a fundar congregaciones para toda clase de personas. A los tres votos ordinarios se añadiría el voto de defender la Inmaculada Concepción y la fiesta patronal del Instituto sería el Santo Nombre de María. En los escritos anteriores se observa que la nueva Compañía debería tomar el nombre de *Compañía de María*, a imitación de la *Compañía de Jesús*, que había fundado san Ignacio. Además esta Compañía "admitiría a una consagración a la Santísima Virgen" por medio de una fórmula que haría de los asociados sus hijos especiales formaría, en fin un verdadero "pueblo de la Santísima Virgen que en estos últimos tiempos aplastaría, más victoriosamente que nunca la cabeza de la antigua serpiente". Hemos reconocido de paso algunas de las expresiones más queridas del padre Chaminade. Parece, por tanto que todas estas ideas tienen un fondo común: la Congregación de San Carlos, de Mussidan. Añadamos que nuestro Fundador primero alumno y después administrador del Colegio no se contentó con recibir un espíritu. Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que él mismo contribuyó a crear ese espíritu y más tarde a darle una expresión original en sus dos fundaciones.

A esta influencia de San Carlos de Mussidan hay que añadir además, otra corriente de pensamiento y espiritualidad de la que el padre Chaminade parece deudor: se trata de las fundaciones de uno de los hijos de san Ignacio el padre de Cloriviére. El Instituto de las Hijas de María, fundado por el padre Chaminade, tiene bastantes puntos en común con la Compañía de las Hijas del Corazón de María, fundada por el padre de Clorivière. Aunque hoy no se puede afirmar que el padre Chaminade haya conocido personalmente al padre de Clorivière, parece ser que ambos tuvieron amigos comunes como Estebenet, en cuya casa se alojó el padre de Clorivière cuando pasó por Burdeos en 1814.

Sobre este caso caben variadas hipótesis pero lo que no se puede poner en duda es la influencia de san Ignacio y de las Constituciones de la Compañía de Jesús en nuestras propias Constituciones. Un estudio comparativo de ambos textos sería revelador. Por otra parte bastaría ojear los cuadernos de Ejercicios espirituales de los primeros marianistas para ver hasta qué punto el padre Chaminade estaba impregnado de las ideas ignacianas. Habría ahí un vasto campo de estudio que aclararía ciertos aspectos de nuestras Constituciones.

Finalmente, el Fundador se debió apoyar también y en gran medida sobre la Regla de san Benito para dar a sus hijos un código de vida verdaderamente monástico. El mismo padre Chaminade lo afirma explícitamente en varias de sus cartas: "Las Hijas de María como su mismo nombre da ya a entender, se han colocado bajo la protección especial de la Santísima Virgen. Han adoptado unos estatutos sacados en gran parte de la Regla de san Benito. Las modificaciones más expresas son las que han parecido necesarias para defender mejor a estas almas piadosas del contagio del siglo..., contacto peligroso..., sobre todo cuando una corporación religiosa se dedica en parte a la enseñanza"[1].

Y algunos años más tarde dice: "La Comunidad de los hermanos obreros está sometida al plan general de la Compañía, y especialmente a sus reglamentos generales la diferencia radica en que dicha Comunidad puede encajar mejor en el espíritu de la Regla de san Benito, que la Compañía entera pretende seguir[2].

Por último, en la súplica al Santo Padre, en 1838, escribe: "(Las Constituciones) han sido redactadas según el espíritu de la Regla de san Benito, canónicamente aprobada por la Iglesia con las modificaciones que los tiempos, lugares y fines particulares de la obra han hecho indispensables. Las Constituciones de la Compañía de María Santísimo Padre, y las del Instituto de las Hijas de María, desarrollan los fines, medios, organización personal y gobierno de ambas órdenes, según el espíritu de San Benito, adaptado lo mejor posible a las inmensas necesidades del mundo actual"[3].

El padre Chaminade, cuya personalidad se ha enriquecido con estas diversas aportaciones impulsado por una misión recibida del cielo dejará a sus hijos un texto completo de Constituciones en 1839. Todas las revisiones posteriores exigidas por Roma y suscitadas por la evolución del Instituto, no buscan otra finalidad que explicitar el texto primitivo o adaptarlo al desarrollo que experimentaba la Compañía de María. A pesar de las dificultades encontradas, había que volver sin cesar al espíritu de la fundación. Se puede afirmar verdaderamente que la asistencia paternal del padre Chaminade no ha faltado en ningún momento de esta historia.

2 Del "Instituto" a las Constituciones de 1839

En el momento de nacer la Compañía de María, el 1 de mayo de 1817, no hay ningún texto que defina la nueva fundación, sino que ésta aparece como la prolongación normal y la culminación del "Estado" de los congregantes. Desde hacía algunos años se asistía en la Congregación a tentativas de Vida Religiosa, de las que son testimonio cuatro series de textos conservados en los archivos generales. Se trata en primer lugar de los *Estatutos de los jóvenes congregantes religiosos*, que presentan los tres votos de castidad obediencia y consagración a la salvación de los jóvenes. También poseemos un *Extracto del Instituto de hijos de María* (para hombres) con alusión a los tres votos perpetuos de obediencia, castidad y celo entendido este último como "estabilidad en la Congregación". En tercer lugar existe un documento sobre El Estado religioso abrazado por jóvenes "dispersas en la sociedad" (para mujeres). Finalmente, conservamos una fórmula de profesión de votos, muy parecida a la empleada por las Hermanas de Nuestra Señora, de santa Juana de Lestonnac.

El padre Chaminade, por su parte, redactó un texto básico, al que designó con el nombre de Instituto de María. Este documento lo dirigió el 27 de agosto de 1818 a monseñor *d'Aviau* para someterlo a sus observaciones. Considerado como "una de las bases de nuestra Compañía", el Instituto de María suscita un gran interés tanto desde el punto de vista del mismo manuscrito como de su contenido.

2.1 *El Instituto de María* a) El manuscrito Es el único texto completo sobre la organización de la Compañía de María que conservamos en los archivos como documento autógrafo del padre Chaminade. Sobre este texto ha habido muchas confusiones. Un estudio del original y de las dos copias que conservamos nos ha permitido llegar a las siguientes conclusiones. Se puede afirmar con certeza que el autógrafo del padre Chaminade que poseemos es el mismo que fue enviado a monseñor d'Aviau el 27 de agosto de 1818. Corresponde efectivamente a la descripción que de él hace el mismo padre Chaminade. La parte añadida después de la aprobación episcopal comienza con la palabra *Nota* y se ve claramente que no ha sido escrita al mismo tiempo que las disposiciones generales que la preceden. Este texto comprende, pues, dos partes diferentes, escritas ambas por el padre Chaminade.

Es exactamente el precioso documento que estuvo perdido, y que después fue encontrado en la casa de Saint-Laurent. Inútil sería subrayar su valor. Por este motivo estuvo expuesto largo tiempo en el Museo SM.

Poseemos además dos copias atribuidas al padre Chevaux. Éste copió, a petición del padre Chaminade, un texto que circulaba cuando el original había desaparecido, y que pasaba por ser su copia fiel. Este texto había sido efectivamente copiado del original por el señor Gaussens. El padre Chevaux envió al Fundador una copia redactada entre él y M. Perriguey, que el padre Chaminade reconoció como conforme al original. Esta copia comprendía el texto enviado a monseñor d'Aviau, y el complemento encabezado por la palabra *Nota.*

Finalmente, un tercer texto parece más difícil de identificar. Es de la misma mano del padre Chevaux y no comprende más que la parte enviada a monseñor d'Aviau. No se trata del texto del que habla el padre Chaminade en su carta del 28 de febrero de 1833. Aunque así fuera sería el padre Caillet y no el padre Chevaux quien lo habría descubierto. Suponemos más bien que estamos ante una segunda copia hecha por el padre Chevaux, el cual aclarado sobre el contenido del documento, no quiso conservar más que la parte aprobada por monseñor d'Aviau. Estas dos copias del padre Chevaux constituyen unos documentos preciosos y conformes con el original autógrafo.

De este estudio y de las cartas correspondientes del venerable padre Chaminade, se deduce que el Fundador compuso y redactó la primera parte, que trata del objeto, medios personas y reglas comunes. Todo lo relativo al gobierno desde *Del colegio de los sacerdotes* a la nota, aunque redactado por el padre Chaminade, y sometido a la aprobación de monseñor d'Aviau, no corresponde a las ideas del Fundador como él mismo explica. David Monier fue el inspirador de estos pasajes, y compuso también la última parte, encabezada por la palabra Nota, que fue sometida a la aprobación del arzobispo de Burdeos. Por esta razón, el padre Chaminade lamentaba después que una copia completa del documento, escrita por el señor Gaussens, hubiera circulado entre los hermanos sin explicación alguna por parte del Fundador.

Por tanto, sólo nos serviremos de la primera parte del Instituto de María para extraer las ideas maestras del padre Chaminade sobre la Compañía de María, que debían llevar más tarde el nombre de Constituciones primitivas.

b) *Las "Constituciones primitivas"* En su carta del 23 de febrero de 1833 al padre Chevaux, el padre Chaminade presenta de esta manera el Instituto de María: "Plan abreviado del Instituto o Compañía de María, enteramente conforme al de las Hijas de María, cuyas Constituciones nos deben servir de reglas". En la misma carta añade: "No presenté a Monseñor los detalles relativos al gobierno, porque todavía no me había determinado yo mismo en relación con ciertos puntos, y porque el resumen o plan que le presentaba, junto con las Constituciones de las Hijas de María, bastaba ya para determinar el objeto de los votos que había propósito de emitir".

Por *Constituciones de la Hijas de María* hay que entender el texto de doce páginas titulado *Instituto de las Hijas de María*, enviado a monseñor d'Aviau el 31 de mayo de 1816. En realidad este documento era un análisis de las dos primeras partes del *Instituto de las Hijas de María* o *Gran Instituto*, de 501 artículos, que tratan sobre el objeto y los medios (arts 1 a 207). Este análisis, conservado en los archivos tal como fue enviado a monseñor d'Aviau el 31 de mayo de 1816, es un documento capital para el conocimiento del espíritu marianista. Hasta 1839, el padre Chaminade se referirá continuamente a este texto cuando hablaba de las Constituciones de las Hijas de María. Estas Constituciones, que declaraban mejor el objeto y medios del Instituto, iban a ser completadas por el Instituto de María en 1818, que trataría de la organización de la nueva fundación y que representaría para la Compañía de María lo que el *Pequeño Instituto* había sido para las Hijas de María.

Sería interesante hacer un estudio comparativo de estos tres documentos. Como tal trabajo desborda los límites de este artículo, nos limitaremos con subrayar que las ideas maestras del padre Chaminade se encuentran claramente expresadas en estos textos: los tres fines del Instituto (santificación personal apostolado, defensa contra el contagio del mundo), los tres oficios (celo, instrucción y trabajo), las virtudes de preparación, purificación y consumación la composición mixta, etc.

El *Instituto de María* iba a señalar de modo singular los comienzos de la Compañía de María. Aprobadas por monseñor d'Aviau, estas primeras Constituciones fueron leídas al terminar los Ejercicios espirituales donde los cinco primeros religiosos emitieron los votos perpetuos de pobreza, castidad, obediencia, estabilidad, y enseñanza de la fe católica y de las costumbres cristianas. Era el 5 de septiembre de 1818. El padre Chaminade evocaría más tarde este momento de gracia en una carta al padre Chevaux: "De vuelta a Burdeos, preparé a varias personas para formar la Compañía de María. Cuando creí tener un grupo suficiente se lo comuniqué al arzobispo de Burdeos. Le sometí un pequeño extracto de las Constituciones de las Hijas de María, apropiado a la Compañía de María; sobre todo en lo referente a la organización de la Compañía de María, ya que los deberes morales y religiosos estaban suficientemente expresados en las Constituciones de la Hijas de María que abrazábamos. El señor arzobispo las aprobó. Hicimos unos Ejercicios, al final de los cuales, en plena asamblea, anuncié en nombre del señor arzobispo la fundación de la Compañía. Monseñor tuvo la bondad de dar su bendición a los miembros de la nueva Compañía"[4].

La Compañía de María acababa de nacer, y el *Instituto de María* venía a ser sus primeras Constituciones. Sin embargo, este documento, adjunto a las Constituciones a las Hijas de María, no era el único texto puesto a disposición de los primeros religiosos. Existían ya, desde hacía más de tres años, unos reglamentos para uso de las Hijas de María, que fueron adaptados a la nueva fundación. En los Archivos guardamos un cuadernillo, titulado *Reglamento general adaptado a la Compañía de María.* Es un manuscrito fechado en 1834, y redactado por el padre Chevaux, que viene a ser una repetición del *Reglamento general de las Hijas de María,* de 1815. Este *Reglamento,* como otros varios, rigió durante largo tiempo la vida de la joven Compañía. Estaba presentado de la manera siguiente:

"*El Reglamento general* comprende todas las reglas relativas a la ejecución y al sostenimiento del Instituto, no en algunos casos particulares y en los detalles de los oficios (de los que se ocupan ya las instrucciones y reglas particulares), sino en lo que concierne en común a los miembros del Instituto". Pero no hay que confundir reglamentos y constituciones. El padre Chaminade señala bien la diferencia entre ambos, en una carta dirigida a Adela de

Trenquellèon: "Veo que usted confunde las constituciones con los reglamentos. Efectivamente, hay varias instituciones donde está todo mezclado. En relación con la Orden o Instituto de las Hijas de María, la Constitución no es más que una exposición del objeto, naturaleza, fin y medios de este Instituto, o por decirlo en una palabra, su organización"[5].

Sucedía lo mismo en la Compañía de María. Por eso el Fundador emprende la redacción de las Constituciones para completar el *Instituto de María*, teniendo en cuenta el desarrollo y la evolución de la joven Compañía.

3 Las Constituciones de 1839 en tiempos del Fundador

La redacción de las Constituciones primitivas o del Fundador exigió una lenta elaboración. A partir de fichas y reglamentos, había que escribir una Regla propia para la Compañía de María. El padre Chaminade asoció en su trabajo al padre Lalanne, primer discípulo suyo, y director del colegio de Gray en el momento en que comenzaba el trabajo de redacción. El Fundador quería incluso consultar a todos los religiosos para que la Compañía entera colaborase en esta obra: "No terminaré definitivamente (esta redacción) hasta que haya oído el parecer de todos los interesados, cada uno según su situación, y después de haberles dado un tiempo suficiente para que la examinen. Es un trabajo largo y arduo. El padre Lalanne me es muy útil y casi indispensable; me resulta casi evidente que el Espíritu de Dios dirige su talento y su penetración. Rezad y haced rezar para que entremos en las miras de Dios[6].

Notemos de paso que el padre Chaminade, a pesar de su mucha edad, prefiere anular una primera redacción antes que aceptar un texto que traicione los fundamentos ya establecidos y que incline a la Compañía de María por un camino que no parezca conforme con los planes de Dios. Esto se refería sobre todo al capítulo sobre el gobierno.

Este texto de base, esbozo de lo que serán las Constituciones de 1839, es el que conocemos hoy como Constituciones de 1828. El Fundador empleó todavía diez años para explicar a los religiosos sus intenciones, poner a punto y redactar el texto definitivo. Después de haber obtenido la aprobación de varios obispos el Fundador envió

las primeras Constituciones a Roma, acompañadas de una carta dirigida al papa Gregorio XVI, fechada el 16 de septiembre de 1838, que aparece publicada en la edición de la *Regla* de 1983.

En la audiencia del 12 de abril de 1839, el Santo Padre dirige al padre Chaminade un *Decreto de Alabanza* en el que se alaba y aprueba el Instituto.

Sin embargo, no se trataba todavía de la aprobación canónica de las Constituciones distinción que no captaron los religiosos, y tampoco parece ser el Fundador.

Llegados a este punto de la historia de las Constituciones parece que se pueden deducir dos rasgos característicos del texto constitucional de 1839. El primero de ellos es lo que podríamos llamar el carácter espiritual y no meramente canónico de nuestras Constituciones.

Esto es bastante original, si tenemos en cuenta que la mayoría de las congregaciones tienen constituciones que se parecen más a un código legal que a un directorio espiritual. Lo que consideramos hoy como una cualidad, ha constituido una fuente de dificultades en las sucesivas revisiones dado que las autoridades romanas buscaban, ante todo, precisiones jurídicas. Pero hay que reconocer que a pesar de todas las modificaciones, este carácter permanecerá inalterable. Más aún, el mismo padre Simler, en 1891, añadirá un capítulo de pura espiritualidad para poner de relieve "las virtudes características de la Compañía de María".

El segundo rasgo del texto de 1839 es su conformidad con el espíritu primitivo. El padre Chaminade lo recordó constantemente a sus hijos, mientras trabajaba en la redacción de la Regla. Incluso se podría poner en paralelo, por una parte, la *Carta a los predicadores de Ejercicios y las Constituciones de 1839*, y por otra, una carta escrita a Adela de Trenquellèon el 3 de octubre de 1815, escrita, por tanto, antes de la fundación de las Hijas de María. En estos tres documentos se encuentran las ideas maestras del Fundador. A través de las dificultades en la redacción y los borradores sucesivos, hasta llegar al texto de 1839, el espíritu de la fundación no ha cambiado.

4 Aprobación de las Constituciones en 1891

Hubo que esperar más de cincuenta años para que el texto constitucional, presentado por el Fundador a la Sagrada Congregación, obtuviera la aprobación canónica. La historia de este largo y difícil período está contada por J. C. Delas en *Historia de las Constituciones de la Compañía de María* (págs 91-233).

Las Constituciones de 1839, que consideramos con derecho como el legado del Fundador, no sufrieron ninguna transformación hasta 1867. El padre Chaminade creía que el texto había sido aprobado por Roma, y los religiosos, que compartían con él este equívoco se alegraban por la *Regla* que consideraban definitiva. Se hicieron imprimir estas Constituciones en 1847, y como segunda edición en 1859. Antes de someter de nuevo a Roma el texto constitucional, el padre Caillet, Superior general, consciente de la evolución de la situación, quiso aprovechar el Capítulo general de 1864 para proponer a los capitulares lo que él llamó "una última revisión de nuestras santas reglas". Es importante entender que este Capítulo es el primero de una serie de ellos que tendrán como objetivo principal la revisión de las Constituciones. Entramos, pues, en una período extremadamente turbulento que va a durar veintisiete años en el cual la Compañía de María, para permanecer fiel al Fundador se va a ver obligada a justificar precisar y adaptar la letra de nuestras santas reglas a fin de obtener su aprobación canónica. El espíritu que guía estas sucesivas revisiones está claramente indicado por el mismo Superior general en su circular n 74, del 29 de abril de 1864: "La obra, cuya aprobación canónica y definitiva vamos a solicitar de la Santa Sede no es una obra por crear sino una obra que ya existe, que se ha desarrollado mediante la gracia de Dios y bajo la protección de María que ha sido definida y caracterizada en sus Constituciones y que desde hace medio siglo ha podido experimentar la sabiduría de las reglas trazadas por su Fundador. No se trata, pues de sustituir por unas nuevas Constituciones las que nos legó nuestro venerable Fundador, y que fueron altamente alabadas por el Soberano Pontífice en 1839. Se trata sencillamente de aprovechar lo que hemos aprendido con la experiencia en lo concerniente a nuestras santas reglas, tener en cuenta las observaciones que la Curia romana ha hecho ya a los Institutos semejantes al nuestro, y por último prevenir en la medida de lo posible las observaciones que la Sagrada Congregación podría

dirigirnos a nosotros mismos antes de concedernos un Decreto a la medida de nuestros deseos".

Dos características merecen destacarse en este período: la fidelidad al espíritu del Fundador y la participación de todos los religiosos en las revisiones sucesivas y en la elaboración definitiva. Tengamos en cuenta que el texto iba a ir de un lado para otro entre Roma y París, en forma de *Animadversiones*: 40 en 1865, y 22 en 1882. Sobre este punto preferimos remitir de nuevo a la *Historia de las Constituciones* (págs 104-233), para el examen de los temas en discusión, las reacciones de la Compañía de María, y la redacción final. Entre las observaciones de Roma, algunas se referían a detalles pero otras concernían a la misma esencia de la Compañía, en particular su composición mixta, la igualdad entre sacerdotes y laicos. Esta composición especial de la Compañía de María era un hecho nuevo en la Iglesia, y traía unas consecuencias para la vida comunitaria y el ejercicio del gobierno, que la jerarquía de Roma consideraba inaceptables. La Compañía de María ha pagado cara esta joya de su fundación que es la igualdad entre los religiosos sacerdotes y laicos. El artículo 12 de la *Regla* de 1983 contiene en sí todo el peso de esta historia al afirmar: "La vocación marianista es única... Todos tenemos, como religiosos, los mismos derechos y deberes". Otros Institutos han tenido los mismos problemas, pero la solución a la que llegaron fue la separación. La "unión sin confusión" del padre Chaminade es una verdadera riqueza para la Iglesia.

A través de diversos proyectos, los capitulares respetuosos con las observaciones romanas y con las reacciones de sus hermanos marianistas, propusieron un nuevo texto al Capítulo general de 1881, documento revisado en 1885, y que fue finalmente aprobado por Roma en 1891. El padre Simler, artífice principal de esta aprobación escribía en el prefacio del anteproyecto: "Este proyecto supera al texto actual (1869), siendo más conforme al espíritu, a la vida de la Compañía y a la idea que inspiró la primera redacción de 1839. Ningún otro texto más que éste responde mejor al pensamiento que domina en la primera organización de la Compañía".

La aprobación de las Constituciones marianistas, obtenida en Roma el viernes 10 de julio de 1891, fue seguida por una explosión de alegría en toda la Compañía de María. El buen padre comunicó la noticia a todos los religiosos por medio de dos circulares. En la del 31 de julio de 1891 leemos: "Nuestras Constituciones son un don de

Dios tan verdadero, como aquellas reglas de las que se dice en la historia de las órdenes religiosas que fueron comunicadas a algunos santos fundadores por vía milagrosa. Pues las vías milagrosas como las vías comunes no son seguras hasta que la Iglesia las ha reconocido y aprobado. Es siempre por medio de la autoridad de la Iglesia cómo el don de Dios es reconocido cualquiera sea la forma en que este don se comunique a los hombres". Y en la circular del 23 de agosto de 1891 se afirma: "Leyendo la última circular habéis podido convenceros con seguridad que esta preciosa aprobación es ante todo obra de la Virgen Inmaculada; es María, Madre del Buen Consejo la que ha preparado conducido y guiado todo a buen término. Y para mostrarnos por señales auténticas que es obra suya ha elegido vías y medios que los hombres no habían soñado".

El texto de las Constituciones, ya aprobado, debía todavía recibir algunas modificaciones tras la reforma del Código de Derecho canónico aparecido en 1918. El indulto del 12 de diciembre de 1922 autorizaba las modificaciones del texto original, inaugurando un período de cuarenta años, durante los cuales nuestras Constituciones permanecerían inalterables.

5 La SM durante el Vaticano II y la Regla de 1983

Ya antes de la apertura del Concilio Vaticano II, el Capítulo general de 1961 decidió emprender la revisión de las Constituciones de la Compañía de María. Como lo indicaba el estatuto de dicho Capítulo se constituyó una comisión permanente de diez miembros, presidida por el padre Vicente Vasey, Superior del Seminario internacional de Friburgo. El Capítulo determinaba también, para el trabajo de aquella comisión una serie de principios y una metodología de trabajo. Los detalles se pueden encontrar en la circular n 20 del padre Hoffer, en la que se publicaron las actas del Capítulo de 1961. Aquí haremos constar solamente la insistencia que se daba a la vuelta a las fuentes, al espíritu del Fundador y a la espiritualidad marianista. Pero ya en los comienzos de los trabajos capitulares aparecieron serias dificultades. El padre Hoffer las describió en su circular número 34, al término de la primera sesión del Capítulo general de 1966:

"Desgraciadamente, el Capítulo de 1961 no había precisado la naturaleza exacta de las Constituciones, y este olvido dio lugar desde el principio a malentendidos penosos y a divergencias de puntos de vista, difícilmente conciliables. Se enfrentaban tres concepciones diferentes. Algunos deseaban que las Constituciones fueran exclusivamente un libro de lectura espiritual de género exhortativo pensando que las normas prácticas debían ser relegadas a un libro distinto; otros las concebían como una síntesis de la vida espiritual otros, en fin en particular los miembros de la Comisión permanente veían ante todo en ellas una regla de vida de aire didáctico, fácilmente abordable en las casas de formación y utilizable con gusto a lo largo de toda la vida cuyas directrices prácticas estuvieran ligadas a consideraciones espirituales más bien esbozadas que largamente desarrolladas. Tal era por otra parte la concepción según la cual nuestras Constituciones antiguas hecho único en la Iglesia y envidiado por otras órdenes religiosas, habían sido redactadas desde el principio. El decreto postconciliar sobre la Vida religiosa *Ecclesiae Sanctae*, que expresa el pensamiento de la Congregación de religiosos, zanjó la diferencia pronunciándose por esta última concepción. He aquí el texto postconciliar:

"*Artículo 12* Las leyes generales de cada Instituto, llámense Constituciones, Typica, Reglas, o con cualquier otro nombre, han de contener aproximadamente estos elementos. a) Los principios evangélicos y teológicos acerca de la Vida religiosa y de su unión con la Iglesia, y convenientes y precisas expresiones por las cuales se conozca y se conserve con fidelidad el espíritu y los ideales del Fundador, como también las sanas tradiciones, todo lo cual constituye el patrimonio de cada uno de los Institutos. b) Las normas jurídicas necesarias para determinar claramente el carácter propio los fines y los medios del Instituto los cuales no deben multiplicarse excesivamente pero deben expresarse de modo adecuado.

Artículo 13 Es necesaria la unión de los dos elementos es decir el espiritual y el jurídico, para que los códigos principales de los Institutos tengan un fundamento estable y para impregnarlos de un auténtico espíritu y hacer de ellos una regla de vida. Así pues, debe procurarse que no se haga un texto que sea o sólo jurídico o meramente exhortativo".

En esta misma circular, el buen padre señala los problemas de fondo que han hecho particularmente complejo el trabajo de revisión de las Constituciones como son: la fidelidad al Fundador el valor de las observancias, la preocupación por eliminar toda formulación ascética negativa, la obligación de ir al mundo, la pobreza colectiva y la inserción de nuestro apostolado en la pastoral de conjunto.

Hicieron falta dos sesiones las de 1966 y 1967, para que los capitulares redactaran un texto propuesto *ad experimentum* a toda la Compañía de María, es decir en plan de prueba para un período de cuatro años o incluso más si era necesario[7]. Se trata del texto que conocemos como *Constituciones de 1967*. Éstas llevaban el sello del espíritu del Concilio Vaticano II, en el que el buen padre Hoffer había participado a través de la Comisión de Educación.

Inmediatamente después se realizó un verdadero análisis institucional en forma de sondeo llamado *survey,* cuya finalidad se presentó de esta manera:

"La finalidad de este *survey* es estimular y coordinar la reflexión de todos los religiosos, de modo que éstos descubran con realismo las posibilidades y las deficiencias de nuestra Compañía, que toquen con el dedo las urgencias apostólicas de la región en que trabajan y tengan entre manos los datos concretos para hacer una planificación apostólica que tenga probabilidades de eficacia en el plan general de la Iglesia. Además, igualmente se hará un llamamiento a expertos y sociólogos ajenos a la Compañía de María, cuando se trate de establecer el cuestionario destinado a los religiosos y de interpretar sus resultados. El trabajo esencial de la Comisión internacional después de largas discusiones preliminares y de encuentros con los equipos provinciales será el preparar este cuestionario, que será presentado a todos los religiosos hacia el 15 de noviembre de este año. Además de este cuestionario, la Comisión podrá recurrir a otros métodos de investigación en particular a entrevistas estudios teóricos reuniones comunitarias etc. Más tarde todavía, en fecha y métodos que se os dará a conocer posteriormente, se programarán también estudios comunitarios sobre las Constituciones actuales. La finalidad de estos estudios será totalmente positiva. La Administración general concede una gran importancia a este *survey* para el *aggiornamento* institucional y la planificación apostólica de la Compañía de María. Ciertamente que

nadie dejará de ver que constituye un instrumento muy eficaz para la preparación del Capítulo general de 1971"[8].

El Capítulo general de 1971, primero de la Compañía de María que se celebraba en Estados Unidos, debía, a la luz del *survey* y de las cuestiones clave propuestas por la Comisión preparatoria publicar unas declaraciones distribuidas en once documentos. Se entendía que las Constituciones de 1967 continuaban vigentes, salvo en los artículos que habían sido modificados por las decisiones del Capítulo general de 1971. Este último recomendaba que todos los religiosos estudiaran atentamente las Constituciones de 1967 a la luz de las declaraciones capitulares, consideradas como cometario, explicación y desarrollo de las Constituciones en vigor. Ya que la Sagrada Congregación permitía otros cinco años más de prueba los capitulares de 1971 aplazaron hasta el siguiente Capítulo la redacción definitiva y la aprobación de las Constituciones.

En 1976, los capitulares reunidos en Pallanza (Italia), habiendo aprovechado el plazo suplementario concedido por la Sagrada Congregación emprendieron el verdadero trabajo de revisión de las Constituciones determinando el método a seguir a fin de proporcionar un texto completo al Capítulo de 1981. Este retraso se explica por la dificultad que había en la apreciación del alcance que las Constituciones de 1967 tenían en la Compañía, y también por lo costoso que resultaba llegar a un acuerdo para la redacción del texto definitivo.

En el Capítulo de 1976 se emplea por primera vez el término *Regla*. Se acuerda que la Regla marianista estará comprendida en dos textos: el primero, titulado *Constituciones,* contendrá los elementos que por su propia naturaleza son estables y raramente sujetos al cambio. El segundo titulado *Directorio*, reunirá los elementos que pueden cambiar periódicamente para responder mejor a las necesidades de una época o de un lugar particular. El Directorio tendría a su vez dos partes: una general aplicable a toda la Compañía, y compuesta por el Capítulo general y otra más especial que dependería de cada provincia redactada por el Capítulo provincial y sometida a la aprobación de la Administración general.

Durante el período intercapitular de 1976 a 1981, una comisión de las Constituciones de 16 miembros constituida por el Capítulo *(COMCO),* estableció, según una serie de religiosos consultados y de un grupo de redacción *(REDCO),* un proyecto de

texto sometido al Capítulo de Linz (Austria) en 1981. Para todos los detalles de este notable trabajo de *COMCO* y *REDCO* se pueden consultar *La Escucha y la Palabra*, así como los documentos de los Capítulos conservados en los archivos.

Le correspondía al Capítulo de 1981 ofrecer a la Compañía de María una *Regla* marianista renovada. Ésta tenía en cuenta todos los estudios experiencias y orientaciones de los últimos veinte años. Síntesis feliz de las Constituciones de 1891 y de 1967, se presenta como un texto original, fiel a la tradición y profundamente actual. La novedad reside en el hecho de que la *Regla* se compone de dos libros: el primero sometido a la aprobación de Roma, y el segundo al Capítulo general. El término *Directorio* está reservado a las normas particulares de cada provincia en lo que atañe a la aplicación de la Regla: aunque depende de la autoridad del Capítulo provincial debe ser aprobado por la Administración general.

La nueva *Regla* aprobada por unanimidad en el Capítulo de Linz superaba todas las esperanzas de 1961. Estos veinte años no habían sido estériles. La Compañía de María después de no pocas pruebas sobre todo la del descenso de vocaciones encontraba finalmente un cierto equilibrio. Además, la vuelta a las fuentes, los estudios marianistas y la apertura al mundo permitían una nueva expresión del carisma adaptado a los hombres de hoy. Por primera vez un texto el de la Regla misma, presentaba una síntesis completa del espíritu y la vida marianista, como lo afirmaba el Superior general padre Salaverri, en su *Circular n 1*:

"Es una Regla presentada para favorecer y mantener la unidad del carisma marianista, sin perder la riqueza de la diversidad. La Compañía de María está hoy presente en una treintena de países con lenguas, razas y culturas muy diversas. El espíritu del padre Chaminade, unas tradiciones comunes unas maneras de ser y hacer típicamente marianistas deben encarnarse sin perder su originalidad en y para mentalidades muy diversas".

Notemos que por primera vez en un Capítulo de la Compañía de María las jóvenes Iglesias de Asia, África y América del Sur, más representadas, han hecho oír su voz, y han provocado un dinamismo que se encuentra en el texto de la Regla. Es este texto el que, ligeramente modificado a petición de la Sagrada Congregación después del Capítulo, recibió la aprobación de Roma, para el libro

primero, por un Decreto fechado el 29 de junio de 1983, fiesta de San Pedro y San Pablo.

6 Lo nuevo y lo viejo en la Regla de Vida marianista

Este título, el mismo que lleva la *Circular n 3* del Superior general padre Salaverri, expresa bien la originalidad de la última revisión y del texto recibido por cada religioso como un don de Dios. El Superior general al clausurar el Capítulo de 1981, afirmaba que "*La Regla* es para nosotros marianista, Cristo encarnado".

El término *Regla* es, en lo sucesivo, el único utilizado. Por *Instituto* se designa, según el Derecho canónico, a las Congregaciones religiosa, y por *Constituciones*, a la parte de la *Regla* aprobada por Roma. El término *Regla* engloba toda la vida del religioso, un espíritu y una práctica. La Regla se completa con un Directorio en cada provincia o en cada unidad geográfica. Esta diversidad es ya una novedad. Lo nuevo y lo viejo se dan efectivamente en la *Regla de Vida* marianista. Repasando la citada circular del Superior general, subrayamos las grandes líneas del texto renovado:

1) La profundización de la vida religiosa, insistiendo en los aspectos cristológicos y eclesiales, y teniendo en cuenta la psicología y la teología moderna.

2) La excelente síntesis del carisma marianista, no sólo en el capítulo primero, sino también en el conjunto del texto: el espíritu de fe y oración, actitud básica del marianista; María, modelo de fe, en el centro de la espiritualidad marianista; y la composición mixta, don de Dios para la Compañía de María y para la Iglesia.

3) El tercer fin de la *Regla*: la vigilancia activa para conseguir una verdadera audacia apostólica.

4) La insistencia en la vida comunitaria, lugar de la conversión, y apostolado primordial.

5) El acento que se pone en la oración de la Iglesia (la liturgia); y en las relaciones de la comunidad con la Iglesia local

6) Una nueva presentación de nuestra misión apostólica.

7) Las comunidades seglares de fe, y todos los grupos de la Familia marianista.

8) Una colaboración en las acciones en favor de la justicia y la paz.

9) La apertura a las diferentes culturas, la unidad y la diversidad en la formación.

10) Una mayor delegación en el Gobierno y la toma de conciencia de una mayor solidaridad entre las comunidades y entre las provincias.

Así aparece la *Regla de Vida* marianista a lo largo de sus 290 artículos (525 en las Constituciones de 1839, y 550 en las de 1891-1922). La *Regla* es la señal del Espíritu comunicado al padre Chaminade y a sus discípulos. Es un don de Dios para la Compañía de María y para la Iglesia. Es el tesoro de donde se saca lo nuevo y lo viejo, capaz de suscitar la santidad y los nuevos apóstoles para la Iglesia. Es efectivamente una *Regla de Vida*, no un texto frío y fijado de una vez para siempre. Es una palabra que suscita la vida, el diálogo y la evolución. Los religiosos marianistas, afortunados y orgullosos por su *Regla,* se comprometen resueltamente con todos los demás miembros del Pueblo de Dios en la construcción de la Iglesia y en la venida del Reino.

Jean-Claude Delas SM

Traducción del francés

Enrique Aguilera SM

Regla de Vida (- Acción apostólica, Bautismo, Carisma, Comunidad de fe, Comunidad marianista, Dirección, Familia marianista, Formación, Jesucristo, Justicia y paz, Liturgia, Misión, Oración, Pobreza, Perfección religiosa, Resurrección, Santidad)

---

[1] CHAMINADE, *Lettres* (18 mayo 1824), I, n 287, pág 552

[2] CHAMINADE, *Lettres* (14 noviembre 1838), IV, n 1088, pág 399.

[3] CHAMINADE, *Lettres* (16 septiembre 1838), IV, n 1078, pág 370.

[4] CHAMINADE, *Lettres* (31 julio 1832), III, n 638, pág 74.

[5] CHAMINADE, *Lettres* (11 enero 1816), I, n 61, pág 102.

[6] CHAMINADE, *Lettres* (21 junio 1829), II, n 475, pág 354.

[7] HOFFER, *Circular n 37* (31 agosto 1967).

[8] HOFFER, *Circular n 40* (22 enero 1969).

Reino de Dios

Al Reich Gottes • Fr Royaume de Dieu • Ing Kingdom of God • *It* Regno di Dio • *Jap* Kami no Kuni

1 Introducción

1.1 El vídeo-casete que el cura rural presentaba a su público comenzaba en algún lugar de un desierto, en donde un hombre decía que el Reino de Dios estaba a punto de realizarse con la venida de Jesucristo a este mundo (Mt 3,2) y terminaba en un altozano donde otro hombre suplicaba a Jesucristo que se acordase de él cuando llegase a un cierto lugar, su Reino (Lc 23,42).

¿En qué lugar geográfico se ha de situar este Reino de Dios?

El vídeo-casete que el historiador del cristianismo presentaba al público erudito evocaba el edicto imperial del año 313, como comienzo con la era constantiniana, de un reino de Dios en la tierra, e insinuaba la idea de que todo esto había terminado en el siglo 20: "Fuego a la cristiandad" no era sólo la exclamación de Enmanuel Mounier (Oeuvres), sino también la palabra definitiva del Concilio Vaticano II.

Por tanto, ¿en qué lugar de la historia presente y futura situar este reino de Dios? En fin, el vídeo-casete que el místico programaba en los conventos de vida religiosa presentaba a Cristo crucificado como el *Pantocrátor* coronado. Esto parecía convenir al rey del universo ante quien, en los cielos, en la tierra y en los abismos, todas las rodillas se doblan (Flp, 2,10), pero dejando entrever que algunos doblan sus rodillas como soldados burlones de la flagelación (Mt 4,9) o como herederos que reivindican el derecho a reinar sobre la tierra (Mt 4,9). ¿Dónde situar este Reino de Dios en la vida espiritual del hombre?

1.2 Hoy resulta incómodo hablar del Reino de Dios. Le resulta incómodo al hombre mundano, hijo de las luces y de la historia social, poco menos que convencido de que el hombre se ha constituido en dios del hombre: *Homo homini deus.* Le resulta incómodo al mismo cristiano, al que le parece equívoco celebrar públicamente la fiesta litúrgica de Cristo Rey.

El primero de estos hombres recordará, hasta con respeto, el Reino de Dios como un capítulo de la cultura de antaño. El segundo, para evitar distingos equívocos, hablará de ello con proyecciones escatológicas. Si la grandiosa, escena con la que Paul CLAUDEL abre su drama *El zapato de raso*, sienta bien especialmente al hombre del cielo: "Y es cierto que estoy sujeto a la cruz, pero la cruz en que me encuentro no está sujeta a nada. / Flota sobre el mar. / El mar libre hasta el punto donde el límite del cielo conocido se borra. / Y que está a igual distancia de este viejo mundo que he dejado / Y del otro nuevo"[1]. El *midrash* de Martín BUBER conviene al hombre de la tierra: "Los sabios de la ley han malgastado sus palabras hablándote de Dios y de su reino. Tú te has reído de ello. Ellos no han sabido darte ni Dios ni su reino. Pero piénsalo, hijo mío: todo eso puede ser verdadero"[2].

CLAUDEL y BUBER introducen o localizan en las almas de sus personajes el drama. Pero escriben también sus páginas para iniciar una respuesta a la geografía, a la historia y a la espiritualidad del Reino de Dios. Pues todo eso puede ser real, verdadero y humano tanto como divino.

2 Epifanía del Reino de Dios

2.1 Todas las religiones pretenden ser una *epifanía* de la divinidad. Algunas de ellas, a falta de algo mejor, tapan los agujeros de sus misterios religiosos con las epifanías de un *deus ex machina.* Otras dejan flotar en lo inalcanzable su hambre de lo divino. El cristianismo es la religión que afirma que el Reino de Dios es una buena nueva de Dios para los hombres. Afirma con valentía: a) que el Reino de Dios está para llegar (Mt 3,2). En cuanto *epifanía* de un Dios la religión cristiana anuncia una presencia de Dios no puramente ocasional, sino que afirma que su revelación engloba toda la vida.

Se podrá creer o no; pero esto forma parte del mensaje. Toda su ortodoxia divina reclama la epifanía humana del Reino de Dios y toda su ortopraxis humana recluta fieles para que sean sacerdotes, profetas y reyes de lo divino; b) que el Reino de Dios está entre nosotros (Lc 17,21) como encarnación de Dios, la religión cristiana afirma con insistencia que el Reino de Dios se encuentra en la tierra como en el cielo, que no hay que aplazarlo demasiado a futuros escatológicos, sino realizarlo desde esta vida; c) que el Reino de

Dios está dentro de nosotros (Lc 12,32). Comunión con Dios, la religión cristiana declara que todo el mundo está llamado a entrar a habitar y a vivir su vida en ella. Cada uno desempeñará su misión en el Reino, pero todos formarán una sola familia, un solo cuerpo teniendo a Cristo como rey. No estamos en él como huéspedes de paso ni como inscritos en un círculo de recreo o como nómadas sin patria. Estamos en él como dueño de la casa.

2.2 Epifanía, encarnación y comunión son en la religión cristiana, realidades y no símbolos. Fenómenos históricos y no mitologías. Actos de culto para un pueblo y no ideologías culturales para selectos.

Los libros de la historia humana buscan en el pasado todas estas forra as y precisan sus fechas. Olvidan que la epifanía del Reino de Dios es un "adviento" que comienza en cada generación. Que la encarnación del Reino de Dios es una *navidad* para cada era. Que la comunión del Reino de Dios es una *pascua* para cada cultura. Y esto hasta el fin de los tiempos. Lo que quiere indicar no un límite temporal sino una plenitud eterna. Desde los primeros siglos del cristianismo se enseñaba al catacúmeno que estaba invitado a "tomar posesión del reino preparado para nosotros desde la creación del mundo"[3]. Que debía transmitirlo porque se da "de generación en generación" (Dn 4,31). Que debía unirse a Jesús a quien corresponde presentar al Padre "a fin de que Dios sea todo en todos" (1Cor 15,28).

El padre Chaminade resumía la experiencia de los siglos cristianos exaltando la dicha de aquellos que viven en este reino, porque "son verdaderamente reyes primero durante su vida en este mundo segundo, sobre todo, en la gloria en donde reinarán eternamente con Jesucristo"[4].

En este sentido, la *Regla de Vida* de 1983 exalta las virtudes del religioso casto, pobre y obediente, no como un mérito personal sino como una libertad que permite trabajar en la realización del Reino de Dios "en la tierra" (RV 22). Es más: estas virtudes y este trabajo llegan a ser fuente de vida y de amor universal (RV 18).

3 Características del Reino de Dios

3.1 *Venga a nosotros (y por nosotros) tu Reino* La oración más conocida en el mundo es ciertamente el Padrenuestro, que sintetiza

la creencia general de los que se adhieren a un Ser supremo que habita en los cielos y que es responsable de la fecundidad de su creación terrestre. Lo rezamos, en efecto para que su voluntad se cumpla en el cielo como en la tierra. La tentación sería atribuir una localización celestial o terrena a su Reino. El que ha dictado las palabras del Padrenuestro parece tener totalmente otra respuesta a la pregunta: Este Reino no está aquí ni allí. Está en nosotros. O, según una traducción legítima diferente: Está entre nosotros (Lc 17,20-21). El Reino de Dios no es lanzado del cielo a la tierra totalmente perfecto, ni está colocado en hangares provisionales en la tierra para volar al cielo. También depende de nuestras vicisitudes pues somos los santos de Dios, pero también pecadores en esta vida. Somos sus sacerdotes pero también sus traidores, y lo damos a luz en un parto continuo, pero también en una agonía ininterrumpida.

De ahí este vaivén de éxitos y fracasos que parecen dar peso a las serias objeciones de los incrédulos y a las dudas de los infieles. Porque ¿cómo es posible que después de dos mil años de cristianismo el Reino de Dios no se encuentre realizado en ningún lugar? El interrogante deriva de la miopía del que hace la pregunta evidentemente. Pero también de la deformación sociológicaa unida a la idea de un reino considerado como una unidad geográfica, cultural y lingüística, y que fuera de eso no hay más que la torre de Babel signo anticipado del caos de división y dispersión.

El reino evangélico corresponde a una geografía mucho más real y humana. En efecto, el Reino de Dios es "como un hombre que..." (Mt 13,24); es "como un comerciante que... "(Mt 13,45); es "como un grano de mostaza que... " (Lc 13,18); es "como un niño que..." (Lc 18,17).

En principio, todos estos niños y hombres y cosas no son considerados de antemano como personas cristianas u objetos consagrados. Aunque sean solicitados por los intereses comerciales o por éxitos humanos pueden representar el Reino de Dios y realizarlo en ellos y en torno a ellos. Porque el Reino de Dios no nació con el edicto de Milán ni se afirmó con las cruzadas ni se universalizó con las misiones. Nace en nosotros y de nosotros, y cualquiera puede realizarlo a condición de buscar su justicia (Mt 6,33); a condición de no decir solamente "Señor, Señor" a su entrada (Mt 7,21); a condición de saber entrar y vivir en él como niños (Lc 18,17).

Depende de nosotros, marianistas, que hemos elegido la castidad y que nos hemos entregado al llamamiento divino que aparezca en la tierra la primacía del Reino de Dios (RV 25). Depende de nosotros marianista, que lo hemos dejado todo, que aparezca en la tierra el valor redentor del Reino de Dios. Depende de nosotros marianistas que hemos decidido hacer la voluntad del Padre, que aparezca en la Tierra la gloria del Reino de Dios (RV 29).

3.2 *Que tu Reino venga al y por el mundo* Cuando el hombre dice "yo existo", expresa, en su lenguaje humano, un poco la totalidad del Dios, que proclama: "Yo soy el que soy" (Ex 3,14). Tendríamos ahí una alta teología bíblica si la rutina de las fórmulas no nos hubiera convertido, o pervertido, en filósofos mas o menos cartesianos para quienes la intuición de la palabra de Dios se pierde en los meandros de la semántica y para quienes la palabra esencial resulta banal constatación fenomenológica.. La imagen del Reino de Dios corre riesgo, en efecto de girar en redondo entre el imperialismo de un Dios clericalizado, el juridicismo de las leyes y el moralismo de preceptos, mientras fue anunciado como una levadura dentro de la masa (Lc 13,21); como fuego purificador (1Cor 3,15); como un banquete al que están invitados con todo derecho los desheredados de la vida (Lc 14,13).

Estas tres imágenes nos ayudan a precisar la geografía, la historia y la espiritualidad donde se encuentra el Reino de Dios. Si está en el mundo, existe también por el mundo. La Iglesia debe anunciarlo pero sabe que las gentes deben ir "a su conquista" (Lc 16,16). No se impone con dominio eclesial, sino que se realiza por la adhesión a la justicia, a la paz y al amor. No monopoliza la masa sino que la hace fermentar. Ser la levadura de la masa quiere decir propiamente que la masa debe quedar como masa. Ser la sal de la tierra quiere decir precisamente que la tierra debe conservar su identidad. El Reino de Dios no sólo está hecho de levadura y de sal sino que es la masa fermentada, la tierra salada, el hombre deificado, el pecador congraciado y lo profano consagrado. Si se olvida una de las antinomias, se sale de la realidad bíblica y de hecho se hace imposible el Reino de Dios. Un pan de levadura es inconcebible y un vaso de sal es imposible de beber. De la misma manera el hombre pecador y el objeto profano que carecen del "vestido nupcial" (Mt 22,12), son como espinas en el corazón o pajas en los ojos de los habitantes del Reino y de Dios mismo.

Sin confusión y sin separación hay, de un lado, la diaconía del que ha entrado en el Reino de Dios, y, del otro, la violencia del que quiere dominarlo. El buen samaritano es el prototipo del primero. Nicodemo, la samaritana, la cananea y el centurión son los modelos evangélicos del que quiere buscarlo y llegar a él, incluso inconscientemente.

3.3 *Que tu Reino venga en y por nuestro tiempo* Se nos presenta san Pablo como un orador hábil que, habiendo encontrado un altar dedicado al "dios desconocido" (Hch 17,23), aprovecha la ocasión para un apostolado de "cristianización". Se esforzó no en convertirlos a un Dios "totalmente otro", sino en revelarles que el Dios desconocido no sólo era un Enmanuel, un Dios entre nosotros (Mt 1,23), sino un Dios que nos hace "raza de su raza" (Hch 17,28-29), tanto que toda "la creación espera con impaciencia la revelación de los hijos de Dios" (Rom 8,19). El mensaje cristiano no es algo que se sitúe fuera del mundo o del tiempo: simplemente es la verdad, la luz el pequeño grano de trigo que aquí da treinta veces más, allí sesenta, más allá cien. No es el treinta, sesenta, ciento por ciento sino el treinta, sesenta, ciento por uno (Mc 4,20). Don de Dios, el mundo está, en efecto, a la deriva del tiempo, y el Reino de Dios no se establece más que en el tiempo.

Como "buenos operarios" (Lc 10,2) se acepta, según el lenguaje de san Pedro, el sacerdocio, el profecismo y la realeza para preparar el advenimiento del día del Señor (1Pe 2,9) y para apremiar al mundo "a buscar este Reino de Dios". De acuerdo que el *Enmanuel*, el Dios que está con nosotros, es su Rey. Y como es cierto que las cosas del mundo no son bagatelas de sus salas, también lo es que los tiempos de su Reino no están totalmente actualizados. Es verdad que el Reino de Dios existe en el tiempo como una realiza "comenzada ya", pero "todavía no consumada".

Cuando el hombre religioso celebra los acontecimientos de Dios los hace presentes. No conmemora un pasado sino que lo introduce en su tiempo. El realismo religioso hace que los fieles se trasladen al Calvario en pensamiento, a condición de que no vuelvan atrás en el tiempo con retrospectiva mítica. Por el contrario les compromete actualizar hoy la palabra dicha entonces.

Hasta las leyendas expresan este realismo religioso en sus páginas. Los nueve hermanos que quisieron irse con sus hachas para apoderarse de la cruz del Calvario, encontraron a la Señora

que les dijo: "Suspended vuestra peregrinación e id a la casa de vuestro vecino, con vuestra fe, para curarle sus pústulas"[5]. KIERKEGAARD había comprendido bien este realismo cuando afamaba que el cristiano debe "ser contemporáneo de Jesús", no desplazándose él al tiempo pasado sino realizando dentro de sí la presencia de su Dios. Los tiempos religiosos no están definidos, en efecto, por un *in illo tempore,* sino por un antes que comenzó el tiempo de hoy, que lo realiza en "un eterno volver"[6].

El Reino de Dios de ninguna manera se sitúa en un famoso *in illo tempore.* Si fuera así, ni el papa ni el presbítero ni el laico podrían ser profeta, sacerdote y rey. Sólo serían sujetos, unos *subditi,* y toda su actividad presente consistiría en redactar actas notariales de una nobleza divina perdida o rescatada.

4 Los marianistas y los invitados del Reino

Parece un escándalo creer que los pecadores y las prostitutas ocuparán las primeras filas en el Reino de Dios (Mt 21,31). Sin embargo hay en ello una buena noticia. Todos están invitados a entrar en el Reino de Dios. No es una concesión de la misericordia de Dios a la debilidad humana sino un llamamiento del Padre celestial a herederos posiblemente distraídos. Una invitación del rey a personas demasiado bien acomodadas en su vida religiosa. Una apuesta de Dios con los profetas del mundo. Serán bienaventurados quienes escuchan esta llamada y se ponen en camino, y desdichados los que tengan otras cosas que hacer (Lc 14,18-20). Además los cojos de la vida, los ciegos a los signos de los tiempos, y los desdichados en su vida moral están también invitados y, con frecuencia son convidados del banquete real (Lc 14,21). ¿Habrá que reprochar a Jesús por haber declarado esto como palabra de Dios?

Estamos acostumbrados a definir léxicamente el Reino de Dios como la "Comunidad de fieles aquí abajo y en la eternidad". Esto es cierto. Pero no sólo los fieles son invitados. Ellos participan, con pleno derecho en el sacerdocio, en la realeza y en el profetismo de su rey pero, justamente, a causa de eso son los "servidores" de los invitados.

Y los invitados son numerosos.

a) Están los buenos y prudentes, que observan los mandamientos y los preceptos, que entrecruzan sus conversaciones

terrestres con la del cielo. Con respecto a estas personas, "una contribución importante que la comunidad marianista puede aportar a cualquier obra es la del testimonio de una vida humana y religiosa que fortalece ese espíritu comunitario, que lo penetra con el Evangelio y que promueve el respeto a las personas" (RV 5,5).

b) Están los militantes de la tierra, que consideran un deber y gozo ser servidores del Reino para proporcionar "alimentos terrenos"[7] a los hambrientos de las distintas liberaciones, reconciliaciones y promociones humanas. Con éstos, "todos nuestros esfuerzos apostólicos están encaminados a formar a las personas y a las comunidades en una fe que lleve a crear una sociedad justa y fraterna" (RV 5.16).

c) Están los incapaces e imposibilitados, los que carecen de oportunidades y de voz social. Para bien de éstos, "colaboramos con movimientos que trabajan por la justicia y la paz, y estamos dispuestos a responder a las necesidades humanas" (RV 5,19).

d) Están los de vida destrozada y víctimas del poder político. Pues bien, "la fe nos lleva, a nosotros y a los apóstoles que formamos, a compartir los esfuerzos de los pobres que luchan por su dignidad y libertad" (RV 5.20). Además, "sensibles al sufrimiento y a la miseria de los demás, cultivamos un amor especial a los pobres; con ellos compartimos nuestros recursos y aportamos los talentos personales para trabajar unidos a ellos. Nos comprometemos así a colaborar en la construcción de una sociedad justa y fraterna" (RV 27).

La filosofía del Reino de Dios, su espiritualidad, no tiene como primer principio el proselitismo, sino la presencia invitadora del amor de Dios que convoca. El escritor ruso LOKOV traducía perfectamente esta idea en su relato *En la extremidad del mundo*: un administrador había venido a visitar al misionero Kiriak y quedó extrañado de que este sacerdote no bautizara inmediatamente a las personas a las que Cristo había sido anunciado. Kiriak le dijo: Conviene que estas personas lleguen solas a tocar la túnica de Cristo y que reconozcan su inmenso amor cuando oigan preguntar: "¿Quién me ha tocado?" El Señor les atraerá[8].

Es menos espectacular y no entra en las grandes estadísticas pero este método misionero pone en contacto directo a las personas con Dios, y el Reino nace espontáneamente de la cotidianidad de

su fe de su hambre de justicia y de paz, de oración y de promoción humana.

5 El Reino de Dios y su Reina

En una hermosa expresión, san Cirilo de Alejandría definió el Reino de Dios como el lugar en donde están reunidas "las gavillas de trigo segado"[9]. No habla solamente de un lugar escatológico, sino, ante todo, del mundo, donde convergen el trabajo del hombre y la gracia de Dios. Es que, como decía otro padre de la Iglesia, antes de que la tierra suba hasta el cielo de Dios, la Iglesia debe, desde aquí abajo, "manifestar la unidad de la Trinidad santa"[10].

Para la doctrina y la tradición cristiana no hay duda de que María fue la primera en manifestar la unidad de la Trinidad en la tierra y en inaugurar el nuevo testamento del Reino de Dios. Icono de la deidad, María realiza en sí misma, por gracia y analogía, la unidad divino-humana de su Hijo. En adelante, la divinidad no es sólo divinidad, ni la humanidad sólo humanidad. En María, la antigua separación entre el Reino de Dios o de los cielos y el de la tierra pertenece al pasado, como viejo testamento de la historia religiosa. El Reino de Dios está ya en el hombre, en esta mujer que da al traste con el bipolarismo y realiza la unidad trinitaria en su persona. Esta novedad es magnífica y gozosa. Se pueden aplicar a María las palabras de San Pablo: todo esto no es más que "la sombra de lo que debía venir; la realidad es la de Cristo" (Col 2,17).

María es el prototipo de la nueva creación de Dios. Es la Madre de quien surgió la nueva generación de los santos del Dios viviente. Es la reina del *fíat*, a quien obedece la Santísima Trinidad totalmente indivisible, de un Dios Padre, de un Dios Salvador, de un Dios Esposo. El reino monoteísta de Moisés ha pasado su legislación ha pasado, su dominio ha pasado.

Con y en María, el cosmos y la divinidad parecen dilatarse. Junto al *fíat* creador de Dios Padre, aparece el *fíat* de la *Theotokos*. Al lado de la acción salvadora del Hijo, obra el fíat maternal. Junto al amor del Espíritu Santo, existe el *fíat* nupcial de la humanidad. En todas estas operaciones, María ocupa el primer lugar. Madre de Dios y de los hombres, mediadora entre la divinidad y la humanidad, María es también la *Domina*, que puede ordenarnos: "Haced lo que El os diga" (Jn 2,5), remitiéndonos a Jesús. Las letanías lauretanas

la proclaman *Reina* de los cielos, de la tierra, de los apóstoles de los cristianos y de los ángeles. ¿Se trata de imágenes piadosas o de realidades teologales?

En el Evangelio, la mítica *Magna mater deorum* ha llegado a ser la mística esposa de un Señor que establece un nuevo reino. La base constitutiva de este Reino reposa en la gracia de Dios y en la santidad de María más que en la gracia de Dios y en el pecado de los hombres. Además, María nos enseña que si Dios puede tomar sobre sí todas las iniquidades de los hombres, no puede responder en lugar del hombre ni usurparle su *fíat*. Una vez que María pronunció su *fíat*, Dios "vino a su casa" (Jn 1,11), el Espíritu descendió sobre Ella y el poder del Altísimo "la cubrió con su sombra" (Lc 1,35).

María, habiéndose atrevido a todo esto, habiendo llegado a ser "más dilatada que los cielos" y "santuario de la tierra"[11], realiza totalmente el designio divino e inaugura la nueva creación, el nuevo Reino de Dios. Las generaciones que debían llamarla "bienaventurada" se han ingeniado para encontrar el término más apropiado a cada una de las operaciones de María: Madre, Virgen, Esposa, Mediadora, Servidora y -¿por qué no?- Reina.

La humildad de la esclava del Señor realza la dignidad del pueblo cristiano, y a causa de todo lo que ella ha recibido y hecho, "nos gozamos en gastar en su servicio una vida y unas fuerzas que le son debidas, entregándonos a la construcción de la ciudad de Dios aquí abajo. Tenemos la esperanza de reunirnos un día con los hermanos que nos han precedido en la fe. Rezamos por ellos en el momento de su nacimiento al Reino de los cielos, y siempre les recordamos con amor y agradecimiento" (RV 91).

¡Es la Iglesia que reza por la Iglesia! ¡Es el reino de la tierra que ora por y con el Reino de los cielos! Es, en fin, un solo Reino que no tiene solución de continuidad y que tiene a Dios por Rey y a María por Reina, a los cristianos como servidores de todos los invitados. Nadie está excluido. Los marianistas "anunciando la redención de todos en Cristo y la transformación del mundo en su Reino" (RV 64), "acogemos a María como don precioso de Dios. (...) Por nuestra alianza con María nos proponemos asistirla en su misión de formar en la fe a una multitud de hermanos para su Hijo primogénito" (RV 6).

La Reina de los militantes llega a ser, de este modo la Reina de todos los invitados al Reino de Dios.

Ambrogio Albano SM

Traducción del francés

José Pérez Martín SM

Florencio Murua SM

Reino de Dios (- Castidad, Diaconía, Espíritu de familia, Jesucristo, María, Pobreza, Salvación, Testimonio)

---

[1] Paul CLAUDEL, *Le soulier de satin,* escena primera.

[2] Martin BUBER, Obras *III,* pág 348.

[3] SAN AGUSTÍN, *Serm 56*, c n 6, en PL 38,397.

[4] G. J. CHAMINADE, *Notes d'instruction,* vol 10, n 211.

[5] MIRCEA E., *Trattato di storia delle religioni*, 1984, pág 405.

[6] Eliade MIRCEA, *II Mito dell'eterno ritorno,* Rusconi, pág 166.

[7] André GIDE, *Les nourrdures terrestres.*

[8] Citado en EUDORIMOV, *Ortodossia*, pág 241.

[9] SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaphira,* 69,624.

[10] SAN MÁXIMO, *Amb*, PG 91,1196b, citado en EVDOKIMOV, *Ortodossia*, pág 479.

[11] SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Homilía V,* PG77,996.

Resurrección

Al Auferstehung • *Fr* Résurrection • *Ing* Resurrection • *It* Risurrezione •*Jap* Fukkatsu

1 La espiritualidad de Resurrección en el padre Chaminade

¿Cómo descubrir la doctrina del padre Chaminade sobre la Resurrección con un planteamiento marianista actual? La clave para responder a esta pregunta la encontraremos en sus meditaciones sobre el *Credo*. El asunto o incluso la palabra *resurrección* aparecen muy poco en sus escritos. Sólo en contraste con el transfondo general de redención, vida eterna y el concepto paulino del nuevo Adán, encontraremos material para comprender el término *resurrección* en el patrimonio espiritual de padre Chaminade. Quizá una frase de las *Constituciones* de 1839 y 1891 nos dará alguna pista para situar el tema de la resurrección: "La más fiel imitación de Jesucristo, Hijo de Dios hecho hijo de María, para la salvación de los hombres". La fe en la vida eterna fundada en la redención de Jesucristo, que actúa en el interior de la historia de la salvación es un efecto de su resurrección. Ésta parece ser la pista que nos llevará al verdadero sentido que daba el padre Chaminade a la resurrección en la dimensión práctica de su espiritualidad.

1) Hoy diríamos que la doctrina del padre Chaminade sobre la Resurrección se debe encuadrar en el contexto de los misterios pascuales de Jesucristo es decir en su vida entera, en su Pasión, Muerte, Resurrección y Ascensión a su gloria a la derecha del Padre. Este cristocentrismo, heredado de la Escuela francesa de espiritualidad y en último término de las cartas de San Pablo, nos capacitará para descubrir la doctrina de la Resurrección en los escritos del padre Chaminade.

En el tomo III de los *Escritos de Dirección*, en el quinto principio de Dirección, n 412, encontramos la referencia más explícita a la Resurrección pero en realidad lo que hace es citar a J. Olier (*Oeuvres complètes de M. Olier*, ed Migne, París 1856, cols 91-93): "Nuestro Señor estaba oculto en Dios por su santa Resurrección, de tal suerte que su vida, es decir la vida de su

carne, su vida humana su vida de debilidad estaba abismada en Dios: porque estando consumada en Dios como la leña en el fuego, no aparecía en él más que Dios, en quien él estaba perdido, sepultado y abismado completamente. Así debe suceder con la vida oculta de los cristianos, etc. *Ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus* (Rom 6,4).

Como Jesucristo por su Resurrección ha entrado en la vida de Dios, de modo que ya no vivía la vida de la carne y que el alma no animaba ya su cuerpo con la vida grosera con que la animaba antes; es decir para servir a sus necesidades y a la manera de la vida del mundo sino que esta alma enteramente divinizada estaba sepultada, perdida y absorta en Dios y cuanto la carne tenía de terrestre y grosero, estaba también consumado por la gloria: del mismo modo la vida cristiana produce interiormente un arrobamiento de toda nuestra alma en Dios de suerte que ya no piense sino en amarle, acordarse de él y servirle con todas sus fuerzas, enderezando a Dios y a su servicio toda su vida y toda su virtud".

2) ¿Cómo llega un marianista a la conformidad con Jesucristo en sus sagrados misterios? Por medio de la dirección espiritual por medio de la meditación sobre el *Credo* y por medio de la práctica de las virtudes. Y no se olvide que uno de esos misterios es la Resurrección. El padre Chaminade da este consejo a los directores espirituales: "*Aviso a los Directores*. Esta obra divina se hace por grados como todas las obras de la naturaleza. Poco a poco y en el orden de los misterios. La vida cristiana tiene dos partes: muerte y vida. La primera sirve de base a la segunda. Jesucristo nos comunica su vida divina en proporción a nuestra muerte. El director tiene que tener paciencia para aguardar la consumación de la obra; el discípulo necesita valor para la mortificación de su naturaleza, siguiendo las inspiraciones del Espíritu de Jesucristo, que opera en él" (ED, t III, n 436).

El padre Vincent VASEY indica lo que es específico en la espiritualidad del padre Chaminade: la unión con María en todos estos misterios de conformidad con Jesucristo. Pienso que es importante darse cuenta de que el tema de la Resurrección no se debe excluir de esta unión con María. *Vasey* lo dice sucintamente: "Se puede decir que (Chaminade) tomó la expresión *revestido de Jesucristo,* que acompaña a menudo la idea de conformidad con

Cristo, de M. Olier, pero cada vez que el padre Chaminade usa esta expresión, añade una precisión. Lo que añade está contenido en la frase final del artículo 6 (Const 1891) "hecho hijo de María, para la salvación de los hombres" (*The Vasey Collection* I, Monograph series, doc 28, May 1982, Marianist Resources Commission, pág 49).

3) El padre Chaminade considera el papel de María esencial para la Compañía de María y en particular en la obra de hacer conformes a cada uno de sus miembros con Jesucristo y con todos sus misterios. El Fundador insiste en la tendencia a la perfección por medio de la imitación de Jesucristo bajo los auspicios de María.

En el tomo III de los *Escritos de Dirección*, se resume este pensamiento en el n 317: "*Medio seguro*: María es realmente Madre de los cristianos, la Madre de los predestinados la Madre de los discípulos de Jesucristo. Como Jesús ha sido concebido en el seno virginal de María, según la naturaleza, por operación del Espíritu Santo, igualmente todos los elegidos son concebidos según el Espíritu por la fe y el bautismo, en las entrañas de la tierna caridad de María. Todo lo que lleva María en su seno no puede ser más que Jesucristo mismo o no puede vivir más que de la vida misma de Jesucristo. Los cristianos son los miembros del cuerpo místico de Jesucristo y no forman más que un solo Jesucristo, de modo que se puede decir de cada cristiano: *Natus ex Maria Virgine.* Ahora bien, qué poderoso medio de llegar a la semejanza de Cristo es tener por Madre a la Madre misma de Jesucristo".

Y en el n 321: "*Bajo los auspicios de María:* María no hará uso de su solicitud maternal más que para formarnos sobre el medio de su divino Hijo: nuestra sumisión a esta divina Madre debe parecerse a la que tuvo siempre Jesucristo para con ella".

4) La espiritualidad de Chaminade es una espiritualidad de encarnación y una espiritualidad mariana. ¿Cómo podremos entonces centrarla en el misterio de la Resurrección? Valiéndonos de su propio esfuerzo por centrarse en el *Credo* o Símbolo (síntesis y signo) de nuestra fe. Las palabras del *Credo* nos sirven para ponernos en contacto con la Trinidad con la Creación y naturalmente con la Muerte y la Resurrección de Jesús. El padre VASEY vio el valor del *Credo* para la formación de los novicios y, en realidad, de todos los religiosos. Dice: "Nunca pensó el Fundador que debíamos repetir de una manera mecánica los

artículos del Credo. Lo que pensó es que debíamos llegar hasta las Personas divinas: por Cristo, llegar hasta el Padre y vivir en el Espíritu. Tenemos que formar la Iglesia en Cristo; por él tenemos que contemplar nuestra propia Resurrección y Vida eterna. Lejos de ser algo muerto, el *Credo* es un manantial de vida" (*Vasey Collection* I, pág 56).

En su primera carta a un Maestro de novicios, Chaminade habla de la frase: "Creo en la vida eterna". Aunque éste sea el aspecto subjetivo de nuestra Redención, forma parte también de la fe en la Resurrección, hoy como ayer.

5) Puede ponerse de manifiesto otro aspecto de la fe de nuestro Fundador en la Resurrección, considerando su empleo constante de la imagen paulina "despojarse del hombre viejo y revestirse del hombre nuevo-Cristo". Esta espiritualidad bíblica es una espiritualidad de resurrección. Sin la actitud de despojarse del hombre viejo no se puede pensar en vivir una fe pascual. Es verdad que esta expresión se comprende fácilmente en un sentido bautismal o en relación con la práctica de las virtudes. Pero también es un aspecto del misterio pascual de Cristo. La Resurrección es por tanto fundamental en el cristocentrismo de la Escuela francesa. Será tarea del lector poner de relieve el amplio contexto de los misterios pascuales que no está tan subrayado en los escritores franceses. El padre VASEY vio este contexto más amplio: "El *Credo* es un excelente instrumento pedagógico, pero es del mismo modo un medio maravilloso de progreso espiritual y de oración. Antes del Fundador muchos emplearon el Credo como un medio de instrucción pero pocos construyeron un método de oración con él. Ciertamente algunos santos, por ejemplo Pedro mártir, O.P., tuvieron una gran devoción al *Credo.* San Vicente de Paúl, durante sus largas crisis llevaba el *Credo* en su corazón. El padre Chaminade hizo del Credo un método de oración y de vida espiritual" (*Vasey Collection* I, pág 60).

Este enfoque paulino de la Resurrección es característico del padre Chaminade, precisamente a causa del misterio de nuestra glorificación con Cristo, fundada en nuestra conformidad con Él. La expresión "conformidad con Cristo" está fuertemente atestiguada en la *Constituciones* de 1839 (arts 4, 9, 34, 308). El texto de Romanos 8,29-30 es el centro de toda teología pascual: "A los que había escogido Dios los predestinó a ser imagen de su Hijo para que Él fuera el Primogénito de muchos hermanos. A los que

predestinó, los llamó a los que llamó los justificó a los que justificó, los glorificó".

El padre Vasey, en su magistral estudio resume la espiritualidad pascual del Fundador, situándonos al mismo tiempo en los textos clave de san Pablo: "Desde que encuentra su ventaja en la vida de Cristo, vive crucificado con Cristo por la fe (Gál 2, 19). No sólo quien se benefició de la acción salvadora de Cristo, sino también la Iglesia (Ef 5, 25). Con toda verdad el cristiano sufre con Cristo, porque Cristo permite que sufra con Él (Rom 8,17; 1Cor 12,16), que sea crucificado con Él (Rom 6,6; Col 2,20), y que sea sepultado con Él (Rom 6,4; Col 2,12); para resucitar con Él (Ef 6; Col 2,12; 3,1), ser vivificado con Él (Ef 2,5; Col 2,13), ser conforme a Él (F1 3,10; Rom 8,29; Fil 3,21), compartir su gloria (Rom 8,17), reinar con Él (Ef 2,6; 2Tim 2,12) y ser coherederos con Él (Rom 8, 17; Ef 3,6).

6) El padre Chaminade hace así suya la doctrina de San Pablo. En un notable párrafo de las obras inéditas del Fundador encontramos una síntesis clara que nos sirve a modo de conclusión para este primer apartado sobre la Resurrección y el Misterio pascual de Jesús:

"En una palabra, el padre Chaminade hace suya la doctrina de San Pablo: Todo el cristianismo y toda su perfección no consiste sino en esta muerte y en esta vida; es la doctrina de san Pablo: *Existimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Jesu"* (Rom 6,11; Dir II, 52, 106). En otro lugar, hace notar que Pablo habla aquí de la muerte al hombre viejo y de la vida oculta en Dios con Jesucristo, los dos grandes fundamentos de la doctrina de san Pablo. ¿Dónde descubrió el gran Apóstol su doctrina? En la consideración de los misterios del Hombre-Dios y de modo especial meditando en su muerte y resurrección (Obras inéditas, pág 16). No hable tanto, hijo mío, de esta muerte mística al mundo y a sí mismo que no deje ver la vida preciosa en Jesucristo que debe seguirla. No morimos sino para vivir. Todo el cristianismo y toda su perfección no consisten sino en esta muerte y en esta vida; es la doctrina de San Pablo: *Existimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Jesu* (Rom 6,11; *Lettres* III, pág 394; ED II, 52, que repite los arts 319 y 320 de las Constituciones de 1839).

2 La Regla de Vida marianista y la Resurrección

No se encuentra la palabra "resurrección" en nuestra *Regla de Vida*. Al igual que en los escritos del Fundador la Resurrección está incluida en el misterio global de Cristo, es decir en su Vida Muerte y Resurrección. Pero toda nuestra Regla de Vida está impregnada de una teología del acontecimiento pascual.

El artículo 2 contiene la primera referencia importante al acontecimiento pascual. Es la expresión teológica actual de los artículos 5 y 6 de las *Constituciones* de 1839 y de 1891 y refleja la espiritualidad del padre Chaminade: los marianistas siguen de una manera especial a Jesucristo, haciéndose hijos de María, para una misión apostólica que es la misma de Jesús. Transformarse a semejanza de Cristo y trabajar por el Reino es característico de una teología de Resurrección.

El acontecimiento pascual está íntimamente relacionado con nuestro bautismo en Cristo Jesús y con nuestra vida de consagración religiosa por los votos, que es considerada como una consagración bautismal.

El artículo 7 nos muestra el papel importante que tiene María en la Historia de la Salvación. Ella, primera de todos, ha experimentado la glorificación de su hijo, por ser "la primera liberada del mal y de la muerte". El artículo 11 refleja la espiritualidad del padre Chaminade: los marianistas vivimos en el mundo, pero no somos del mundo. Para poder experimentar la liberación que nos aporta la fe en la Resurrección de Cristo la vigilancia y la audacia apostólica son igualmente necesarias.

Especial atención merecen los artículos 16 y 17: el seguimiento de Cristo mediante una vida consagrada por los votos nos lleva directamente a tomar parte en el Sacrificio redentor de nuestro Señor y a una participación en su Misterio pascual. "Por nuestra profesión religiosa seguimos a Jesús, que nos llama personal y comunitariamente a vivir las bienaventuranzas y a tomar parte en su *sacrificio redentor*. Por el don de nosotros mismos a Dios, participamos en el *misterio pascual* del Señor y damos testimonio de nuestra esperanza" (RV art 17).

La comunidad marianista se contempla a la luz de una imagen post-pascual: somos los discípulos de Jesús. Unidos a María y llenos del Espíritu Santo (RV art 34; cf Hch 1,14).

Los misterios de Cristo, vividos y celebrados por medio de la oración y de la liturgia llevan a los marianistas a la santidad. En realidad, el artículo 50 es una expresión perfecta de una teología y de una espiritualidad de resurrección: "La celebración de la Eucaristía renueva nuestra participación en el misterio pascual y es el centro de nuestra vida diaria. En cada Eucaristía damos gracias al Padre en unión con Cristo; al compartir el pan de vida y la copa de salvación formamos un solo cuerpo. Así, todo en nuestra vida, trabajo y reposo, pruebas y alegrías se convierte en sacrificio espiritual agradable a Dios" (RVart 50).

Los sacramentos de la Reconciliación y de la Unción de los enfermos nos llevan a participar en el misterio del perdón misericordioso de Cristo y a comprender mejor el sufrimiento.

Una y otra vez, la *Regla de Vida* nos recuerda que María es la persona que mejor puede alimentarnos, formarnos y llevarnos a la conformidad con su Hijo. Su papel propio en el misterio de la Resurrección se describe en el artículo 57: María se mantuvo siempre a la escucha de Dios meditando en su corazón las palabras y los hechos del Señor. En unión con Ella contemplamos los misterios de Cristo, que nace muere y resucita para la salvación del mundo y la gloria del Padre. Renovamos nuestra consagración a Ella todos los días la honramos con actos de piedad filial y celebramos con alegría sus fiestas (RV art 57).

El artículo 62 es un resumen de lo que nos ocurre cuando nos vamos compenetrando con el Misterio pascual de Jesús: "A medida que nuestra vida se vaya centrando en Dios, nos iremos compenetrando más con el misterio pascual. En el evangelio Jesús nos dice: El que quiera venirse conmigo que se niegue a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga. El amor a Cristo nos lleva a ir superando los obstáculos en nuestro caminar hacia Él y a entregarnos con paz interior a un esfuerzo de penitencia y ascesis. Participamos así en sus misterios de dolor y de gloria".

Los trabajos apostólicos de los marianistas están también vivificados por el acontecimiento pascual (art 64), de tal modo que podemos decir que las comunidades marianistas son como el "hombre que no muere" y gozan, en cierto sentido, de la vida de la Resurrección (art 63).

La fórmula de la profesión de los votos es también una expresión de teología pascual, en la cual "seguimos más de cerca a Cristo en su misión salvadora".

La fuerza y la luz de la Resurrección de Cristo nos anima a rezar por los cohermanos que nos precedieron en el servicio de María (art 91). Los marianistas que se sienten debilitados o enfermos pueden dar también un testimonio de resurrección (art 3.6).

En resumen, la *Regla de Vida* expresa con fidelidad la espiritualidad de nuestro Fundador. La única novedad la constituyen el enfoque bíblico más acentuado y la adaptación de la herencia espiritual del Fundador a los signos de los tiempos. El acontecimiento pascual (Vida de Cristo, Pasión, Muerte y Resurrección) es el *leit-motif* y el fundamento que enriquecen la teología y la espiritualidad de encarnación, tan queridas por nuestro Fundador. La *Regla de Vida* ha continuado y dado nueva vida al deseo del padre Chaminade: que la Compañía de María, las Hijas de María y la Familia Marianista sean de hecho un "pueblo de santos".

3 El Vaticano II y la espiritualidad de resurrección

Nuestra *Regla de Vida* es una expresión de nuestro carisma, a la luz del Vaticano II, que ha inspirado la revisión de nuestra vida religiosa. Una gran parte de la espiritualidad y de la teología que ahora abrazamos es resultado directo de la renovación en la Iglesia católica universal.

Uno de los primeros efectos del Vaticano II ha sido la renovación litúrgica por medio de la cual nos sumergimos plenamente en una espiritualidad de resurrección. En uno de los documentos más usados y más populares, en el de la Sagrada Liturgia, se nos recuerda que en el día del Señor la Iglesia "conmemora su Resurrección y que una vez al año la celebra también, junto con su santa Pasión en la máxima solemnidad de la pascua" (SC n 102).

En el párrafo siguiente se nos evoca la presencia de María en la sagrada Liturgia. "En la celebración de este círculo anual de los misterios de Cristo, la Santa Iglesia venera con amor especial a la bienaventurada Madre de Dios, la Virgen María, unida con lazo indisoluble a la obra salvífica de su Hijo en ella la Iglesia admira y ensalza el fruto más espléndido de la redención y la contempla gozosamente como una purísima imagen de lo que ella misma toda entera, ansía y espera ser" (SC n 103).

La misma fe y espiritualidad pascuales penetran el ciclo de los santos. "Al celebrar el tránsito de los santos de este mundo al cielo, la Iglesia proclama el *misterio pascual* cumplido en ellos que sufrieron y fueron glorificados con Cristo, propone a los fieles sus ejemplos, los cuales atraen a todos por Cristo al Padre y por los méritos de los mismos implora los beneficios divinos" (SC n 104).

En realidad, todo el capítulo V, titulado *El año litúrgico*, pone ante todo de manifiesto que la Resurrección es el centro de la celebración litúrgica de la Eucaristía. Sentimos que nuestra propia espiritualidad marianista resuena en la celebración que hace la Iglesia universal de los misterios de Cristo.

En la igualmente famosa e importante *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, se considera la santificación de toda actividad humana como un cumplimiento del Misterio pascual de Jesucristo. Toda esperanza de futuro de paz y de justicia social de una igualdad entre todos los pueblos nace de la transformación que realiza en este mundo el amor de Cristo resucitado. Los párrafos 38 y 39 nos dan esta esperanza: además de nuestra resurrección corporal, también esta nuestra tierra permanecerá y será transformada en el reino de la verdad y de la vida en el reino de la santidad y de la gracia, en el reino de la justicia del amor y de la paz.

En resumen, estamos asistiendo a una comprensión progresiva y dinámica del sentido de la Resurrección de Cristo no solamente en nuestro Fundador y en nuestra *Regla de Vida* sino también en la Iglesia universal. Este dinamismo integrador de la Resurrección de Cristo es la causa y la fuerza que transforma a hombres y mujeres en el Reino de Dios. Con palabras del Concilio: "En la tierra este reino está ya presente de una manera misteriosa, pero se completará con la llegada del Señor" (GS n 39).

4 El Nuevo Testamento y la Resurrección

1) Los estudios escriturísticos modernos sobre la Resurrección son algo diferentes de lo que hemos dicho hasta ahora. En vez de centrarse en san Pablo o en la Historia de la Salvación, los exegetas de hoy tratan directamente de las narraciones de los cuatro Evangelios o de las referencias paulinas a las apariciones de Cristo resucitado en 1Cor 15,3-8.

¿Qué subraya un exegeta católico al comentar estas narraciones? Desde un punto de vista exegético, lo importante es el contexto de los relatos, sus semejanzas y sus diferencias y el claro testimonio de una resurrección corporal. El hecho de que una resurrección corporal concuerde o no con una mentalidad moderna importa poco. En la época y en la cultura del siglo primero la afirmación de Jesús, "Yo soy la Resurrección y la Vida", cobra sentido en los textos si él sigue teniendo el mismo cuerpo que tenía antes de la Resurrección. La única diferencia es que ese cuerpo está ahora le glorificado y transformado y ya no puede morir.

Los escritores y los testigos de las a apariciones no podrían explicar la Resurrección más que hablando de una n resurrección corporal. La antropología semítica no conocía el dualismo a alma cuerpo. Jesús, como hombre, era un cuerpo viviente (cf Lc 24, 41-43; Hch 10, 11; Jn 20, 27).

En nuestra actual comprensión católica de la Resurrección, el cuerpo de Jesús se encuentra transformado y, al mismo tiempo mantiene una continuidad con el cuerpo que fue enterrado en el sepulcro. En otras palabras el cuerpo de Jesús resucitado no es un caso de reanimación sino de transformación (1Cor 15, 12, 35, 37, 42 ss).

2) Hoy muchas afirmaciones sobre la Resurrección tienden a crear un cierto aire de escepticismo y a reducir la Resurrección de Cristo a una mera experiencia espiritual o a un mito religioso motivador. Una observación de un exegeta católico nos ayudará a disipar este ambiente. El padre Raymond Brown dice, en efecto: Es preocupante escuchar a un católico este comentario superficial: "A mi fe en la Resurrección no le causaría ningún trastorno el que se hubiera encontrado el cuerpo de Cristo en Palestina". La cuestión no es ésa; la cuestión es más bien esta otra: "tal descubrimiento habría quebrantado la fe de los Once".

Todos los relatos escritos sobre Jesucristo en los siglos primero, segundo y tercero atestiguan que nunca creyente alguno hizo un descubrimiento semejante. En ningún lugar del Nuevo Testamento se insinúa tal posibilidad más que en la mente y en el corazón de los no creyentes (cf Mt 27,62-66).

3) Hoy muchas personas, incluso creyentes tratan cuestiones de historicidad en base a un principio no escrito, según el cual todo lo que ocurrió en la época bíblica tiene que estar de acuerdo con las leyes de la naturaleza y de la ciencia que ahora conocemos (BROWN, *Commonwealth*, 24 nov 1967, pág 232).

Un factor importante en los relatos de la Resurrección es el testimonio apostólico y pastoral (incluido el de las mujeres y especialmente el de María Magdalena) sobre el hecho de la Resurrección. Es un testimonio vivo que da credibilidad a la resurrección corporal de Jesús. No enfocan lo que ha sucedido como un argumento polémico, apologético o fundamental lo que atestiguan es su propia experiencia de una fe viva en contacto con el Señor vivo (1Jn 1,1-4).

4) San Pablo insiste: "Si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación carece de sentido y vuestra fe lo mismo" (1Cor 15,14). F. X. DURWELL y D. M. STANLEY han investigado la aportación teológica de la Resurrección y han restablecido la insistencia del Nuevo Testamento en su valor salvífico. Jesús ha resucitado de entre los muertos *para nuestra justificación*, dice san Pablo (Rom 4,25; cf BROWN, *Commonwealth,* 24 nov 1967, pág 233). Tal enfoque es evidentemente similar al que hemos visto en el padre Chaminade, en el Vaticano II y en la *Regla de Vida*.

Otro aspecto que ponen de relieve los exegetas es que hay un sepulcro vacío y un *cuerpo* desaparecido. En ningún lector serio, y con mayor razón en ningún erudito serio, causan mella las teorías que alegan algunos autores sobre la existencia de un "complot" o sobre unas estratagemas que pudieran ser fruto de la autosugestión de los apóstoles. El hecho del "sepulcro vacío" ha sido la piedra angular de muchas argumentaciones apologéticas sobre la Resurrección. No creemos en un sepulcro vacío; creemos en Cristo vivo. La fe en un sepulcro vacío es una fe vacía, se apresuró a decir Rudolf BULTMANN. Wolfhart PANNENBERG resume la cuestión en *1985 Dialog*: "Solamente tenemos que intentar imaginar cómo hubieran podido sostener los discípulos de

Jesús la Resurrección si se hubieran visto constantemente refutados por la evidencia de un sepulcro con el cadáver de Jesús".

5) Y, sin embargo debemos reconocer que con la crítica bíblica moderna nos damos cuenta en primer lugar de que hay desacuerdos en los relatos del Nuevo Testamento sobre la Resurrección; en segundo lugar de que el relato del sepulcro vacío es un elemento tardío de las narraciones y finalmente de que tiene su importancia un análisis de la psicología de los que sostienen haber visto a Jesús.

Los relatos que tenemos en los evangelios son seis (Mt 28; Mc 16,1-8; Lc 24; Jn 20; Jn 21; y Mc 16,9-20).

Se los puede aun dividir en relatos de Jerusalén (Lc 24 50-51; y Mc 16,19) y relatos de Galilea (los demás) que no hablan de las apariciones anteriores a los Once en Jerusalén. Habría que dar prioridad cronológica a los relatos de Galilea, ya que en los relatos de Lucas y Juan influyen mucho sus preocupaciones de orden teológico. Haríamos bien en tomar seriamente en consideración la observación del obispo Descamps: "En lo que concierne a la sustancia y a la intención del texto, los seis relatos están narrando la misma experiencia" (*Biblica*, 1959).

5 Conclusión

La Muerte y la Resurrección de Jesús son el corazón del cristianismo y de la vida religiosa. En cuanto se considera nuestra vida en la perspectiva del misterio pascual los votos y nuestra consagración religiosa adquieren un carácter positivo de elevación y se encuentran sumergidos en la vida de Cristo con una fuerte motivación dinámica. La *Regla de Vida* nos hace entrar en el Misterio pascual y nos relaciona con la persona misma de Cristo y no con una serie de obligaciones y restricciones. "Compartir así el misterio de Cristo exige que el religioso progrese en la abnegación de sí mismo; abraza la cruz, porque en el Misterio de la Cruz se despliega todo el poder de la Resurrección" (P. J. HOFFER, *Circular n 38*, 21 nov 1967, pág 1006). Por medio de la Resurrección se nos llama a participar de una manera íntima y consciente en el misterio pascual de Jesús y así a seguirle adondequiera que vaya. Somos miembros de una Iglesia peregrina que, en su caminar celebra diariamente la Pascua de Cristo: "Antes de la fiesta de la

Pascua sabiendo Jesús que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo los amó hasta el fin" (Jn 13,1).

La celebración diaria del Misterio pascual da vida y fuerza a nuestros más profundos valores y convicciones religiosas. Cristo es la fuente del dinamismo que recorre nuestras comunidades y nuestras vidas apostólicas; nuestras aspiraciones y nuestra misión se hacen posibles porque nos reúne la fuerza del amor de Cristo: nuestra motivación es su persona.

María es la mujer íntimamente asociada al misterio de la Muerte y de la Resurrección. Es el prototipo de la Iglesia que participa en el Misterio pascual por la fe, la esperanza y el amor.

Hay todo un ascetismo que mana de los votos y de nuestra vida de comunidad. Para comprenderlo y vivirlo encontramos la motivación en el Misterio pascual y especialmente en la Resurrección. Sólo una comprensión positiva de la abnegación de sí mismo puede convertirla en auténtico motivo para cada uno de nosotros. La abnegación por la abnegación no tiene sentido y es enfermiza. Somos hombres con talentos que compartir con energías para llevar a cabo nuestra obra y con una intensa vida de comunidad: no podemos ser mezquinos ni estrechos. Somos también algo muy distinto a una amable reunión de solterones. Sabemos que en el Misterio de la Cruz germina el despliegue de todo el poder de la Resurrección; por ello no dudamos en cargar con la cruz con una caridad más fuerte que la muerte (cf P. J. HOFFER, *Circular n 38*, 21 nov 1967, pág 80).

La Resurrección es para cada uno un desafío. Pero la motivación de ese desafío está fuertemente unida a la caridad o amor para con nuestros cohermanos y al verdadero amor de sí mismo: sólo así podemos vislumbrar lo que es el amor de Dios. Hojeando las Escrituras creo haber encontrado el pensamiento que mejor expresa lo que son realmente la Muerte y la Resurrección. En un pasaje que por su franqueza y transparencia da ánimo para asumirlas, personal y colectivamente. Me refiero al texto de Jn 3, 14-16: "Nosotros hemos pasado de la muerte a la vida: lo sabemos porque amamos a los hermanos. El que no ama permanece en la muerte... En eso hemos conocido el amor: en que Él dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar nuestras vidas por

los hermanos. No amemos con palabras y solamente de boca sino con obras y de verdad".

El desánimo el egoísmo y el aburrimiento pueden ser signo de nuestra incomprensión del Misterio pascual ya sea personalmente, ya sea en nuestro vivir comunitario. El desafío es elevado y grande; sólo con grandeza de ánimo y con generosa donación de sí mismo se puede penetrar en su sentido. Pocos lo aceptan en realidad; hace falta tener esperanza, generosidad y paz.

La gloria y el gozo de la Resurrección en Cristo son la plenitud del acontecimiento pascual en nuestra vida comunitaria y en nuestra realización personal. Ya aquí en la tierra se inicia a vivir este misterio, pero solamente se consuma en la vida futura.

Bertrand Buby SM

Traducción del inglés

Eduardo Benlloch SM

Resurrección (- Acción apostólica, Chaminade, Dirección, Eucaristía, Jesucristo, Liturgia, María, Meditación, Oración, Regla de Vida)

Sacramentos

Al Sakramente • *Fr* Sacraments • *Ing* Sacrements • *It* Sacramenti • *Jap* Hiseki

1 Introducción

"No es el conocimiento el que ilumina el misterio; es el misterio el que ilumina el conocimiento", dice Paul Evdoldmov[1], que recoge así la tradición patrística y que permite unir el *credo ut intelligam* de san Agustín con la afirmación que Nicolás Cabasilas pone en la introducción de su reflexión sobre los sacramentos: "He aquí el camino que el Señor ha trazado para nosotros, he aquí la puerta que él ha abierto...; él vuelve a los hombres a través de esta puerta y por este camino"[2].

Signos visibles y tangibles de la gracia, del *mysterium* cristiano, los sacramentos han ocupado el lugar de los milagros evangélicos[3] y aseguran una presencia permanente de lo divino sobre todas las formas de la vida humana. El septenario sacramental no agota a decir verdad las posibilidades del Espíritu que sopla donde y cuando quiere pero garantiza y certifica los momentos eclesiales, y por ello universales de su acción en la vida de los hombres.

Quien cree en el Bautismo afirma no sólo para sí sino también para toda la humanidad, que la imperfección humana y la culpa original no constituyen una predestinación *ad gehennam* como pensaba Calvino[4]. El Bautismo es el nuevo pacto cósmico establecido por la gloria de Dios para regenerar la gloria del hombre.

Quien cree en la Eucaristía como el "misterio escondido desde siglos en Dios" (EF 3,9) profesa que la Palabra de Dios se ha hecho verdaderamente carne, no sólo para nutrir de gracia a cada uno de los fieles, sino para establecer una "comunión" entre el hombre y Dios entre el hombre y su prójimo. La Eucaristía, de hecho no atomiza la naturaleza humana dispersándola en la infinidad de Dios sino que asegura la presencia de lo divino en toda la realidad humana.

Quien cree en la reconciliación experimenta un renacimiento ya sea personal o colectivo, y sabe que cada absolución, no sólo devuelve al penitente una conciencia purificada, sino que lo restablece entre los santos de Dios. El cristiano se confiesa no sólo cuando quiere anular la culpa y el pecado, sino también cuando quiere volver a la integridad de la inocencia.

Quien cree en la Confirmación se compromete no sólo a militar como cristiano, sino a afirmar que cada hombre llega a ser *pneumatóforo* (=portador del espíritu). "El cielo y la tierra el sol y la luna, los astros y todas las criaturas racionales e irracionales, visibles e invisibles ángeles y arcángeles"[5] son los espectadores de esta evidencia.

Quien cree en la sacramentalidad del Matrimonio profesa ciertamente con San Ambrosio que el género humano no es bueno más que en la unidad de lo masculino y de lo femenino pero repite también con San Juan Crisóstomo que cuando tal unión se realiza, "no se forma la imagen de algo terrestre, sino de Dios mismo"[6].

Quien cree en el Sacerdocio no sólo testimonia que la vida de la gracia penetra en el universo en nombre de un sacerdocio común que introduce el elemento sagrado en el profano, sino que declara que los medios de la gracia son confiados a los "hijos de Leví" para que continúen en el mundo la jaris de Dios. El sacerdocio ministerial deriva de hecho de la plenitud original de un Dios que se comunica y no de un ceremonial inventado para suplir la carencia primitiva del hombre ante lo divino.

Quien cree en la Unción de los enfermos dice querer vencer la soledad existencial en el momento de la enfermedad con los sentimientos de la esperanza cristiana y querer vencer la experiencia absoluta de la muerte terrena presentando a Dios mismo como viático al *transitum in paradisum* de cada hombre llegado a este mundo.

"Vehículos o viáticos de inmortalidad instrumentos de salvación y, al mismo tiempo la salvación misma"[7], los sacramentos confirman las promesas divinas contienen la gracia y la distribuyen. El fiel, más que autorizado, está directamente obligado a "esperar firmísimamente"[8] que el *opus operatum* de los sacramentos intervenga eficazmente en su vida, "dado que la gracia de Dios que viene a él en el sacramento lo ha superado ya misteriosamente"[9]. La doctrina sacramental podría encontrar una síntesis en la asombrosa

frase de San Atanasio de Alejandría: con los sacramentos "Dios se ha hecho *sarcóforo* (=portador de carne) para que el hombre llegara a ser *pneumatóforo* (=portador del espíritu)

2 Los sacramentos, manifestación del Espíritu para el bien común (1Cor 12,7)

La cita tomada de san Pablo se refiere claramente a los carismas que el Espíritu "distribuye a cada uno en particular según su voluntad" (1Cor 12,11). De una parte son dones que enriquecen a la comunidad; de otra son un bien común confiado a las responsabilidades de cada uno.

El límite canónico del septenario sacramental no coincide a decir verdad con el horizonte carismático del Espíritu que es más amplio pero él definiéndolo, "pone un límite al pentecostalismo sectario y desordenado y ofrece al mismo tiempo un fundamento inquebrantable objetivo y universal a la vida de la gracia"[10].

Los sacramentos se convierten así en el máximo gesto de la fidelidad humana de Dios y de la fidelidad a Dios por parte del hombre. La tradición cristiana es clarísima a este respecto: cada sacramento implica una acción de santificación universal pero no es verdad que cada acción de santificación es un sacramento[11].

Si el texto paulino citado consagra los carismas por obra del Espíritu consagra todavía más los sacramentos como acontecimiento eclesial universal y objetivo que permite la identidad de todos con Cristo que transforma la Iglesia de simple *depositum* sacramental en auténtico sacramento de verdad de camino y de vida teándrica. Tanto es así que incluso allí donde las condiciones canónicas resultan defectuosas interviene el *supplet Ecclesia*, de modo que la gracia no depende ni de la debilidad humana ni del poder carismático de cada uno, sino de la fe de la Iglesia, que se apoya en la fuerza del don de Dios. Si el bien común tiene algo que hacer con las virtudes activas del hombre las manifestaciones del Espíritu no son sólo gracia recibida, sino la gracia difundida. La fe sacramental de la Iglesia y del pueblo de Dios no permite a nadie monopolizar el *sacrum depositum* para realizar una perfección individualista que ignore el bien común, la comunión de los santos: mi bautismo, precisamente porque es sacramento eclesial y por ello signo visible y tangible de un renacimiento universal en Cristo testimonia que la

salvación de la imperfección o culpa original y el logro de la inocencia son una gracia introducida en la historia de la humanidad como un bien común y no como una excepción o un privilegio individual.

Lo mismo sucede con los demás sacramentos: quien los acapara con intención pietista o para gratificación individual corre el riesgo de privarlos de su dimensión "política", de reducirlos a bienes personales, de vaciarlos de su contenido cristológico universal del misterio de la salvación, de monopolizar indebidamente la fuerza creativa de la gracia que cada uno de ellos posee para el bien común y por ello para la historia de la salvación de toda la humanidad.

3 Los sacramentos en la tradición marianista

Para los Padres de la Iglesia la gracia es un don de Dios pero el sudor la fatiga y la alegría de su aceptación y difusión corresponden al hombre. Es lícito pensar que corresponden todavía más al religioso no porque esté más allá o fuera del género humano, sino porque simplemente ha interiorizado como vocación radical la intuición de san Gregorio de Nisa: "La potencia divina es capaz de inventar una esperanza allí donde no hay esperanza y un camino hacia lo imposible"[12].

El padre Chaminade, con el lenguaje de su tiempo, dice lo mismo: si los sacramentos "antes de Jesucristo estaban caracterizados solamente por una santidad futura, desde Jesucristo los sacramentos son eficaces y producen la santidad". El Fundador los exalta citando a san Agustín: *Virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora*[13]. Resume luego el septenario sacramental de la salvación con una letanía de efectos positivos y dinámicos, atribuyendo al Bautismo la regeneración humana a la Confirmación una fuerza de empuje a la Eucaristía una sobrealimentación del amor a la Penitencia la resurrección espiritual de la inocencia a la Unción una purificación radical al Orden, el ejercicio santo y religioso de la vida al Matrimonio, la llama del mutuo amor: "siete espigas crecían en una misma caña, henchidas y buenas" (Gn 41,22)[14]. Concluye su meditación sacramental exclamando: "¡Nuestro Dios es bueno y amable!"[15]

3.1 *La gracia del Bautismo* Cristiano y por tanto seguidor de Cristo el marianista ha recibido como todos el bautismo. Él lo vive no sólo como una abolición del pasado sino como una experiencia sacramental teocéntrica del reino presente y futuro: "Nuestra vocación religiosa es una llamada a vivir de la fe que hunde sus raíces en el bautismo por el que empezamos a vivir en Jesucristo. Nos reunimos para formar comunidades de fe y nos proponemos comunicar esa misma fe a nuestros hermanos los hombres" (RV art 3). San Pedro lo había dicho ya a sus oyentes: "Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo a fin de obtener el perdón de vuestros pecados y recibiréis el don del Espíritu Santo" (Hch 2,38). La regeneración bautismal obra de Dios nos introduce en la economía carismática del Espíritu la regeneración efectuada por la consagración religiosa lleva al marianista a vivir aquella experiencia en comunidades de fe y a difundir entre los hermanos y las hermanas el hombre nuevo de la nueva creación.

El padre Chaminade, aun recordando las tres causas humanas que ofuscan el esplendor divino del bautismo declara: "La gracia más feliz del cristiano es sin duda la de su bautismo; gracia que le va a buscar en las tinieblas de la infancia y del pecado para santificarlo; gracia que le arranca del demonio para consagrarle a Jesucristo"[16] procurándole "una vida totalmente nueva, una vida espiritual y sobrenatural"[17]: aquella que el marianista vive precisamente en comunidad de fe y transmite a sus hermanos.

3.2 *La gracia testimonial de la Confirmación* Consagrados como todos los cristianos por el santo carisma que instaura un Pentecostés permanente, los marianistas saben que su vida consagrada "pertenece inseparablemente a la santidad de la Iglesia. Sabemos que a pesar de nuestras imperfecciones, Dios que nos ama y nos llama a la santidad puede hacer que nuestras vidas, personal y comunitariamente den el testimonio de un pueblo de santos" (RV, art 33). Del mismo modo que al bautismo, que imprimió en nosotros la imagen y semejanza de Dios corresponde la *sequela Christi*, corresponde a la confirmación la nueva consagración que nos invita a ser nosotros mismos y a llegar a ser hombres perfectos, como es perfecto el Padre celeste (Mt 5,48). Si la entrada en la vida religiosa es un bautismo de pasión y de resurrección, la consagración religiosa es la "confirmación" que nos reviste del pneuma y de sus energías para actualizar el don

infundido "para dar testimonio sin temor ni debilidad"[18] de la santidad de Dios y de la Iglesia, tanto en la tierra como en el cielo: a una y a otro nosotros mismos debemos dar el testimonio de un pueblo de santos. Llegar a ser un pueblo de santos era una de las expresiones preferidas del padre Chaminade al referirse a la Iglesia primitiva que confería a sus fieles, después del bautismo el sacramento de la Confirmación *ut plan christiani inveniantur:* es decir perfectos y dignos de este nombre[19]. "Es más -escribió el Fundador con valentía, el don de los milagros puede encontrarse con el pecado, pero no el don del Espíritu Santo"[20] porque él produce santidad, porque lleva a ser perfectos como es perfecto el Padre.

3.3 *La gloria diaria de la comunión eucarística* "La celebración de la Eucaristía renueva nuestra participación en el misterio pascual y es el momento central de nuestra vida diaria. En cada Eucaristía damos gracias al Padre en unión con Cristo; al compartir el pan de vida y la copa de salvación, formamos un solo cuerpo. Así, toda nuestra vida trabajo y reposo, pruebas y alegrías, se convierte en un sacrificio espiritual agradable a Dios" (RV 50). Como dice el obispo Macario la Eucaristía es la madre de todos los sacramentos[21]; es la realidad en la cual la "Palabra se ha hecho carne". Nicolás Cabasilas escribía a propósito de la Eucaristía: "El Señor no ha pagado rescate alguno para disfrutar él de alguna ventaja respecto a los rescatados sino que quiso que sus bienes fueran los suyos para que el patrón y las fatigas del patrón fuesen un beneficio para los siervos y el comprado poseyese enteramente al comprador"[22]. A la Eucaristía está ligada la promesa de hacer habitar en nosotros al Cristo y al Cristo en nosotros: "Él permanece en mí y yo en Él" (Jn 6,55); gracias a la Eucaristía "lo mortal es absorbido por la vida" (2Cor 5,4); en la Eucaristía la mente y el alma se adhieren al Señor: "El que se une al Señor se hace un solo espíritu con él" (1Cor 6,17). Y si el antiguo canon eucarístico romano citaba a san Agustín que había escrito: "Oh Dios, qué admirablemente nos has creado y más admirablemente nos has regenerado", la literatura moderna ha encontrado en la poetisa Marie Noël un nuevo grito eucarístico: "¡Oh Dios, a fuerza de recibirte llegarás a ser mi instinto!" Nuestro Fundador escribía valerosamente a un discípulo, cansado de las fatigas diarias, enfermo de cansancios espirituales y desilusionado de tantas comuniones sin éxito aparente: "Piensa, hijo mío, que toda comunión es una gloria para Dios"[23].

3.4 *La terapia de la Reconciliación* La metanoia del Nuevo Testamento es más que una penitencia, y la reconciliación sacramental es mas que una confesión de los pecados. Por esto la Regla de Vida marianista dice: "Conscientes de que somos pecadores y deseando una mayor pureza de corazón, nos acercamos con frecuencia al sacramento de la Reconciliación. En él recibimos el perdón de Dios y al mismo tiempo nos reconciliamos con la comunidad y con la Iglesia, heridas por nuestros pecados" (RV 52).

La experiencia milenaria de la Iglesia y, en ella de la vida religiosa ha destacado siempre la función terapéutica y espiritual del sacramento de la penitencia-reconciliación: "Has venido al médico no marcharás, pues, sin haber sido curado", decía el sacerdote antiguo al inicio de la confesión-metanoia. Conscientes de ser pecadores y de llevar un tesoro en vasijas de barro (2Cor 4,7) nos hemos referido a veces a una pedagogía sacramental milagrera, pensando que el Cristo *qui tollit peccata mundi* habría eliminado el pecado de la tierra y de nuestras vidas. La experiencia parece desilusionar nuestra fe y nuestro deseo de llegar a una mayor pureza de vida. Ha existido una sutil tentación en esta pedagogía: delegar a la omnipotencia de Dios el perdón y vivir de provisionales inocencias personales.

La apuesta en juego es más alta: Jesús no quita el pecado del mundo, sino que toma sobre sí el pecado del mundo y con su pasión y su resurrección redime, reconcilia y salva perennemente. Profesional de la *sequela Christi*, el marianista imita al Maestro: toma sobre sí el pecado del mundo, incluido el suyo y "cancelando la nota de cargo que había contra nosotros, la suprimió clavándola en la cruz" (Col 2,14). "No sólo dice el padre Chaminade sino también la conversión o la penitencia es una verdadera resurrección pues la resurrección de un muerto es una obra reservada a Dios...: *amen, amen dico vobis quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocom filii Dei et, qui audierunt, vivent*[24]. Acostumbrados a pensar en la resurrección como un acto situado cronológicamente después de la muerte física nos hemos habituado a pensar en la reconciliación como un acto situado después de la culpa y posterior a ella. Todo esto es verdad así como lo es que la paz es un período que existe entre dos guerras. Pero paz reconciliación y resurrección pueden y deben ser para el cristiano y para el religioso marianista no sólo un deseo y una esperanza unidas a un "después", sino un

proyecto permanente en la cotidianidad de la vida: *qui audierunt, vivent.*

3.5 *El "amor total" del celibato* Celibato religioso y matrimonio parecen responder a un *aut-aut* sin apelación, a causa de sus diversos modos de experiencia santificante. "Las dos vertientes del monte Tabor la de la santidad monástica y la de la santidad conyugal, conducen a la misma cumbre donde coinciden: una y otra hacen entrar en el descanso de Dios, en la alegría del Señor"[25].

Por una parte, san Juan Crisóstomo enseña: "Vivid castamente el matrimonio y seréis los primeros en el Reino de los cielos"[26]. Por otra la literatura mística de los santos célibes es un himno nupcial donde las imágenes más frecuentes son las de las bodas, del amor del lecho nupcial de la efusión.

Pero si es verdad que la castidad-integridad espiritual supera el efecto fisiológico es igualmente verdadero que la castidad-integridad fisiológica "por el Reino, es un don de Dios que nos llama a amarlo por encima de todo. Si le ofrecemos un corazón no dividido, él lo transforma en fuente de vida y de amor desinteresado y abierto a todos" (RV 18).

Si Clemente de Alejandría hablaba de la "gracia paradisíaca" del matrimonio[27], san Juan Clímaco no se cansaba de inculcar la idea de que lo característico del monje es el amor incansable de Dios que se debe amar como un novio ama a su novia[28]. Es más la elección del celibato depende de la interiorización espiritual de las palabras de Jesús: "Nosotros vendremos a él y haremos morada en él" (Jn 14,23), y está inspirada por la intuición agustiniana de que Dios sea para el hombre más íntimo que el hombre a sí mismo. El celibato consagrado en la vida religiosa lleva por tanto a renunciar "a la vida conyugal y a fundar una familia" (RV, art 19), no porque éstas sean un camino menos perfecto de santidad sino porque "el corazón no dividido" (RV 18) permite al religioso manifestar su total amor a Dios "concediendo un lugar preferente al amor a nuestros hermanos" (RV 21). Esta disponibilidad lo hace totalmente "libre para trabajar por el Reino de Dios en la tierra" (RV, art 22). El dicho evangélico *qui potest capere capiat* (Mc 4,9), no es la definición de un privilegio ni de una superioridad monástica, sino el eje de una elección libre entre dos caminos de santidad. Visto desde abajo, el celibato puede fácilmente y casi banalmente aparecer como una renuncia. Visto desde lo alto es una elección que ilumina y

espiritualiza al ser humano que transforma al siervo de Dios en amigo del Esposo (2Cor 11,2).

El padre Chaminade relaciona el momento nupcial con uno de los momentos más dolorosos de la vida de Jesús: el de la coronación de espinas y hace decir a Jesús estas palabras: "ábreme tu corazón por la compasión para que descanse en él como en una almohada cómoda y agradable porque mi cabeza y mis cabellos están impregnados del rocío de mi sangre que han derramado las gotas nocturnas de vuestros pecados" (Cant. 5,2). El alma le responde con aquellas palabras de Labán: *ingredere, benedicite Domino; cur foris stas? Praeparavit domun et locum tibi* (Gn 24,31)[29].

3.6 *Las "diferentes maneras" de una única vocación* La función sacerdotal, reservada antiguamente a los hijos de Leví, a los reyes y a los profetas pertenece ahora a todos los fieles de la Iglesia: el laico ciertamente la fuerza subterránea que hace decir a la Regla de Vida marianista que "la vocación marianista es única, pero la Compañía de María acoge entre sus miembros a hombres de diferentes procedencias y formación. Todos tenemos como religiosos, los mismos derechos y deberes" (RV 12). No se trata en primer lugar de una definición jurídica de acceso a cargos superiores sino que se trata propiamente de derechos y deberes inherentes a la consagración religiosa dado que "el mismo Espíritu se manifiesta en una variedad de dones y ministerios complementarios" (RV 12).

La *Regla de Vida* marianista, queriendo presentar la composición mixta de la Compañía de María como un reflejo de la Iglesia insiste sobre este concepto de igualdad reafirmando: "Los religiosos laicos viven su entrega a Dios y a los valores del Evangelio de maneras diferentes...; también los religiosos sacerdotes viven su entrega de maneras diferentes..." (RV 13). Todo el artículo 13 es la exaltación de aquello que "de maneras diferentes" los religiosos marianistas laicos y sacerdotes ejercen también extra muros para celebrar la gloria de Dios y para comunicar la vida. "Si yo renuncio a todo lo que poseo si llevo mi cruz y sigo a Cristo yo estoy ofreciendo un holocausto sobre el altar de Dios...; si lucho hasta la muerte por la justicia y la verdad...; si el mundo está crucificado en mí y yo por el mundo, yo ofrezco un sacrificio sobre el altar de Dios y llego a ser yo mismo el sacrificador de mi víctima"[30]. Pero el corazón no dividido del sacerdote, que vive la vocación célibe de todo religioso recibe dice el padre Chaminade- la potencia divina del sacerdocio de

Cristo "y sobre todo tres efectos maravillosos de esta omnipotencia a saber: la remisión de los pecados la consagración de su cuerpo y de su sangre y la predicación de la divina palabra para la salvación y santificación de los pueblos"[31]

Dice la *Regla de Vida* marianista: "Algunos de nosotros tienen como trabajo principal la predicación de la Palabra de Dios y guiar en la oración a la comunidad cristiana" (RV 69). Y de nuevo: "La Compañía de María dedica a algunos de sus miembros a actividades pastorales encaminadas a anunciar esa Palabra que llama a la conversión y al crecimiento en Cristo" (RV 5.8). Finalmente, no sólo los sacerdotes expresan la consagración religiosa "de maneras diferentes" (RV 13), sino que "viven su entrega sobre todo ofreciendo su ministerio en primer lugar a sus hermanos y luego uniéndose a ellos en el servicio del Pueblo de Dios" (RV 13), es más, ellos asumen "la función de animación espiritual de la Compañía" (RV 6.16).

3.7 *La Unción de los enfermos en una luz renovada* Cuando el último sacramento era la Extremaunción de los moribundos estaba situado al término de la vida cristiana y preparaba al fiel para la vida futura, para el juicio inminente y la visión divina. En una palabra el sacramento y sus ritos tenían una referencia ad mortem de manera que los valores de la pastoral y del cuidado de los enfermos habían perdido de algún modo parte de su dimensión sacramental y habían sido desplazados a un gesto último, reservado activamente al sacerdote y pasivamente a los asistentes. La Regla de Vida marianista no sólo se ha situado sobre la estela de la revalorización hecha por el Vaticano II, sino que se ha referido al texto neo-testamentario de Santiago 5,14-15 para volver a proponer la presencia eclesial de la comunidad para dar al rito el tono de una celebración litúrgica; para facilitar al enfermo un diálogo de fe; para ayudarlo también en la oración a luchar espiritualmente contra la enfermedad; para participar en la cruz de Jesús con sentimientos de esperanza. La unión verificada entre la sensibilidad sociocultural del cristiano de hoy y los datos bíblico-litúrgicos de la tradición ayudan a ir más allá de la lectura ascética de la enfermedad como resignación y aceptación, para poner al enfermo sobre un plano salvífico de fe donde completar en la propia carne lo que falta a la pasión de Cristo (Col 1,24) y sobre un plano de esperanza, para testimoniar que el momento de la enfermedad y de la muerte

encuentra en la historia de "un mundo sin esperanza y sin Dios" (Ef 2,12) un valor de vida inmortal y escatológica.

"Cuando un religioso se encuentra seriamente enfermo, la comunidad se reúne para celebrar el sacramento de la Unción de los enfermos. Rezamos por su salud y pedimos al Señor que le ayude a aceptar el misterio del sufrimiento y a encontrar esperanza en la cruz de Jesús" (RV 53).

Confinada durante siglos a la agonía mortal del hombre, reducida a extremaunción *in mortem,* la Unción de los enfermos había como desaparecido de la vida y había creado una atmósfera espiritual incompleta. Dice el padre Chaminade: "En un alarde de bizarría del espíritu humano, nosotros tenemos todo del lado donde no hay nada que temer y del cual nosotros tenemos conciencia de esperarlo todo del lado de Dios; y nos aseguramos del lado que debe hacernos temblar o al menos obligarnos a ponernos en guardia y a desconfiar del lado de nosotros mismos"[32]. Es verdad que el Fundador pensaba en términos de Extremaunción: "La gracia de la Extremaunción, gracia de crecimiento de la gracia para purificarnos de todos los pecados y darnos fuerza contra las tentaciones en el momento de la muerte"[33]. Pero no se le haría una injusticia, ciertamente, si repitiésemos sus mismas palabras para decir que la Unción de los enfermos sirve sacramentalmente "para fortalecernos contra las tentaciones en el momento de la enfermedad".

4 Conclusión

Si la vida cristiana es por su naturaleza sacramental la vida religiosa interioriza todavía más este aspecto y acepta el desafío que Jesús lanza a sus discípulos: "¿Podéis beber el cáliz que yo he de beber?" (Mt 20.22). La vida de la gracia no puede dar de lado a los medios que nos proporciona la gracia los sacramentos si quiere participar del cáliz de la pasión o del cáliz vive sacerdotalmente su propia existencia. Pero en el seno de esta igualdad entre todos algunos han sido elegidos presbíteros por elección divina. La realidad sacerdotal de la Iglesia se expresa según una jerarquía y se diferencia mediante los ministerios funcionales sin que se rompa la igualdad ontológica existente entre clérigos y laicos como si fuese deseable que algunos bautizados fuesen los hombres de lo sagrado y otros bautizados los hombres de lo profano. Esta igualdad

sacerdotal recuperada por la actual reflexión sobre el Pueblo de Dios es de la gloria del cáliz de la encarnación o del de la resurrección; del de los mártires o del de los santos del cielo.

El sacramento -*mysterium*- es algo secreto ya que es acción gratuita de Dios, pero es también fuerza invisible del Espíritu que levanta los dinteles de nuestras inteligencias, de nuestras voluntades y de nuestros sentimientos, para que entre en nosotros y en el mundo el Rey de la gloria: "He aquí el camino que el Señor ha trazado para nosotros; he aquí la puerta que él ha abierto...; él vuelve a los hombres a través de esta puerta y por este camino".

Ambrogio Albano SM

Traducción del italiano

Francisco Canseco SM

Sacramentos (- Bautismo, Castidad, Consagración religiosa, Eucaristía, Formación, Iglesia, Liturgia, Virtudes)

---

[1] EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo,* Jaca Book, Milano 1980, pág 13.

[2] CABASILAS, *La vita in Cristo,* Utet, Torino 1971, pág 80.

[3] CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique,* 1951, págs 35-48.

[4] CALVINO, *Institution,* VIII, 62.

[5] CIRILO DE JERUSALÉN, PG, 33,1119.

[6] SAN JUAN CRISÓSTOMO, PG, 61,215; 62,387.

[7] EVDOKIMOV, *Ortodossia,* Ed. Dehoniane, Bologna 1981, pág 385.

[8] Concilio de Trento, cf DS, 1541.

[9] RAHNER, K., *Corso fondamentale sulla fede,* Ed. Paoline, Roma 1977, pág 526.

[10] EVDOKIMOV, *Ortodossia,* pág 381

[11] N. AFANASSIEV, *Sacramenta et sacramentalia.*

[12] GREGORIO NISENO, PG, 44,1 B.

[13] CHAMINADE, *Notes d'instruction,* IX, pág 12, n 18.

[14] CHAMINADE, *Notes d'instruction,* II, pág 38, n 89.

[15] CHAMINADE, *Notes d'instruction,* IX, pág 12, n 18.

[16] CHAMINADE, *Notes d'instruction,* XI, pág 39, n 52.

[17] CHAMINADE, *Notes d'instruction,* XII, pág 47, n 61.

[18] Sínodo de Elvira.

[19] CHAMINADE, *Notes d'instruction,* VII, pág 34, n 55.

[20] CHAMINADE, *Notes d'instruction,* VII, pág 29, n 47.

[21] MACARIO, *Theologia dogmatica*

[22] CABASILAS, *La vita* in Cristo, pág 389.

[23] CHAMINADE, *Notes d'instruction*, II, pág 79, n 165.

[24] CHAMINADE, *Notes d'instruction*, VI, pág 67, n 117.

[25] EVDOKIMOV, *Ortodossia*, pág 426

[26] SAN JUAN CRISÓSTOMO, PG, 47, 375-376.

[27] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, págs; 1096.

[28] Citada en EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore*, Bergamo, 1966, pág 89

[29] CHAMINADE, *Notes d'instruction*, V, pág 58, n 84.

[30] ORÍGENES, págs, 12, 521-522.

[31] CHAMINADE, *Notes d'instruction,* V, pág *100,* n 151.

[32] CHAMINADE, *Notes d'instruction,* IX, pág 127, n 191a.

[33] CHAMINADE, *Notes d'instruction,* II, pág 38, n 89.

Salvación

Al Das Heil • *Fr* Salut • *Ing* Salvation • *It* Salvezza • *Jap* Sukui

1 Introducción

"Existe una historia económica, técnica material: anales de las cosas. La actividad humana no se reduce a las transformaciones del arpón en fusil. Los pasos de la piedra al bronce del bronce al hierro la sustitución de una energía por otra... Todo eso a pesar de su importancia, permanece en la superficie"[1].

Evidentemente existe una historia de la salvación así como existe una historia de las religiones o una historia de la Compañía de María: "Todo esto, a pesar de su importancia, permanece en la superficie". Ni siquiera se ha oído decir que el profesor de tantas historias sea de por sí un hombre salvado, un hombre religioso o un hombre marianista. La salvación cristiana se inserta en el mundo desafiando tanto las leyes del buen sentido de los profesores "quien quiera salvar su vida la perderá" (Lc 9,24) como las leyes de los salvadores omnipotentes: "Salvó a otros y a sí mismo no puede salvarse" (Mt 27,42). Se diría que la intuición cristiana de la salvación y de su historia continúa chocando con la dialéctica humana del fracaso ineliminable. Comenzando por los fracasos de Dios, que crea al hombre a su imagen y semejanza para reencontrárselo de frente como Caín (Gn 4,9); de Jesús, que se ofrece a sí mismo como Eucaristía para encontrarse entre los brazos de Judas (Mc 14,44); del Espíritu Santo, que esparcido como don gratuito encuentra un Anamas dispuesto a adquirirlo por dinero (Hch 8,20).

Sin embargo, la Palabra de Dios repite tercamente que "mis ojos han visto tu salvación" (Lc 2,30); que "el mundo será salvado" (Jn 3,17); que "a vosotros ha sido enviada esta Palabra de Salvación" (Hch 13,26); que "esta salvación de Dios ha sido enviada a los gentiles" (Hch 28,28); que "la salvación está más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe" (Rom 13,11); que "es por gracia que habéis sido salvados" (Ef 2,5); que "Dios os ha elegido como primicias para la salvación" (2Tes 2,13). No sólo los ángeles "son todos ellos espíritus servidores con la misión de asistir a los

que han de heredar la salvación" (Hb 1,14), sino también Dios ha exaltado a su Hijo unigénito como "Jefe y Salvador" de todo y de todos (Hch 5,31) por lo que él "se convirtió en causa de salvación eterna para los que le obedecen" (Hb 5,9).

A pesar de todas estas afirmaciones bíblicas, el hombre de hoy continúa preguntándose si la salvación de la que habla la Biblia es una realidad o si no es más bien una compañera invisible introducida furtivamente en la vida humana por la religión para sobrenaturalizar los fracasos terrenos con tal de no desestimar ni a Dios ni al hombre. La literatura moderna es el testigo privilegiado de esta duda: de hecho se observa en el rezumar de las diversas náuseas de Sartre; en los espasmos de infinito de Leopardi; en la vida farsante de Pirandello; en los fantasmas evocados como salvadores por Montale; en el asco de vivir en Pavese; en las nuevas Sodomas y Gomorras de Pasolini. Alguna lucecita se ha mantenido encendida aquí y allí por el "miedo a que Dios no exista"[2] o por diversas envidias: "Nosotros vivimos sin duda cristianos y marxistas, del mismo infinito, pero el vuestro es presencia, el nuestro ausencia... A nosotros nada nos ha sido prometido y nadie nos espera"[3]. Tanto la Escuela de Frankfurt de Horkheimer como la danza de la vida de Garaudy parecen aceptar que el máximo del *experimentum mundi* humano sea el teorizado por Ernst Bloch: existe una esperanza posible y quizá probable de salvación, pero no existe una salvación ya anunciada y realizada. Otras escuelas se refieren a la postmodernidad y viven ya en fase de perenne despegue como inspiradas por sus nuevos evangelios de salvación hacia la llegada de un "desconocido dios tecnopolita". Y hay más: el hombre moderno, que no rechaza la idea de salvación y que la traslada a un *regnum hominis* donde la primacía de la salvación antropológico-social ha sustituido a la de la contemplación religiosa, ha escrito su nueva biblia. Después de haber dictado tantos evangelios según Freud, Marcuse, Toffler y Winner; después de haber anticipado los nuevos hechos del año 2000, el hombre moderno no ha tenido dificultad para escribir también su *apocalipsis.* Juan había sellado la Palabra de Dios con un Apocalipsis que quiere decir revelación los modernos parecen sellar la palabra del hombre con un *apocalipsis* que quiere decir destrucción. La profecía ha sido transformada de buena noticia de salvación en previsión tecnológica de catástrofe.

Si nunca existió un agujero negro donde queden absorbidas las fugas humanas éste es el pozo sin fondo de una vida sin salvación. Para muchos se ha verificado un desplazamiento total de los ejes de referencia y difícilmente más allá de ese agujero negro, se les presentará "un cielo nuevo y una tierra nueva donde verán la Ciudad Santa la nueva Jerusalén que baja del cielo, junto a Dios, como una novia ataviada para su esposo" (Ap 21,1-2).

Al cristiano se le ha confiado la tarea nada fácil de decir al hombre que piensa salvarse solo o a aquel otro que, temblando de miedo, va de una balsa terrena de salvación a otra, que "en el tremendo silencio que sigue a cada interrogante apasionado siempre hay una voz que habla o aparece un signo que ha salvado a la humanidad"4. El hombre cristiano sabe que este signo fue visto y entendido así por los israelitas dispersos, en la mítica columna de nubes y fuego que guiaba hacia la salvación (Ex 40,36-38). Sabe que esta voz ha resonado en la historia "como voz de trompeta: sube al monte y te enseñaré lo que va a suceder después" (Ap 4,1). Pero el hombre moderno sabe que la dificultad no es tanto la de hacer coincidir los mitos religiosos con la historia, sino la de no ver los signos presentes y la de no oír más la voz resonante: así por cerrazón mental, y a veces por distracción, corre el riesgo de ser "como aquel que por pocos segundos perdió la cita con la felicidad"[5].

2 La salvación, ayer y hoy

Escritas en épocas lejanas a las nuestras las páginas chaminadianas sobre la salvación ¿deberán ser justificadas para el hombre de hoy? De hecho se nos presentan como un documento de la formación teológica pastoral cultural y sociológica de los años 1800-1900, pero no parecen inspirar plenamente ni la meditación ni la acción del hombre moderno.

Refiriéndonos al mundo del padre Chaminade, podemos decir que la fe en la salvación presidía la visión religiosa de la época que el concepto de salvación caracterizaba la vida personal de los hombres, así como el comportamiento social que Dios era "el Salvador". A los que rechazaban la idea de salvación eterna se les consideraba incrédulos o infieles: en un mundo a su medida, al margen de la sociedad eclesial y objeto o de recuperación misionera

o de excomunión apostólica, su salvación eterna estaba confiada a un Dios "rico en misericordia" (Ef 2,4).

Refiriéndose a nuestro mundo actual estamos tentados a pensar que muchas cosas propias del tiempo del padre Chaminade han desaparecido. La salvación religiosa no constituye ya el horizonte ni de la ética social ni de las experiencias de la piedad personal; no dirige las decisiones de una vida política o financiera ni siquiera cuando ésa se preocupa de dar espacio a instituciones y a comités de "salud pública"; no sale a relucir ya ni las declaraciones de los derechos y deberes del hombre el rechazo de su contenido religioso no crea herejías ni desviados o marginados. Los no creyentes los herejes los infieles tienen sus estatutos como los cristianos e incluso una personalidad ante la Iglesia del Vaticano II.

Y no sólo ha cambiado el marco político y social de los tiempos del padre Chaminade. También el marco pastoral se ha desplazado de la meta celeste de la escatología y de los novísimos al de una salvación referida directamente a la historia terrena. El marco de las devociones ha abandonado la privatización "del tema de la salvación" para sugerir una dimensión litúrgica y comunitaria a la misma oración individual a los ejercicios espirituales privados, a la práctica sacramental personal. El marco de la reflexión antropológica ha cambiado su vocabulario: no se habla ya de salvar el alma en el más allá, recuperando el cuerpo con la resurrección de la carne, sino que se habla de la salvación del hombre total en esta vida terrena junto con todas sus expresiones vitales. El marco eclesiológico ha avanzado más allá de la afirmación extra *Ecclesiam nulla salus,* para afirmar que "el Espíritu Santo da a todos la posibilidad de entrar en contacto, en el modo que Dios conoce, con el misterio pascual"[6]. El marco misionero ha tenido que modificar sus limites de salvación de la periferia del mundo cristiano a aquellos internos a la comunidad del Pueblo de Dios, denunciando directamente "la separación que se constata en muchos entre la fe que profesan y su vida diaria"[7].

Es necesario aceptar claramente que la inculturación, cristiana de la salvación en el mundo de hoy es algo totalmente distinto a los tiempos del padre Chaminade. ¿Cómo pensar cuando se dice que es necesario instaurar comunidades de fe y de salvación con las categorías propias del padre Chaminade? ¿Cómo revitalizar el vocabulario chaminadiano cuando los capítulos generales invitan a los marianistas a crear comunidades animadas por esta fe, y

recuperar su *mens* para hablar al hombre que hoy día persigue una salvación diversa? ¿Todavía es testimoniable que la salvación humana ha sido asegurada por un Jesucristo que en 2000 años no parece haber quitado un solo pecado del género humano? ¿Qué sentido tiene afirmar una salvación universal cuando los principios y posibilidades de libertad, de instrucción y de vida están ausentes en por los menos la mitad de la humanidad y son equívocos allí donde son proclamados? ¿Es creíble que la salvación provenga y vuelva al cielo de un Dios que crea y conserva un infierno de condenas eternas?

Estos y otros interrogantes no son planteados por personas visceralmente rebeldes y religiosamente anormales: esos interrogantes están en la boca y en el corazón de la gente común de los fieles sensatos y bien pensantes que los presentan efectivamente como un desafío a la religión pero que desean ante todo encontrar respuestas adecuadas bien contra la acusación de Nietzsche: "Vosotros, cristianos no tenéis cara de salvados", o bien a favor de san Pedro que invitaba a "dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza" (1Pe 3,15). Estos y otros interrogantes están dirigidos también al marianista y a su *Regla de Vida.*

3 La salvación y la Regla de Vida marianista

Es necesario reconocer que el concepto de salvación no es unívoco. De hecho, oscila entre dos polos y los exploradores en camino hacia el uno parecen adjudicar el otro a la competencia: aquéllos caminan ascéticamente hacia alguien que les salvará de alguna cosa peligrosa o mortal éstos caminan convencidos espiritualmente de que ya están salvados para poder hacer o ser algo[8].

Del mismo modo que el movimiento del reloj está representado por el tic-tac del segundo cronológico, así también la historia de la salvación se puede representar con una oscilación cuyo símbolo no viene dado por los vértices de las distancias extremas, sino por la onda de las unidades temporales: el de una *salvación "de"* está unido el "tac" de una *salvación "para".* Probablemente sobre el reloj actual de la historia de la salvación el péndulo se desplaza hacia esta segunda posición. La *Regla de Vida* marianista da las horas de una *salvación* para, como si estuviera

sincronizada con la visión soteriológica de los Padres de la Iglesia cuyo optimismo invencible derivaba de la idea que ellos tenían del don, de la gracia de Dios hecha al hombre de estar formado a su imagen y semejanza. Para ellos la aparición de Cristo había restaurado lo que se había quebrado y la salvación realizada por Él había reconducido a la criatura a su *sanctitas* original a su *salus* creacional.

El haber olvidado este aspecto soteriológico, el haberlo hecho depender demasiado de la tipología del temor y del temblor de no estar jamás suficientemente sano y salvo en Cristo, ha hecho que el cristiano no tuviese aquella famosa cara de salvado y fallase en la intención de aquella educación que san Clemente aconsejaba ya en su tiempo a todos los cristianos que creen y viven la salvación traída por Cristo[9].

Enriquecida por la experiencia de la bimilenaria vida cristiana, la *Regla de Vida* marianista destaca tanto la *salvación de* y por ello habla de vigilancia, de virtud de purificación, de ascetismo como la *salvación para* revelar la gloria de la Santísima Trinidad para trabajar en la promoción del hombre y para universalizar el Reino de Dios en la tierra. Nos detendremos a comentar estos diversos aspectos de la salvación para hacer algo.

3.1 *Salvados para revelar la gloria de la Santísima Trinidad* Convencido de que Dios es el Emmanuel "que quiere decir Dios con nosotros" (Mt 1,23), el marianista vive ciertamente en su vida personal y comunitaria el maximalismo escatológico de la ascética: liberación de las influencias mundanas, lucha contra las potencias del mal, búsqueda de la patria adamítica. La *Regla de Vida* es explícita a este propósito y recuerda "la advertencia del Señor de permanecer vigilantes para que los criterios, los ejemplos y las costumbres del mundo no empañen ni debiliten la fuerza de su palabra" (RV 11). Esta lucha incesante y sin descanso llega a ser un verdadero "combate espiritual"[10] y tiene como fin, no sólo y no tanto el purificarnos de cada mancha, como iluminarnos, abrirnos a los dones y hacer que Dios venga "y habite en nosotros" (Rom 8,9).

La ascesis se convierte en la "escalera del paraíso"[11] que lleva al hombre a ser compatriota de Dios por lo que el marianista como cada religioso, desplaza el centro de interés de su persona a su nueva conciencia y declara que es "para gloria de la Santísima Trinidad" que quiere "seguir más de cerca a Cristo en su misión

salvadora" (RV 79). *La "infirmitas carnis"* misma se convierte en una pasión, en un ardiente deseo de lo divino, en un impulso hacia la patria adamítica[12].

La misma ascética de los votos no está polarizada sobre la angustia, sobre la depresión sobre la constatación de que cada "creatura ex sese deficitur", sino que está fundada sobre "la gloria de la Santísima Trinidad" y en el marianista también sobre "el honor de María". Nietzsche tampoco veía en el cristiano una cara de salvado porque él creía en la muerte de Dios y la predicaba. Pero un Nietzsche reciente debería preguntarse si Dios no ha resucitado verdaderamente cuando encuentra un marianista que vive para la gloria de la Santísima Trinidad. No sólo "no encontrar jamás saciedad a este deseo significa ver verdaderamente a Dios"[13], sino también significa hacerlo ver. Estar humanamente sano, sentirse ya salvado saberse lleno de gracia trabajar en santidad "para gloria de la Santísima Trinidad" quiere decir saber ofrecer a Dios como Abel las primicias de la creación quiere decir creer en la salvación después de los besos suicidas de Judas quiere decir no sólo alegrarse de la presencia de Jesús como Zaqueo después de los comercios terrenos ilícitos, sino también distribuir a los hermanos lo robado. La salvación cristiana, también cuando pasa a través del sacramento de la penitencia se realiza como comunión con Dios y realiza la Eucaristía en la vida y sobre el mundo.

Salvados y salvadores "para gloria de la Santísima Trinidad", los marianistas testimonian que la vida con Dios y entre los hombres es una relación interpersonal que libera de los individualismos; que la religión es un asunto público que conlleva una política de salvación universal que el credo monoteísta implica una fe trinitaria de relaciones. La tradición hebrea ha condensado todo esto en un *midrash* fantástico: Dios ama tanto al mundo que no puede vivir sin el mundo y tiene necesidad de la creación para ser Dios[14]. Así también el marianista que quiere salvar el mundo: lo ama tanto que tiene necesidad de él para poder vivir y transmitir la propia salvación ya realizada "para gloria de la Santísima Trinidad".

3.2 *Salvados para trabajar en la promoción del hombre* La antigua fórmula de la profesión marianista comprometía "para gloria de Dios, para honor de María y para salvación de los hombres". Hoy este último inciso no está ya expresado de modo explícito por no sé bien qué purificación teológica. (RV 79). Sin embargo, toda la Regla de Vida declara que la tradición misionera marianista compromete a

los religiosos no sólo "en la multiplicación de los cristianos: formando personas y comunidades en una fe viva que se expresa en un servicio que responda a las necesidades de los tiempos" (RV 63), sino también a comprometerse "en el progreso de la cultura y en la transformación de la sociedad de acuerdo con el mensaje de salvación" (RV 72). Es más los marianistas se sirven de su principal medio de apostolado de la educación, "para sembrar, cultivar y fortalecer el espíritu cristiano y hacerlo fecundo entre los hombres" (RV 74).

El mensaje de salvación y los frutos de salvación de los que habla la *Regla de Vida* dependen ciertamente de un dinamismo de la fe que lleva "a la conversión del corazón y a la unión con los que luchan por la justicia, la libertad y la dignidad humana. La fe nos impulsa a trabajar siempre por la paz tratando de sanar por medio de la reconciliación a pueblos y comunidades" (RV 72), pero al mensaje de salvación y los frutos de salvación dependen también "de las necesidades de tiempos y lugares" (RV 10), de modo tan evidente que desde el inicio de la Compañía de María, "nuestro Fundador afrontó las necesidades de su tiempo predicando la Palabra de Dios como respuesta a las aspiraciones profundas de la persona... Nuestra tradición marianista nos llama a responder de la misma manera a las necesidades de nuestro tiempo" (RV 5.2).

Considerarse y creerse verdaderamente salvados en Cristo y por Cristo es por una parte un acto de fe teologal y por otra un acto de caridad política. Siguiendo una descripción cartesiana se dirá que lo uno lleva a actuar "para gloria de la Santísima Trinidad" y que lo otro lleva a vivir y a comprometerse "para la salvación de los hombres". El hombre el cristiano el marianista que entiende esto, comprende que se haya podido afirmar que el hombre es la gloria de Dios. Trabajar por la salvación de este hombre supone excluir de la vida la deshonra a Dios.

3.3 *Salvados para universalizar el Reino de Dios en la tierra* El cristiano es el hombre de Cristo, es el hombre erístico. En este sentido llega a ser el nuevo testamento del mundo. El hebreo del Antiguo Testamento monopolizaba para sí y para su pueblo la Alianza con Dios, la elección divina la promesa paradisíaca la bendición sobre la tierra y la salvación en el cielo: el reino de Dios asumía los límites geográficos culturales y religiosos de la casa de Israel.

El hebreo Jesús rompe y gasta todo lo que constituía el tesoro de la fe israelita: hace de todo ello un don a toda la humanidad y se hace a sí mismo don universal[15]. El Reino de Dios no es sólo para las ovejas de un rebaño ya recogido, sino que lo es también para aquellas que frecuentan todavía otros pastos (Jn 10,16). En efecto "el Cordero que está en medio del trono los apacentará y los guiará a los manantiales de las aguas de la vida" (Ap 7,17) y, es más en esta nueva Jerusalén final está "la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios con ellos, será su Dios" (Ap 21,3).

La misión marianista respira y vive desde los tiempos del padre Chaminade esta universalidad. No sólo los marianistas son todos misioneros (RV 63), sino que ellos deben ir hasta los confines de la tierra, no sólo los medios apostólicos pueden y deben ser universales (RV 10 y 73), sino también las intenciones y los ideales deben ser propiamente los del Dios de la salvación: *Nova bella elegit Dominus.*

Conformándose a Jesús, el marianista trabaja "por la venida de su Reino" (RV 2); se hace castamente libre "para trabajar por el Reino de Dios en la tierra" (RV 22); vive en pobreza para testimoniar "la primacía de su Reino" (RV 23); trabaja en cualquier oficio "anunciando la redención de todos en Cristo y la transformación del mundo en su Reino" (RV 64). El Reino de Dios no pertenece en exclusiva a la santidad del marianista, pero la santidad del marianista lo realiza entre los hombres y en las cosas.

4 María, prototipo de la salvación realizada

Jesús ha venido "a su propia casa" y ha podido encontrarse "entre los suyos" (Jn 1,11), precisamente porque es el modelo y porque los suyos han sido creados verdaderamente a su imagen16. Pero la venida de Jesús ha encontrado también las tinieblas aquel polo oscuro del ser humano que se transforma en mal, en pecado, cuando llega a ser rechazo consciente del amor divino (Jn 1,10-11), pero que es para el que la acoge, un don que nos hace llegar a ser hijos de Dios (Jn 1,12). La imagen del hombre en Dios exige la imagen de Dios en el hombre y lleva a la encarnación.

Y aquí sucede lo imprevisible, lo inimaginable, lo inexpresable. En su humanidad llena de gracia, María no sólo llega a ser hija de Dios, sino que se convierte en Madre de Dios en *Theotokos*. El humilde fiat de María repite el fiat creador de Dios su vocación es la de engendrar los planes divinos y darles forma humana; su profecía no es la de "matar a Dios sino de asimilarlo"[17]. En María se realiza la antropomorfosis de Dios y la teomorfosis del hombre por lo que ella llega a ser verdaderamente aquel "término fijo de eterno consejo"[18] que hace de eje a la realidad divina y a la realidad humana. Ella llega a ser la "mujer vestida de sol" (Ap 12,1) ya sea que la *mire* Dios o que la miren los hombres. La imagen de María con el niño Jesús en el seno es el poderoso y delicado icono de este acontecimiento descendente, mientras su asunción es la identificación ascendente de María en la realidad divina[19].

El hecho de que María haya sido salvada de la imperfección original, de que María haya sido salvada de la corrupción cotidiana de que María haya sido salvada de la muerte final pertenece a la prehistoria de la economía salvífica de Dios. En la historia humana de Dios María produce la salvación. De hecho, de Ella nació "Jesucristo, Hijo de Dios, hecho Hijo de María para la salvación de los hombres" (RV 2); Ella "se abrió plenamente a la misión que el Padre le confió en su plan de salvación" (RV 5); Ella "por su obediencia cooperó en el misterio de la salvación" (RV 16); Ella en primer lugar, "participó con toda su alma en la obra de su Hijo y está activamente presente en la historia de la salvación" (RV 65).

¿A quién debería dirigirse el marianista ya que "con Ella contemplamos los misterios de Cristo que nace, vive, muere y resucita para la salvación del mundo y la gloria del Padre"? (RV 57). La RV no carece ciertamente de indicaciones en este sentido.

Recordando que ha sido proclamada nuestra Madre (RV 5), que es un don precioso de Dios (RV 6), que es la primera de cuantos creen en Jesucristo (RV 7), que es aquella que muestra el camino de la auténtica vida cristiana (RV 8), la RV, más que proponer unas simples relaciones entre el modelo y sus reproducciones, presenta a María como el modelo profético de la nueva humanidad: salvados del mal y de la muerte, "como Ella queremos comprometernos plenamente con las exigencias del misterio de nuestra vocación" (RV 8) para participar en el "ritmo ininterrumpido de alabanza y de súplica" (RV 51) dirigida a Dios para dar "en unión con Ella y en su nombre testimonio de la Palabra

de Dios" (RV 65), para "asistirla en su misión de formar en la fe a una multitud de hermanos para su Hijo primogénito" (RV 6).

La dimensión mariana de la vocación marianista no es el modelo de una simple o sublime devoción a mostrar a los hombres, sino el marco teologal dentro del cual Dios mismo ha realizado la salvación: "Jesús fue formado en su seno por obra del Espíritu Santo y quiso que Ella fuera la mujer prometida asociada a todos sus misterios" (RV 5), por lo que se puede afirmar que la santidad de Dios se ha transformado en la santidad del hombre salvado[20]; podemos afirmar que esto ha sucedido y sucede en María *salus christianorum.*

5 Conclusión

"El Dios que te ha creado sin ti no te salvará sin ti", enseña san Agustín, poniendo así el punto más avanzado de la libertad y de la acción humana y dando un "nuevo aire pentecostal" a todas las discusiones sobre la predestinación.

Por una parte la filantropía de Dios, sumamente respetuosa con la criatura hecha a su imagen y semejanza no renuncia a sus prerrogativas de omnipotencia y de bondad pero las comunica gratuitamente a los hombres para que éstos se salven y salven a sus hermanos de la condición de ser limitados e imperfectos. Jesús se encarna *propter nos homines et propter nostram salutem*: lo que es más que un *propter hominis salutem*, y permite al hombre aceptar la propuesta o el desafío de ser perfecto como es perfecto el Padre que está en los cielos; el Espíritu Santo que se nos comunica para hacer "resplandecer misteriosamente en las almas la naturaleza de la Trinidad"[21], salva del individualismo enseñando que "las personas no están unidas en la confusión, sino en la comunión recíproca"[22].

Por una parte, la filantropía del hombre terrestre persigue las mismas metas de salvación anunciadas por Dios. Su "conciencia anticipadora"[23] cree, aunque sea con dificultad, en la salvación de los hombres, pero la condiciona bien a la victoria de la clase obrera o bien a las utopías de la medicina, de la técnica, del progreso o del ocio filosófico o bien a la universalización de la informática, que transforma las diversas patrias e ideologías particulares en un mundo elevado a "único pueblo" terrestre.

Si el cristiano, si el marianista participa más en la filantropía de Dios que en la del hombre, no es porque olvide las esperanzas prometeicas de este último, sino porque cree, afirma y testimonia que "el mundo ha sido creado para deificar la criatura, y en la Virgen este destino universal está ya realizado"[24]. Si es cierto que Dios ha creado el mundo para deificar al hombre, si es cierto que Jesús ha salvado a los hombres, si es cierto que en María permanece "la puerta del mundo", entonces es también verdad que "nosotros debemos dar gracias a Dios en todo tiempo por vosotros, hermanos amados del Señor, porque el Señor os ha escogido desde el principio para la salvación mediante la acción santificadora del Espíritu y la fe en la verdad. Para esto os ha llamado por medio de nuestro Evangelio, para que consigáis la gloria de nuestro Señor Jesucristo" (2 Tes 2,13-14).

Ambrogio Albano SM

Traducción del italiano

Francisco Cancelo SM

Salvación (- Acción apostólica, Comunidad de fe, Reino de Dios)

---

[1] Bernard RONZE, *L´impossibile a parte del reale,* Roma 1981, pág 135.

[2] Max HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro,* Brescia 1972, pág 90 y pág 103.

[3] Roger GARAUDY, *De l'anathème an dialogue.*

[4] Gilber K. Cheresterton, *The resurecction of Rome*.

[5] GRAHAM GREEN, *The Power and Glory*;

[6] GS n 22.

[7] GS n 43.

[8] Cf Walter KASPER, *Gesù il Cristo*, Brescia 1975, págs 284-317.

[9] SAN CLEMENTE, 21,8.

[10] Lorenzo SCUPOLI, *II combattimento spirituale*.

[11] San Juan CLÍMACO;

[12] MÁXIMO CONFESOR, *Quaestiones ad Thal.,* PG, 90, 269b.

[13] San Gregorio NISENO, PG 404, cit en EVDOKIMOV, *Ortodossia*, pág. 150.

[14] Cf Raimundo PANIKKAR, *Seminario 1984,* Assisi (Italia).

[15] Cf Maurice BELLET, *L´issue*, Paris, 1984, pág 131.

[16] Paul EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano, 1979, pág 200.

[17] DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier, 1954, pág 194, cit en EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano, 1979.

[18] Dante ALIGHIERI, *Paradiso*, XXXIII, 3.

[19] Cf *L´interprétación de Jung*.

[20] SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Homilía*, PG 77, 996.

[21] Paul EVDIKOMOV, *L´Ortodossia*, 1981, pág 209.

[22] San Juan DAMASCENO, pág 94, 828d.

[23] Ernst BLOCH, *Experimentum mundi,* Brescia, 1980, pág 161 ss.

[24] Paul EVDIKOMOV, *La donna e la salvezza del mondo,* Milano, 1979, pág 215.

Santidad

Al Heiligkeit • *Fr* Sainteté • *Ing* Sanctity • *It* Santità • *Jap* Seisei

1 El venerable padre Chaminade y la santidad

Tres frases del Fundador me parecen resumir su ideal de santidad para los dos institutos que ha fundado. Escribe a Louis Rothéa en 1822: "¡Cuánto deseo que seáis santo! Hagamos sinónimas estas expresiones: santo e hijo de María!"[1]. A. M. Noailles, en 1826: "... el espíritu principal de la Compañía consiste en presentar al mundo el espectáculo de un pueblo de santos, y de probar por este hecho que, hoy como en la primitiva Iglesia, el Evangelio puede ser practicado en todo el rigor del espíritu y de la letra"[2]. Una tercera frase, tomada de una carta a Adela de Trenquellèon, me parece completar su pensamiento: "Con santas llegaremos al cabo de todo: con religiosas ordinarias o imperfectas, no haremos casi nada..."[3].

El Fundador quiere encontrar en cada uno y en cada una de sus marianistas un deseo ardiente y eficaz de santidad personal. Quiere además el testimonio de una santidad comunitaria colectiva. Está convencido de que en la base de todo apostolado que merezca este nombre debe encontrarse la santidad.

En la Regla de Vida de 1983, dos artículos sobre todo intentan encarnar este ideal chaminadiano: el 33, sobre todo y el 34. Otros como veremos, completan su pensamiento y lo sitúan en el contexto de hoy a la luz del Concilio Vaticano II.

2 ¿Santidad o perfección?

Abordemos ante todo una cuestión de terminología. ¿Qué es mejor decir: *santidad o perfección*? Un breve recorrido a través de las tres Reglas marianistas (únicamente en sus libros I) de 1839, 1891 y 1983, da el resultado siguiente:

2.1 Las Constituciones de 1839 hablan de "perfección" (cristiana o religiosa) en los artículos 1, 4, 9, 34, 97, 138, 240: total, siete artículos. Nunca se emplea la palabra "santidad". La palabra "santificación" se emplea dos veces: en el art 57 sobre las

penitencias ("medio de santificación") y en el artículo 103 ("santificación por la imitación de Jesucristo").

Las Constituciones de 1891 hablan de "perfección" en siete artículos también: 2, 3, 7, 58, 62, 138. Podría añadirse el artículo 105, en el que se cita la Imitación de Cristo: "Si cada año llegásemos a desarraigar un solo vicio, pronto seríamos varones perfectos". La palabra "santidad" es empleada dos veces, pero no refiriéndose a la persona del religioso. En el art 99 se habla de "la santidad del estado que ha abrazado"; y en el 132: "la santidad de su vocación". Los artículos 71, 134 y 160 emplean el término "santificación" o el verbo "santificarse".

La Regla de Vida de 1983, en cambio, en su original inglés, nunca emplea la palabra "perfección", ni el término "santificación". La versión española emplea "santificación" en los artículos 49 y 4.17a. En el artículo 1, la traducción española emplea la palabra "perfección", pero en el sentido de plenitud[4]. En el artículo 33 se encuentra dos veces la palabra "santo" ("pueblo de santos"). En los artículos 34 y 49 habla de "santidad". Podría añadirse que el término "santidad" vuelve a encontrarse en el libro II, artículo 4.17a. Y nada más.

2.2 Antes de deducir algunas conclusiones de este recorrido habría que preguntarse si existe de hecho una distinción real entre la noción de perfección y la de santidad. Es una cuestión frecuentemente debatida por los teólogos. Sin embargo, en la práctica los autores de espiritualidad la suelen emplear indistintamente.

Si se quiere matizar se podría decir que "perfección" parece hacer referencia más directa al esfuerzo humano. De hecho o por lo menos en teoría, una perfección puramente humana parece posible. Una persona perfecta sería aquella que no tiene defectos y que tiene todas las cualidades. Encontramos en la historia de la humanidad personajes que se acercaron mucho a este ideal. La santidad se refiere al aspecto divino a la ayuda de la gracia divina a la unión con Dios, a la toma de posesión del alma por la divinidad. La perfección exige mortificación, ascética para poner en orden las pasiones. La santidad exige abnegación, que nos libera de encerrarnos en el "yo" del orgullo que acecha siempre al "perfecto". ¿No se decía de las monjas de Port-Royal que eran "puras como ángeles y orgullosas como demonios"? En este sentido un pecador

"bueno", que hace esfuerzos y llora su caída se encuentra mucho más cerca de la santidad que un "perfecto" suficiente y orgulloso. ¿No encontramos a veces en grandes santos defectos de carácter u otros no totalmente dominados por la ascesis pero que no han impedido que esa persona estuviera totalmente "tomada por Dios"?

De hecho, en el cristianismo, perfección y santidad deben ser sinónimos. En la "carta magna" de la santidad que es la palabra de Jesús -*Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5,48)-, es evidente que "perfecto" equivale a "santo". Aunque Mateo emplee una palabra griega que significa "completo", "perfecto puede traducirse sin traicionar el texto, por "santo".

La perfección que pide Jesús es evidentemente un don de Dios que exige además el esfuerzo de la persona. Este equilibrio tan lógico entre el don de Dios y el esfuerzo humano no es siempre fácil. Hay épocas y teólogos que tienden a poner el acento sobre uno o sobre otro. Tal vez la tentación del siglo XIX haya sido acentuar el necesario trabajo de ascesis. El jansenismo aunque condenado, al insistir sobre la decadencia original había dejado huellas. Si se insiste excesivamente en este aspecto, existe siempre un peligro de moralismo y de voluntarismo. Uno de los grandes méritos de la doctrina espiritual de santa Teresa del Niño Jesús, a finales del siglo pasado fue el de haber equilibrado las perspectivas. Al poner de relieve la entera y constante gratuidad del orden sobrenatural se dirige a las "almas pequeñas", a las que asusta la visión de una santidad aparentemente demasiado dura y las invita a no quedarse en la mediocridad, sino a abandonarse a Aquel que puede hacer de ellas grandes santas. En este sentido Teresa del Niño Jesús es precursora del Concilio Vaticano II y de su "llamamiento universal a la santidad en la Iglesia" (LG cap 5).

Nuestro tiempo tiene a su vez la tentación de romper de nuevo este equilibrio en sentido inverso deslumbrado por una visión optimista de la bondad profunda de lo creado, insistiendo sobre la "santidad ontológica" de la criatura, por serlo. Se ha llegado a hablar de una "bendición original" (por ejemplo, M. Fox), mucho más fuerte que el pecado original y que prácticamente lo elimina. Según este punto de vista sobre todo si se lo lleva al extremo la mortificación el olvido de sí la ascética en general son inútiles, negativos e incluso nocivos. En esta perspectiva ¿qué queda de estas palabras de Jesús: "Si alguno quiere ser discípulo mío deberá olvidarse de sí mismo cargar con su cruz y seguirme. Porque el que

quiera salvar su vida la perderá pero el que dé su vida por mi causa y por la causa del mensaje de salvación ése la salvará" (Mc 8,34-35)? Doctrinas de este tipo parecen a primera vista muy en honor de Dios y muy favorables a la dignidad de la persona humana. De hecho, al erigir al hombre en medida de sí mismo y al dejar de lado la Cruz que salva, acaban por entregar a la persona a su propia subjetividad y la dejan desamparada frente a un mundo declarado bueno a priori[5].

2.3 El Concilio Vaticano II ha querido, conscientemente, evitar todo dualismo. Para un cristiano, la única perfección posible es la santidad. El punto de partida de la "llamada universal a la santidad" es el misterio mismo de la Iglesia santa: "La Iglesia, cuyo ministerio expone el sagrado Concilio es a los ojos de la fe indefectiblemente santa" (LG n 39).

He aquí por qué: "En la Iglesia, todos, lo mismo quienes pertenecen a la jerarquía que los apacentados por ella están llamados a la santidad, según la palabra del Apóstol: "Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación" (1Tes 4.3; Ef 1,4) (LG n 39).

El Concilio aun privilegiando el término "santidad", emplea también la palabra "perfección". Para los cristianos ambos términos se refieren mutuamente el uno al otro. Señalo algunos ejemplos: "El divino Maestro y modelo de toda perfección, el Señor Jesús..."; "todos los fieles... están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, y esta santidad suscita..."; "Una misma es la santidad que cultivan todos los que son guiados por el Espíritu de Dios" "Quedan pues invitados y aun obligados todos los fieles cristianos a buscar insistentemente la santidad y la perfección dentro del propio estado[6]. He aquí por qué nuestra Regla de Vida de 1983 ha privilegiado a imitación del Concilio, el término "santidad".

2.4 Hemos visto que las Constituciones de 1839 y las de 1891 emplean preferentemente según la costumbre de entonces, la palabra "perfección", pero el padre Chaminade tenía ideas muy claras sobre "este principio fundamental de que la salvación y la santificación son por igual obra de Dios y obra del hombre: de Dios, por su gracia y por la luz de la fe; del hombre por su perfecta cooperación a la acción divina"[7].

Nuestro Fundador afirma siempre el primado de Dios. Por ejemplo: "Dios, que no quiere que seamos santos sino para Él quiere también que no lleguemos a santos sino por Él. Él quiere ser el principio y el sostén de nuestra santidad para que nadie le pueda disputar la gloria"[8].

Todos son llamados a la santidad, todos pueden llegar a ser santos, a pesar de las dificultades. Pero es necesaria esta colaboración de la persona con Dios: "Quien domina una pasión por el consejo y la fortaleza del alma, o por la obediencia y la fidelidad a un buen guía o por la mortificación... puede llegar a ser un gran santo, mayor que quien ha tenido su alma favorecida con una paz constante en este mundo"[9].

El padre Chaminade vive personalmente lo que enseña. Quien se le acerca, pronto intuye en él esta perfecta armonía entre el esfuerzo personal y la presencia divina. En una carta a la madre Teresa de Jesús (Clémentine Yannash), Adela de Trenquellèon dice: "Mirad cómo actúa M. Chaminade: no se altera, se domina siempre, y sin embargo consigue hacer mucho trabajo, porque la gracia actúa mucho..."[10].

3 "... la mayor conformidad posible con Jesucristo..."

¿En qué consiste esta santidad a la que somos llamados? La santidad se encuentra "en la plenitud de la caridad" a la que debemos tender, como nos lo recuerda el artículo 1 de la *Regla de Vida* de 1983, siguiendo en esto las enseñanzas del Concilio. Caridad amor de Dios, que nos impulsa "a entregarnos totalmente a Dios, amado por encima de todo". Pero esa "caridad" es sobre todo y ante todo amor de Dios para con los hombres. BERGSON ha sabido expresar muy bien esta idea cuando, al hablar del santo dice: "Porque el amor que lo consume no es simplemente el amor de un hombre para con Dios es el amor de Dios para con los hombres. A través de Dios en Dios ama a toda la humanidad con un amor divino"[11].

Es ésta una fórmula admirable que pone de relieve la maravillosa unidad del amor de Dios del amor en Dios: el recíproco amor de Dios para con la persona y el amor limitado es cierto pero amor al cabo de la persona para con Dios, atraen siempre

necesariamente al prójimo a su órbita. El amor de Dios siempre unifica y la santidad lleva siempre la marca de la unidad y de la sencillez.

Pero el amor de Dios se ha encarnado en Jesucristo. En la práctica la santidad cristiana esta plenitud de la caridad consistirá siempre en la *unión con Cristo*, Verbo encarnado y Redentor nuestro mediador único entre Dios y la humanidad, fuente de toda gracia y de toda santidad. El Concilio Vaticano II ha tenido el mérito de explicar muy claramente y de desarrollar esta doctrina que todos los teólogos católicos habían enseñado más o menos explícitamente: "...el término santidad en el espíritu del Concilio, significa la unión de los fieles en Cristo realizada por el Espíritu Santo en la Iglesia"[12].

Ésta es también la doctrina del padre Chaminade, lo que llama "conformidad con Cristo", y en la que insiste siempre. Para él la santidad fin primero de la vida religiosa marianista consiste precisamente en la conformidad con Cristo. Lo dice claramente en el artículo 4 de las Constituciones de 1839: "La perfección cristiana fin primero que la Compañía se propone, consiste esencialmente en la más exacta conformidad posible con Jesucristo Dios hecho hombre para servir de modelo a los hombres".

Entre los numerosos comentarios que el Fundador nos ha dejado explicando esta conformidad con Jesucristo, nos contentaremos con citar el siguiente, destinado a los formadores: "Ya que la perfección en la Compañía de María consiste en la conformidad con Nuestro Señor Jesucristo bajo la protección y la solicitud materna de María tendremos que enseñar cada vez más el motivo por el cual Jesucristo vino a este mundo cómo es el camino la verdad y la vida cómo Jesucristo nos comunica su Espíritu; cómo el Espíritu de Jesucristo nos hace vivir la vida de Jesucristo y nos conforma enteramente a nuestro divino Modelo: en qué consiste esta entera conformidad con Jesucristo"[13].

Las Constituciones de 1891 vuelven a tomar la fórmula chaminadiana en el artículo 3: "La perfección, fin primero de la Compañía, consiste en conformar su vida con la vida de Jesucristo". Al final del capítulo primero dicen: la Compañía, por tanto no tiene en realidad más que un solo fin: la más fiel imitación de Jesucristo Hijo de Dios, hecho Hijo de María para la salvación de los hombres".

Notemos que aquí la palabra "imitación" ha remplazado la de "conformidad". Es una sustitución poco feliz en un artículo que pretende sintetizar el fin de la Compañía de María. En efecto, el Fundador emplea a veces la palabra "imitación" de Jesucristo siguiendo en ello una manera de expresarse muy corriente en la literatura espiritual, pero esta expresión no nos da su pensamiento profundo. La imitación evoca una semejanza más bien exterior y puede entenderse demasiado exclusivamente en el sentido del solo esfuerzo humano.

En la *Regla de Vida* de 1983 se vuelve a poner de relieve esta "conformidad" chaminadiana como fin primero del instituto, en el artículo 2: "Nuestro fin es llegar a la conformidad con Él y trabajar por la venida de su Reino"[14]

Se vuelve a hablar de esta conformidad con Jesucristo en el artículo 58. Es el quinto y último artículo de la sección consagrada a la meditación en el Capítulo IV *(Comunidad de fe)*: "La oración personal del marianista es un ejercicio de fe. La dedicación perseverante a la oración nos lleva a la fe del corazón y nos acerca a nuestro fin: la conformidad con Jesucristo".

La *Regla de Vida* se sitúa aquí en la más pura tradición marianista. Para el padre Chaminade progreso en la meditación y progreso en santidad van a la par.

Escuchémoslo en el artículo 34 de las Constituciones de 1839: "Se sienta como principio que es imposible al hombre elevarse a la perfección religiosa sin la meditación y que cuanto más se dedica el religioso a este ejercicio más se acerca a su fin que es la conformidad con Jesucristo. El espíritu de oración mental debe ser junto con la devoción a la Santísima Virgen la virtud característica de los religiosos de María y aquella en que cada uno sin excepción se esfuerza más en destacar. La oración mental es la fuente común y única de todas las virtudes".

4 El camino marianista hacia la santidad

Acabamos de señalar la meditación y sobre todo el espíritu de oración como medio necesario para la santificación del religioso. Señalaremos aquí otros dos caminos: María y el "sistema de virtudes".

4.1 *María* "María nos muestra el camino de la auténtica vida cristiana", afirma el artículo 8 de la Regla de 1983. "Siguiendo su ejemplo... esperamos reflejar entorno nuestro la cordialidad con que María acogió a Dios y a los hombres", prosigue este mismo artículo. En efecto, en la tradición marianista la alianza con María no implica solamente "ofrecerle nuestros débiles servicios" para prolongar su misión. Queremos al mismo tiempo dejarnos formar por Ella a semejanza de su Hijo. A través de Ella llegaremos a la santidad a la conformidad con Jesucristo.

Esta idea está presente desde los primeros instantes de la fundación de la Compañía de María. El padre Chaminade empezaba una serie de notas sobre la *Compañía de María y los principios de su constitución* con estas palabras: "Esta Orden toma el nombre de *Compañía de María* (el de *Familia de María* expresaría mejor su naturaleza) porque todos los que la componen o compondrán en el porvenir deben: 1) Consagrarse a María; 2) Considerarla como su Madre y considerarse ellos mismos como sus hijos; 3) Formarse en el seno de su ternura maternal a semejanza de Jesucristo como este adorable Hijo se ha formado a la nuestra es decir tender a la más alta perfección o vivir de la vida misma de Jesucristo bajo los auspicios y la dirección de María, 4) No emprender ninguno de sus trabajos para alcanzar el fin mediato de su institución más que fiados en una total confianza en la protección del augusto nombre de María y en el deseo de glorificarla. El verdadero secreto de acertar en sus trabajos ya sea para alcanzar su propia perfección ya para sostener la religión y propagar la fe es interesar en la empresa a la Santísima Virgen y atribuirle toda la gloria de Ella, con las miras y sentimientos de nuestro Señor Jesucristo" (EF, n 90).

Para parecerse a Jesucristo es preciso dejarse formar por María. Pero, poco a poco otra idea viene a añadirse a ésta: para parecerse a Jesucristo es preciso imitarle en su amor a la Santísima Virgen. He aquí lo que el padre Chaminade escribe unos años después: "Jesucristo ha practicado todas las virtudes hasta la más sublime perfección pero hay algunas de esas virtudes cuya práctica ha entrado más en los designios de sus adorables misterios, por ejemplo primero su amor a la Santísima Virgen, en cuyo seno fue concebido y residió nueve meses y de la que nació, que asoció a todos sus misterios a la que ha hecho Madre de todos los que habían de ser regenerados en Él"[15].

Las Constituciones de 1839 procuraron poner juntas estas dos ideas, que en realidad son diversas. En efecto, por un lado, María, "en el seno de su ternura maternal", nos conforma a Cristo. Por otro lado queremos imitar a Jesús en su amor para con su Madre". Conformidad con Jesucristo e imitación de las virtudes de Jesucristo: dos realidades diferentes. El padre Chaminade las distingue muy bien cuando dice a los formadores: "Deben muy especialmente instruirlos sobre las dos conformidades que debemos tener con Jesucristo y en las virtudes que ha practicado"[16].

Notemos que la palabra "conformidad", empleada aquí por el Fundador, es un término mucho más fuerte que "imitación". Distingue claramente dos tipos de "conformidad". El artículo 5 de las Constituciones de 1839 intentará hacer la síntesis de ambas, pero la formulación no es muy feliz: "La profesión que hace la Compañía de consagrarse a María, como su nombre indica, no deroga esta verdad: María *de qua natus est Jesus*; Jesús quiso nacer de María; alimentado y criado por Ella, no se separó de Ella en todo el curso de su vida mortal; le vivió sumiso, la asoció a todos sus trabajos, a todos sus dolores y a todos sus misterios. La devoción a María es, pues, el rasgo más destacado de la imitación de Jesucristo, y al dedicarse a la imitación de este divino modelo, al amparo del nombre muy amado de María, la Compañía entiende hacer educar por Ella a cada uno de sus miembros como lo fue Jesús por sus cuidados, después de haber sido formado en su seno virginal".

La Regla de 1983 ha encontrado una manera excelente de expresar esta característica de la santidad marianista en el artículo 6, completado por otra parte por el 2 y el 8: "Impulsados por el amor de Jesús a su Madre, nos entregamos a Ella. Así, el Espíritu Santo, en cuya acción coopera María con amor de madre, puede formarnos más plenamente a imagen de su Hijo".

4.2 *El Sistema de virtudes: Una breve referencia a este "camino de perfección" del religioso marianista Por vez primera una Regla marianista* -la de 1983- habla de él. El artículo 4.17 da un breve resumen, lo que es una innovación feliz. El padre Chaminade lo explicó siempre en los diversos *Manuales de dirección* que destinaba a los religiosos encargados de la formación de los religiosos. Es una excelente vía de vida espiritual. Pero tal vez por no haber sido presentada explícitamente en las Constituciones de 1839 y 1891, no ha tenido en la Compañía el desarrollo que merecía. Su presencia en la Regla de 1983 es fruto del

redescubrimiento de su actualidad y de su eficacia. A título de testimonio de los primeros tiempos marianistas, he aquí algún extracto de una carta de Adela de Trenquellèon: "Querida hija: ¡La paz del Señor sea con usted! Empiezo con este deseo porque para usted es el más esencial y porque con esta paz será usted más fuerte para combatir todo lo que se oponga a vuestra perfección que es preciso alcanzar como sea. Es nuestro gran negocio... Usted sabe que el Buen Padre nos decía que por la mañana, al despertarnos este pensamiento del trabajo de nuestra perfección debía estar presente en nuestro espíritu; por la noche al acostarnos, este mismo pensamiento debía estar presente. Pero querida hija, ¿qué necesitamos para trabajar en nuestra perfección? Ser muy fieles a las reglas que nos prescribe nuestro santo Instituto. Los silencios, bien practicados, nos harían ya bien perfectas"[17].

5 Santidad de la Iglesia y pecado de los cristianos

El artículo 33 de la *Regla de Vida* presenta la doctrina tradicional sobre las relaciones entre vida religiosa y santidad en la Iglesia doctrina puesta al día por el Concilio Vaticano II. Una primera afirmación conciliar: "La vida consagrada forma parte integrante de la santidad de la Iglesia". Añade: "El estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia pertenece sin embargo de manera indiscutible a su vida y santidad" (LG n 44).

Los santos son el fruto normal de una Iglesia que es santa por su naturaleza y su Fundador pero que es a la vez profundamente humana por sus miembros. El papel confiado por Jesucristo a la Iglesia es el de salvar y por tanto el de santificar. Pienso que la mejor manera de comprender la historia de la Iglesia es el estudio sistemático de los santos de cada época. En esta historia de la santidad la vida religiosa ha tenido un papel eminente: ha sido una auténtica forja de santos[18]. Todo fundador de instituto religioso ha querido ante todo y sobre todo la santidad de sus miembros: es la prioridad absoluta.

"La Compañía de María decía el padre Chaminade debe estar dispuesta a hacer los mayores sacrificios por la salvación y la perfección de sus miembros"[19]. Podemos también citar aquí esta famosa frase que el padre Chaminade escribía a M. Clouzet: "No

seamos querido hijo religiosos a medias: estos religiosos acaban no siéndolo, incluso si son religiosos de tres cuartos y medio: no pueden esperar el cielo ya que allí sólo entran los *justos*; y justo es sinónimo de *santo*"[20].

Estas expresiones del Fundador nos plantean el gran problema de la posibilidad de la santidad para todos. Nuestra constante tentación es la de pensar que la santidad no es para nosotros, que los santos estaban hechos de distinta pasta que la nuestra. La santidad nos asusta. Es un misterio entre Dios y la persona. Tememos que Dios nos pida algo porque sospechamos que al final nos lo pedirá todo. Por tanto "eso no es lo mío". El Concilio Vaticano II ha subrayado claramente que todo cristiano y con mayor razón todo religioso está llamado a ser santo: "Es, pues, completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado o condición están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad y esta santidad suscita un nivel de vida más humano, incluso en la sociedad terrena" (LG, cap v, n 40).

Todo el mundo, sin distinción de edad, sexo carácter cultura y circunstancias de vida, está llamado a la santidad. Un libro muy curioso de un grafólogo italiano estudia el fondo "temperamental" de una serie de santos a través de su escritura[21]. El resultado es claro: eran como todos. Tenían las inclinaciones y las dificultades de carácter y psicológicas de todo hombre y de toda mujer. Pero su esfuerzo personal y la ayuda divina les permitieron alcanzar la plenitud de santidad a la que habían sido llamados. Por ejemplo San Francisco de Asís tenía tendencia a la vanidad y rebelión psicológica contra la autoridad san Juan de la Cruz un natural destructor y escéptico san Vicente de Paúl tendía a la mentira y a la doblez; santa Teresa de Jesús habría tenido tendencia a la sensualidad san Felipe Neri, por temperamento parece haber tenido la inclinación a enriquecerse incluso engañando a los demás. Y otros muchos por el estilo[22].

Pero este llamamiento a la "democratización" de la santidad, por decirlo así no ha producido aún todos sus frutos posibles. La época conciliar ha coincidido con el punto culminante de una crisis de civilización en los países desarrollados. Por una parte un subjetivismo absoluto considera toda norma exterior como un atentado a la libertad. Por otra parte nos encontramos ante una permisividad moral sin límites alimentada por una sociedad de la abundancia. Esto ha producido en muchos cristianos la pérdida del

sentido del pecado y por consiguiente, la pérdida del sentido y del deseo de la santidad. De todos modos ahí está la llamada siempre urgente y actual. Como hace notar el Concilio mismo, nuestro tiempo necesita la santidad para promover más humanidad.

Esta santidad es el primer apostolado marianista en el mundo de hoy. El art 33 termina así: "Sabemos que a pesar de nuestras imperfecciones, Dios que nos ama y nos llama a la santidad puede hacer que nuestras vidas personal y comunitariamente den el testimonio de un pueblo de santos".

6 "El testimonio de un pueblo de santos"

Al principio de este estudio citábamos la carta del padre Chaminade a M. Noailles en la que afirma que el espíritu principal de la Compañía es presentar al mundo el espectáculo de un pueblo de santos. No se trata de bellas palabras pronunciadas en un momento de entusiasmo. Es una convicción profundamente arraigada en él: la necesidad, para los marianistas de una vida común muy fuerte en vistas a la santidad y al apostolado.

Desde luego la comunidad nos parece útil incluso necesaria para el apostolado. Pero no parece serlo tanto para la santidad. ¿No es la santidad un asunto privado, por decirlo así entre una persona y Dios? No responde el padre Chaminade y lo explica: "Aunque la perfección *colectiva* sea esencialmente el resultado de la perfección *individual*, es sin embargo muy verdad que el espíritu de cuerpo contribuye admirablemente al sostenimiento al progreso y a la perfección de la Compañía entera..."[23].

Esta idea de la tendencia colectiva a la santidad está claramente afirmada por el padre Chaminade desde el principio de sus fundaciones. En *El Instituto de las Hijas de María* (1815) dice: "Se trata de colocar y mantener en la vida común, bajo la protección de María a un número conveniente de personas sinceramente religiosas que tengan ante todo el firme propósito de tender juntas a la perfección evangélica..."[24].

Y en *Instituto de María* (1819), primera regla muy breve de la Compañía de María, repite: "Los miembros del Instituto se asocian entre ellos y se consagran a Dios con el fin primero de caminar juntos hacia la perfección según toda la extensión de los consejos evangélicos..."[25].

En ambos textos se encuentra la palabra "juntos". Se camina *juntos* hacia la santidad. Esta idea de la santidad colectiva se eclipsa en las Constituciones de 1839 y de 1891. En ambas se dice que el primer objetivo de la Compañía es "elevar a *cada uno de sus miembros* a la perfección ¿Por qué este cambio? Tal vez por una preocupación de precisión en un texto jurídico. La *Regla de Vida* de 1983 recupera este ideal en el artículo 34, primero del capítulo dedicado a la *Comunidad marianista:* "Vivimos en comunidad para... llegar a la santidad...".

¿Por qué esta insistencia de nuestro Fundador? En el *Gran Instituto,* el padre Chaminade lo explica así: "Según las miras de Dios, la tendencia de un solo individuo hacia esta alta perfección raras veces ha bastado para la entera edificación de la Iglesia. El impacto del ejemplo de un solo fiel es ordinariamente débil en el mundo su caída si por desgracia esto acontece se ve más que su elevación por la sencilla razón de que toda la grandeza de la perfección cristiana reside en una santa humildad. Además dejarnos ejemplo de grandeza individual fue privilegio del hombre Dios y de su augusta Madre los demás empezando por los apóstoles y los discípulos que les sucedieron se reunieron tal como se les mandó para la venida del Espíritu Santo necesitaron apoyo mutuo para mantenerse y poner en común sus esfuerzos para tender a esta alta perfección[26].

Cuando se vive con sinceridad la vida común hay ayuda mutua para progresar en la santidad. La presencia misteriosa del Señor y del Espíritu resulta más evidente. Los carismas de cada uno diferentes y complementarios resaltan mucho más. Hay una mayor visibilidad... En una palabra, queda mucho más claro "que el cristianismo es hoy tan practicable como hace 1800 años"[27]. El padre Chaminade quiere que los religiosos y religiosas marianistas "muestren el espectáculo de un pueblo de santos". En la *Regla de Vida* de 1983, la palabra "espectáculo" que a pesar de su origen bíblico[28], puede parecer demasiado teatral para la mentalidad de hoy ha sido sustituida por otra palabra más actual, aunque su uso demasiado frecuente tiende a desgastarla: se habla de "testimonio".

Pero el padre Chaminade sabía muy bien que una santidad individual verdadera tiende a crear una santidad colectiva. La santidad es "contagiosa". Esta idea e incluso esta palabra es de nuestro Fundador. Escribiendo en 1817 a Adela de Trenquellèon distingue dos estilos de apostolado, uno más en yoga ayer otro

que debe privilegiarse hoy: "Uno era la enseñanza de las virtudes pero el otro es la comunicación rápida de las mismas, por el contagio si se puede decir así- del ejemplo"[29].

El padre Chaminade sabe por experiencia que la virtud, el bien la santidad son tan "contagiosas" como el mal. La santidad es fuente de santidad. El ejemplo arrastra y los santos tienden a formar "constelaciones". BERGSON ha expresado muy bien este hecho constantemente comprobado a través de la historia de la Iglesia: "¿Por qué los santos tienen imitadores y por qué los grandes hombres buenos han llevado tras ellos multitudes? Nada piden, pero obtienen. No necesitan exhortar les basta existir su existencia misma es una llamada"[30]

Muchos años antes, santa Teresa de Ávila hacía notar que basta que una persona se decida a emprender el camino de la santidad para que tenga seguidores: "Si el que comienza se esfuerza con el favor de Dios en llegar a la cumbre de la perfección creo jamás va solo al cielo siempre lleva a mucha gente tras de sí. Como a buen capitán, le da Dios quien vaya en su compañía..."[31]

Este "testimonio de un pueblo de santos" es hoy más urgente que nunca. Comentando esta expresión chaminadiana, el padre HOFFER escribe: "El único argumento que llega al corazón de los no-creyentes es la contemplación de una asamblea que vive fraternalmente unida en el amor al Padre y en Él a todos los hombres"[32].

Por otra parte parece existir en el mundo de lo espiritual una como "ley de compensación". Lo demuestra la historia de la Iglesia. Cuando el mal el olvido de Dios, el pecado en suma, abunda en el mundo Dios suscita santos. El Espíritu invita con fuerza increíble a compensar las infidelidades de unos con la fidelidad acrecentada de los otros. Es una especie de búsqueda de un equilibrio ecológico espiritual que Dios provoca. En tiempos de la Reforma protestante, los santos son, no sólo numerosos, sino de una talla humana y espiritual proporcionada al cataclismo que se ha producido.

Estamos ahora descubriendo las riquezas de santidad que han "neutralizado" una Revolución francesa decididamente anticristiana. No fueron solamente los mártires la época revolucionaria fue una llamada del Señor a la santidad heroica para millares de hombres y mujeres de toda edad y de toda condición. Guillermo-José Chaminade, Adela de Trenquellèon, María Teresa de Lamourous

están entre ellos... y un número imponente de santos anónimos quedará en el secreto de Dios.

Nuestro tiempo, tan alejado de Dios, tiene seguramente sus santos "compensadores". Dios permitirá que las generaciones futuras conozcan algunos. El artículo 33 de la *Regla de Vida* es una invitación urgente a responder a esta llamada del amor de Dios a la santidad.

7 Regla y santidad

San Benito termina su Regla con estas palabras: "Tú quienquiera seas, tú que te apresuras hacia la patria celeste cumple íntegramente con la ayuda de Cristo esta pequeña regla de principiantes que hemos escrito y luego bajo la protección de Dios llegarás a estas cumbres más elevadas de doctrina y de virtudes que acabamos de evocar"[33].

En el estilo de hoy, el artículo 114, último del libro de la Regla de Vida de 1983, nos dice lo mismo: "El objetivo final de la *Regla de Vida* es capacitarnos para vivir nuestra vocación marianista con caridad y libertad de espíritu, y para trabajar unidos en nuestra misión común. El espíritu de la Compañía es el espíritu de María".

Estas "cumbres más elevadas de doctrina y de virtudes", este "vivir nuestra vocación marianista con caridad y libertad de espíritu" es la santidad. O, como decía el padre Chaminade "la más alta perfección": "Las reglas del instituto nos llevan a tender sin cesar a la más alta y a la más sublime perfección: empeñémonos con ellas con todo el afecto del que la gracia nos hace capaces siguiéndolas con la mayor fidelidad posible tanto en las pequeñas cosas como en las mayores"[34]

Una regla religiosa es un medio de santificación. No un instrumento automático porque "la letra no es toda la Regla, el espíritu es lo más importante". Estas son palabras del Fundador el 8 de diciembre de 1819, pronunciadas en una reunión en la que promulgó solemnemente la Regla (EF II, n 747). La *Regla* lleva a la santidad pero la santidad va más allá de la Regla. Bien lo sabía el padre Chaminade: "Una *Regla*, aunque no del todo perfecta, podrá mantenerse si la mantienen las virtudes sólidas de las personas que la abrazan..."[35]

Un instituto religioso subsiste y se desarrolla no por la perfección de su regla, sino gracias a religiosos decididos a ser santos. En un informe (inédito) al Capítulo general de 1886, el padre José Simler expresa con fuerza esta convicción. Se estaba entonces preparando el texto de las Constituciones (las de 1891) para presentarlo a la aprobación de la Congregación de obispos y regulares: "El deber más importante del Superior general es inspirar a cada uno y obtener de todos la estima el amor y la observancia fiel de las Constituciones... En cuanto a mí aunque obligado por mi cargo a hacer observar todos los artículos y a evitar que se establezcan abusos he tomado el partido de concentrar mi atención y mis esfuerzos sobre un punto concreto para conseguir mejores resultados. Si abrís las Constituciones encontraréis después de la definición de la Compañía, la indicación de su finalidad principal y del primero de sus deberes. La Compañía se propone elevar a cada uno de sus miembros a la perfección evangélica (art 2)... Me ha parecido que si conseguimos multiplicar los santos en la Compañía, las cosas irán del mejor modo posible ya que Dios concederá lo demás como añadidura. Un instituto religioso tanto más se robustece cuanto más tiende a la santidad. He aquí por qué he optado con preferencia por la tarea de suscitar entre nosotros el deseo de la perfección y de poner al alcance de cada uno los medios para alcanzarla. Recorred la serie de las circulares: veréis que este pensamiento predomina siempre y vuelve siempre de mil maneras. Llegad a ser santos, santos a cualquier precio y para ello sed hombres de *Regla*, porque sólo seréis santos según la *Regla*... ¿Queréis que os diga todo mi pensamiento? Cuanto más reflexiono sobre ello tanto más me doy cuenta de que ahí está la salvación y el progreso. Al estar profundamente convencido de esto comprenderéis cuánto sufro cuando veo hombres que se dicen devorados por el deseo de la prosperidad de la Compañía, y que para ello se mueven para encontrar combinaciones y arreglos con los cuales están convencidos de que darán gusto a las aspiraciones de todos que salvaguardarán todos los intereses y que remediarán casi todos los males y que sin embargo descuidan, o callan o ponen en último término lo único necesario y verdaderamente eficaz aquello sin lo cual todo se hunde y que es capaz de sostenerlo todo es decir la asistencia de Dios asegurada por la santidad de la vida"[36].

Tal vez esta cita haya sido un poco larga pero aclara en la práctica las relaciones entre letra y espíritu, entre la *Regla* y la santidad.

8 El papel de la santidad religiosa

Para completar cuanto hemos dicho, añadiremos con el Concilio que la santidad propia del estado religioso "aparece como un símbolo que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vida cristiana. Y como el Pueblo de Dios no tiene aquí ciudad permanente sino que busca la futura, el estado religioso... cumple también mejor tanto la función de manifestar ante todos los fieles que los bienes celestiales se hallan ya presentes en este mundo como la de testimoniar la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo y como también la de prefigurar la futura resurrección y la gloria del reino celestial" (LG n 44).

José María Salaverri SM

Santidad (- Comunidad marianista, Chaminade, Iglesia, Jesucristo, María, Perfección religiosa, Regla de Vida, Testimonio)

---

[1] CHAMINADE, *Lettres,* t I, n 188, 25 de enero 1822, pág 322.

[2] *Ibíd,* t II, n 388, 15 de febrero 1826, pág 175-175.

[3] *Ibíd,* t I, n 98, 10 de junio 1818, pág 174.

[4] La versión francesa es semejante a la inglesa en este aspecto.

[5] He aquí por qué hay un cambio en algunos "diccionarios". *El Dictionnaire de théologie catholique* (1930-1968) tiene dos artículos diferentes: "perfección cristiana" y "santidad". En cambio, el *Nuovo dizionario di spiritualitá* (1979) solamente uno: "Santo".

[6] Todas las citas de este párrafo están sacadas de LG nn 39-42.

[7] *Manuel de Direction à la vie et aux vertus religieuses dans la Société de Marie* (1824), ED II, 2.

[8] *Exercises spirituels* (ED I, 856).

[9] *Direction sur l'Institut des Filles de Marie;* (ED V, 553).

[10] *Lettres d'Adèle de Batz de Trenquellèon,* vol 3, Roma 1973. (Carta n 376, 12 de octubre de 1820).

[11] Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la Religion,* PUF, Paris 1965 (140ème éd.), pág 247.

[12] *Nuovo dizionario di spiritualità,* Roma, 1979, Ed. Paoline, pág 1370.

[13] *Manuel de direction à la vie et aux vertus religieuses dans la Société de Marie* (ED II, n 4046).

[14] En el art 2, el original inglés dice *to be transformed roto his likeness,* debido al estilo de la lengua. Pero significa lo mismo.

[15] *Manuel de direction...* (ED II, 405a).

[16] Ibíd n 408.

[17] *A Mère Marie Dosithée (Rose Gatty),* 16 marzo 1821 (en "Lettres d'Adèle...", vol 4, Roma, 1974, carta 633, pág 131).

[18] P. CHAMINADE (en "Lettres d'Adèle...", vol 3, carta 382, à M. Thérèse de Jésus (Clémentine Yannasch), 11 marzo 1821).

[19] Carta a M. Perrodin, 24 diciembre 1838 (en "Lettres de M. Chaminade", t IV, n 1104, pág 431).

[20] Carta del 7 octubre 1838, *ibíd,* n 1079, pág 380.

[21] Girolamo MORETTI, I *santi dalla loro scrittura,* Roma, 1975.

[22] El padre Chaminade es también muy realista. He aquí, por ejemplo lo que dice en *L'Institut des Filles de Marie:* "Nuestra naturaleza decaída exige que, para enderezarla caminemos por el camino de la Cruz en medio de contradicciones penosamente, y con gran humildad cayendo algunas veces pesadamente cuando nos parecía que íbamos adelante, pero felices al levantarnos de conservar nuestra tendencia a la perfección deseada". Con expresiones de estilo un tanto romántico expresa la misma idea que hoy encontramos en el art 33: "A pesar de nuestras deficiencias... Dios nos llama a la santidad".

[23] *L'Institut de la Société de* Marie (en ED II, n 306). El texto aquí citado se encuentra bajo un título muy significativo: "Elevarse, individual y colectivamente, a la más alta perfección".

[24] *Institut des Filles de Marie* ("Grand Institut"), n 2. Inédito: manuscrito en AGMAR (Roma).

[25] *Institut de Marie* (en ED, I, n 146).

[26] *Institut des Filles de Marie*, n 18.

[27] Carta del padre Chaminade al papa Gregorio XVI, 16 septiembre 1838 (en "Lettres de M. Chaminade", t V, carta n 1076).

[28] "... hemos sido dados en espectáculo al mundo, a los ángeles y a los hombres". (1Cor 4,9). Al padre Chaminade le gusta esta expresión. Véase *Institut de la Société de Marie* (en ED II, nn 303 a 306).

[29] *Lettres de M. Chaminade,* t I, carta n 89, 19 marzo 1817, pág 156.

[30] BERGSON, *o. c.,* pág 30.

[31] *Vida de Santa Teresa escrita por ella misma*, cap XI.

[32] Circular n 35 (8 diciembre 1966).

[33] *Regla de San Benito*, Cap LXXIIL

[34] CHAMINADE, *Retiro de 1821* (apuntes de M. Bidon), en EF II, n 739.

[35] *Institut des Filles de Marie*, n 22.

[36] R. P. Joseph SIMLER (Superior general de 1876 a 1905), *Informe del Superior general*, presentado al Capítulo general de Bellevue, 30 de abril de 1886.

Testimonio

Al Zeugnis • *Fr* Témoignage • *Ing* Witness • *It* Testimonianza • *Jap* Akashi

1 Sentido del testimonio

1.1 *Introducción* La historia es el juicio universal según una intuición profunda de Hegel. Se trata en realidad de una visión secularizada del llamado juicio final de la doctrina cristiana. La vasta escena del mundo es sin cesar el teatro de las acusaciones de las defensas de las sentencias de las condenas y absoluciones. Ante el tribunal de la historia comparecen todos sus actores sin librarse nadie. Dios mismo se presenta unas veces como juez otras como testigo e incluso como acusado. Las sentencias nunca parecen definitivas mientras la historia siga inacabada. Un día tendrá lugar ese juicio universal inapelable en el que Dios actuará por fin como justo juez. En realidad Dios ha pronunciado ya su sentencia absolutoria sobre los que no saben lo que hacen.

A lo largo de esta historia también el hombre aparece representando los mismos papeles que Dios: acusado, acusador testigo, juez de sus hermanos y del mismo Dios. En este proceso continuo se exige aportar testimonios pruebas irrefutables de lo que uno ha visto u oído, de lo que sabe o de lo que ha experimentado. Las pruebas no suelen ser casi nunca evidentes. A cada testimonio se le puede oponer otro de manera que las sentencias siempre serán un tanto discutibles. El oficio de testigo se presenta frecuentemente como una tarea desagradable en un ambiente hostil donde muchas veces se es descalificado de antemano. No hace falta que tenga lugar ante un tribunal jurídico estatuido de donde se ha tomado la imagen. Toda la vida, con sus variadas situaciones se presenta como un alegato o una contestación a favor o en contra de determinadas personas o causas.

1.2 *Israel, testigo de Yahveh ante las naciones* La misma persona de Yahveh aparece discutida y rechazada en concurrencia con otros dioses. Cada pueblo tiene sus dioses cada dios es el señor de su pueblo. No sólo se niegan a Yahveh sus derechos sobre todo el universo sino incluso sus pretensiones sobre su pueblo, Israel. De ahí que tenga que aportar sus pruebas su testimonio a través de su revelación de su ley y de sus enviados los

profetas. Yahveh se autojustifica ante el tribunal de la historia a través precisamente de su actuación en esa historia de salvación. Poco a poco, Israel va comprendiendo que sólo Yahveh es Dios el Creador de todo su Salvador. Frente a Él otros son nada. Así se constituye un proceso a los ídolos que usurpan el derecho de Yahveh sobre las naciones. Indirectamente es un proceso a esas naciones que no reconocen el señorío de su creador. El Israel convertido, siervo de Yahvé, es el testigo privilegiado que Yahvé cita a declarar a su favor (cf Is 43,10-12; 44,6-8). En el vasto mar del politeísmo, Israel es la pequeña isla en la que surgió el monoteísmo legado como un gran tesoro a la humanidad. Israel entendió su misión en el mundo como un testimonio a favor de Yahveh. Aunque no adoptó la forma de una predicación misionera, los profetas alentaron siempre la esperanza de que un día los pueblos vendrían a adorar a Dios en Jerusalén (cf Is 2,2-5).

1.3 *Jesús, testigo del Padre ante su pueblo* Como Israel no fue siempre fiel a su misión, Yahveh envió sus profetas a través de los cuales instruye el proceso a su pueblo, denunciando sus pecados y pronunciando su condena. Jesús, el profeta escatológico contrariamente a su predecesor, no anuncia el juicio de perdón del Señor (cf Lc 4,18-19). Jesús testimonia y aporta las pruebas de que Dios es un Dios misericordioso. Porque Jesús se acerca a los pecadores come con ellos y los perdona los creyentes saben que el Padre perdona y hace fiesta cuando un pecador se convierte.

El testimonio de Jesús fue rechazado por los dirigentes del pueblo que aportaban, sin duda otras pruebas de que Dios ama a los buenos y castiga a los pecadores. Jesús tuvo que dar testimonio solemne ante las autoridades religiosas y civiles. Aunque podía haberse escabullido y haberse evitado las complicaciones, prefirió ser el testigo de la verdad (cf Jn 19,37; 1Tim 6,13), el testigo fiel (cf Ap 1,5; 3,14).

El fracaso de Jesús, sellado con su muerte, dio la razón a los que le condenaron. Pero el Padre al resucitarlo de entre los muertos, ha pronunciado otro veredicto y ha reabierto el proceso. Los testigos con el mismo Dios (Jn 5,31s.37s; 8,16ss) y el Espíritu o Abogado (Jn 15,26-27; 16,8), que instruye el proceso al mundo con la colaboración de los discípulos del crucificado (Hch 1,8; 2,32; 3,15; 5,32).

1.4 *La Iglesia, testigo de Cristo en el mundo* Resucitado de entre los muertos Jesús se convierte en objeto del mensaje apostólico. La vida de Jesús, vista a la luz de la Pascua no es sólo un testimonio a favor de Dios sino que es una auto justificación de su propia persona y de sus pretensiones. Tiene a su favor el testimonio del Bautista (Jn 1,6ss.15.19; 5.33-36), el de sus propias obras (Jn 5,36; 10,25), el del Padre (Jn 5,31s.37s; 8,16ss) manifestado claramente por las Escrituras (Jn 5,39; cf Hb 7,8.17; Hch 10,43; 1Pe 1,11), que deben aceptarse si no se quiere hacer de Dios un mentiroso (1Jn 5,9ss).

La Iglesia, asistida por el Espíritu, da testimonio del resucitado a través de la predicación del Evangelio. Hay sin duda unos testigos cualificados: aquellos que acompañaron a Jesús desde el comienzo de su vida pública hasta su resurrección. La proclamación del Evangelio, de la Buena Nueva de la Resurrección de Jesús es el objeto del testimonio de los apóstoles. Este anuncio les enfrenta también a ellos con las autoridades judías del imperio. Nada extraño que los discípulos de Jesús tengan que sufrir procesos similares, empezando por Pedro y Juan (Hch 4,5ss), siguiendo con Esteban (Hch 6,12ss) y Pablo (Hch 9,17; 22,15; 26,16s). Esos procesos en los que el Espíritu está presente (Mt 10,20) pueden acabar también trágicamente. Los testigos sellarán su testimonio con el martirio (Ap 2,13; 11,3; 17,6). Sin embargo, lo decisivo del testigo no es su muerte violenta, sino el anuncio de Jesús ante ese ambiente hostil. La Iglesia apreció sobremanera el testimonio de fe de los mártires. En el anuncio del Evangelio, que pone al hombre ante la necesidad de disidirse ante la persona de Cristo acontece ya el juicio de Dios para salvación o perdición (Jn 5,22-24).

Tan pronto como tuvo lugar la conversión del imperio la posibilidad de martirio fue más bien rara. Creada la primera situación de cristiandad, la fe se oficializa y aburguesa. La Iglesia no puede proponer el mártir como modelo de seguimiento de Cristo. El Espíritu de Dios suscita entonces en la Iglesia diversos nombres que quieren encarnar el radicalismo de Evangelio con formas nuevas. Un mismo Espíritu anima a las primeras vírgenes y a los fundadores de diversas formas de monacato: abrazar un estilo de vida lo más cercano al de Jesús y al de los apóstoles. En realidad estos pioneros no tenían conciencia de hacer algo distinto de lo que se pedía a todos los cristianos. Simplemente se tomaban en serio el que "la figura de este mundo pasa" (1Cor 7,31).

2 El testimonio de los marianistas en la Iglesia

2.1 *Introducción* Una ojeada de conjunto a este tema en la Regla de Vida nos permitirá descubrir su amplitud e importancia. Ciñéndonos a los términos "testigo" y "testimonio", comprobamos que el primero aparece tan sólo en el cap I, art II (Presencia en el mundo y discernimiento), mientras que el segundo figura dieciséis veces (siete en el libro I y nueve en el II), casi siempre en forma de sintagma "dar testimonio". Pudiera considerarse una palabra clave estructuradora a lo largo de la Regla aunque curiosamente no aparece en el cap IV: Comunidad de fe (laguna en parte salvada en el art 67). El término parece moderno aunque existe en las anteriores Constituciones, pero referido a contextos diferentes (cf Const 1839, art 131; 1891, art 215; Const 1891, art 300). He aquí la lista de pasajes en nuestra Regla:

Capítulo I art 9 (Vida de comunidad): "... dar así testimonio de la presencia de Cristo"; *Cap I, art 11 (Presencia en el mundo y discernimiento):* "*... preocupación de ser testigos fieles"; Cap II, art 17 (Espíritu de pobreza):* "... dar testimonio de nuestra dependencia del Señor de la primacía de su Reino y del carácter liberador de la pobreza evangélica"; *Cap II, art 33 (Vida consagrada y santidad): "... den testimonio de un pueblo de santos"; Cap III, art 34 (Vida de comunidad y vocación):* "...dar testimonio del amor de Dios"; *Cap V, art 65 (Inspiración mariana):* "... damos testimonio de la palabra de Dios"; *Cap V, art 67 (La comunidad por sí misma es apostólica):* "... dar un testimonio vivo de la fe que compartimos"; *2.7 (Sensibilidad hacia los pobres):* "... dar un testimonio que denuncia tanto el despilfarro como la negligencia"; *2.10 (Testimonio comunitario):* "... testimonio colectivo de pobreza"; *3.5 (Religiosos de edad):* "... testimonio de serenidad y de fidelidad"; *5.5 (Contribución a la comunidad):* "... testimonio de una vida humana y religiosa"; *5.6 (Desarrollo de la familia marianista):* "... nos enriquecen con el testimonio de su fe"; *5.12 (Profesores marianistas):* "... dan testimonio de una vida rica en valores humanos y cristianos"; *5.17 (Nuestras comunidades y la justicia):* "... dar un testimonio claro de justicia y fraternidad"; *6.15 (Formación de los hermanos):* "... le prepare para el testimonio el servicio y la misión particulares"; *7.13 (Asuntos temporales):* "... el testimonio colectivo de pobreza".

La simple enumeración nos permite ver los diversos objetos que determinan el testimonio y que no son fácilmente reagrupables. Se trata, en general, de valores trascendentes, aunque también los humanos aparecen señalados (RV arts 5.5; 5.12).

El sujeto del testimonio, claro está, son casi siempre los marianistas. Tan sólo la mención del artículo 65 relaciona nuestro testimonio con el de María, sacándonos de nuestra soledad aunque también el artículo 5.17 nos señala que el testimonio de los miembros de la Familia marianista nos enriquece. Aunque se emplee a menudo el "nosotros", éste corresponde a personas distintas algunas veces. Así se habla del testimonio de:

Los marianistas en general: arts 17; 23; 2.7. *La comunidad:* arts 9; 11; 34; 67; 2.10; 5.5; 5.17; 7.13. *Personal y comunitariamente:* arts 3.3. *Marianistas con María:* art 65. *Marianistas dedicados a la enseñanza:* art 5.12. *Marianistas laicos:* 6.15. *Marianistas de edad:* art 3.5. *Miembros de la familia marianista:* art 5.6.

Para estructurar un material tan amplio parece recomendarse el orden de la Regla. Los dos textos del capítulo I, puesto que todo él es un preludio los incorporaremos en sus temas correspondientes.

2.2 *Vida consagrada* La dimensión trinitaria y eclesial son los dos grandes pilares sobre los que descansa nuestra vida marianista. Desde el artículo 1, nuestra *Regla* deja claro que los marianistas "se consagran personalmente a Dios por la profesión de los consejos evangélicos y se ponen al servicio de la Iglesia" (cf art 14). La iniciativa de Dios en nuestra llamada a seguir a Cristo (art 2) subraya el lado carismático de nuestra vocación. El Espíritu que actuó en María (art 5), es el que nos forma a imagen del Hijo (art 6) y "se manifiesta en una variedad de dones y ministerios complementarios" (art 12) para el servicio de la Iglesia. Al hablar del testimonio de la profesión religiosa, nuestra *Regla* pone de relieve en primer lugar la dimensión cristológica (art 17) y eclesial (art 33).

> 2.2.1 Aspecto cristológico "Por nuestra profesión religiosa seguimos a Jesús que nos llama personal y comunitariamente a vivir las bienaventuranzas. Por el don de nosotros mismos a Dios participamos en el misterio pascual del Señor y damos testimonio de nuestra esperanza" (art 17).
>
> Espero que esta presentación del texto manifieste claramente el paralelismo de las afirmaciones. Enlaza

directamente con el artículo anterior: "Por los votos adoptamos una forma de vida semejante a la de Jesús y de María" (art 16).

La misma estructura reaparece en otras afirmaciones en las que se señala el aspecto teológico, eclesial, mariano y jurídico de la profesión: "Para tender juntos a la perfección de la caridad se consagran personalmente a Dios por la profesión de los consejos evangélicos y se ponen al servicio de la Iglesia" (art 1). "Para consagrarnos a Dios con vínculos sólidos y estables hacemos profesión pública de los consejos evangélicos... Por esta profesión nos incorporamos a una Compañía que pertenece a María y de este modo nos entregamos a Ella" (art 14).

a) La acción del religioso recibe diversos nombres: "profesión" (art 14); "profesión religiosa" (art 17); "profesión pública de los consejos evangélicos" (art 14); "profesión de los consejos evangélicos" (art 1); "votos" (art 16). No todas estas expresiones significan lo mismo desde el punto de vista canónico y teológico, pero nuestra Regla las usa indistintamente para expresar el "don de nosotros mimos a Dios" (art 17) como marianistas. Esta acción del religioso es una consagración a Dios (arts 1 y 14) en sentido tanto activo como pasivo de "vida consagrada" (art 33). La vida del cristiano, por su bautismo, pertenece totalmente a Dios. El religioso "para conseguir un fruto más abundante de la gracia bautismal trata de liberarse, por la profesión de los consejos evangélicos en la Iglesia, de los impedimentos que podrían apartarle del fervor de la caridad y de la perfección del culto divino y se consagra más íntimamente al divino servicio" (LG n 44).

b) La vida religiosa es un seguimiento de Cristo, de su doctrina y de su vida, tanto en el plano personal como comunitario. De por sí el "seguimiento" hace relación al Jesús histórico que llamaba a sus discípulos, aunque en nuestro lenguaje puede designar simplemente la actitud del creyente: sigue e imita al Señor resucitado lo sigue en la medida en que se identifica con Él.

Las bienaventuranzas resumen todo el Evangelio, que el religioso debe vivir con toda radicalidad. Eso era lo que

buscaban los pioneros de lo que hoy día llamamos vida religiosa aunque ellos no pensaban ser una categoría especial de cristianos. El seguimiento de Jesús es una respuesta a una invitación suya e implica compartir su vida y en especial su muerte y resurrección.

Por el bautismo (Rin 6,3-11; Flp 3,10-12) el cristiano ha configurado su existencia con la muerte y resurrección de Cristo de manera que se ha transformado en una criatura nueva. La muerte del hombre viejo ha hecho que se rompa completamente con el pecado y que se viva para Dios. Justificado ya y en paz con Dios el cristiano se reviste de Cristo que vive en él (Gál 2,20).

La profesión religiosa como martirio incruento, configura de manera especial con la muerte del Señor pues es una entrega total de la vida "al servicio de Dios sumamente amado" (LG n 44). La muerte de Cristo no es sólo la prueba del mayor amor a los hombres, sino también de amor al Padre, que se traduce en una obediencia filial. Esta configuración con Cristo, muerto y resucitado pertenece a nuestra tradición marianista que nos la ha propuesto como el ideal (*Const 1839,* art 250; 1967, arts 45 ss) que orienta nuestra vida de fe (art 62).

Así como la muerte de Cristo es la consecuencia lógica de su estilo de vida, sobre todo el tipo de relación con el Padre la configuración del religioso con Cristo le lleva a abrazar la forma de existencia de Cristo (LG n 44). La vida religiosa sólo se justifica en la Iglesia porque fue el tipo de vida de Cristo y de María (art 16). Desde los comienzos los cristianos, contemplando el ejemplo de Cristo y de los apóstoles, consideraron el celibato consagrado como un carisma lo mismo que el matrimonio (1Cor 6-7). El querer servir a Dios con un corazón no dividido (art 16; cf 1Cor 7,34) no sólo exigía el celibato consagrado, sino también la pobreza, la humildad, la obediencia, la renuncia en resumen todas las virtudes evangélicas.

c) Por el don de nosotros mismo a Dios damos testimonio de nuestra esperanza, es decir de la dimensión escatológica de la Iglesia: "da testimonio de la resurrección futura y del reino de los cielos" (*Const 1967*, art 7; *Minutas* del

Capítulo general 1981, págs 88 y 90). La dimensión escatológica de la vida religiosa ha quedado subrayada en la *Lumen gentium* al colocar el capítulo de los religiosos entre la vocación universal a la santidad y la índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial. "Porque al no tener el pueblo de Dios ciudadanía permanente en este mundo sino que busca la futura, el estado religioso que deja más libre a sus seguidores frente a los ciudadanos terrenos manifiesta mejor a todos los creyentes los bienes presentes incluso en esta vida y sobre todo da testimonio de la vida nueva y eterna conseguida por la redención de Cristo y preanuncia la resurrección futura y la gloria celestial" (LG n 44).

Todo cristiano vive ya la irrupción del mundo aunque experimenta las tensiones del *ya* y el *todavía* no. Tampoco el religioso vive en la antesala del cielo, pero adopta un estilo de vida que apuesta decididamente por el futuro de Dios. En la realidad definitiva todo será amado en Dios. Dios será la única riqueza y su voluntad será hecha sin posibilidad de fallar como ahora. Si esto fuera una pretensión puramente humana, tendría algo de prometeico. Sólo es posible viviendo a la espera del Señor de manera que al "ven y sígueme" el discípulo responde: "ven, Señor Jesús, que pase a este mundo".

Esta esperanza es la que animó la vida de Jesús. La inminencia del Reino de Dios condiciona su estilo de vida y sus enseñanzas. En el momento supremo en el que el fracaso se cernía sobre su vida, Jesús no duda de que el Reino de Dios va a realizarse (Lc 22,16) precisamente a través de su muerte.

La vida del religioso sólo tiene sentido desde la esperanza. El cristiano que pierde la fe tiene su familia su profesión su libertad toda una serie de valores que dan sentido a su vida. Si al religioso le quitamos su esperanza, queda sumergido en la desesperación y en el sin sentido.

El cristiano, usando los bienes que Dios ha creado testimonia el amor de Dios que todo lo hizo bueno. El religioso renunciando a esos bienes a causa del Reino, da testimonio de que Dios nos tiene reservados otros mejores, que Él mismo será nuestra recompensa.

Intentar alcanzar directamente a Dios ya en este mundo sin la mediación de los demás y de las cosas, sería jugar a hacer el ángel. De hecho necesitamos de los demás y de las cosas pero vivimos en el "como sí" (1Cor 7, 29-31), recordando a los demás ese nuestro destino, inalcanzable por el momento. Por lo menos intentamos dejarnos alcanzar directamente por Dios sin la meditación de las criaturas (cf Flp 3,9-15).

2.3 *Aspecto eclesial* "La vida consagrada pertenece inseparablemente a la santidad de la Iglesia. Sabemos que, a pesar de nuestras imperfecciones, Dios que nos ama y nos llama a la santidad, puede hacer que nuestras vidas, personal y comunitariamente, den el testimonio de un pueblo de santos" (art 33).

a) *Vida consagrada a la santidad* El carácter escatológico de la vida cristiana se revela también en la tendencia a la santidad. La vida consagrada es una de las formas de santidad de la Iglesia (LG n 44), no la única. Todos los cristianos están llamados a la santidad (LG nn 39-42). La práctica de los consejos evangélicos no es un medio para llegar a la santidad, sino una forma de esa santidad: "Esta práctica de los consejos evangélicos, que por impulso del Espíritu Santo muchos cristianos abrazan, tanto en forma privada como bajo una condición y estado aprobado por la Iglesia, da en el mundo, y es preciso que lo dé, un espléndido testimonio y ejemplo de esa santidad" (LG n 39; cf n 42).

La santidad es ante todo una propiedad de Dios que aparece como totalmente distinto de todo lo creado. Sin embargo, el santo se vuelve hacia sus criaturas para hacerse presente como un Dios que salva, que perdona e invita a ser santo. En esta historia de la salvación, Dios ha elegido un pueblo para que sea testigo de su santidad ante las naciones paganas (cf Ex 19,6; Dt 7,6; 14,2; 14,21; 26,19; 1Pe 2,4-9).

Dios padre ha ungido a Jesús con el Espíritu Santo (Lc 4,18) y lo ha constituido sacramento primordial de santificación. De Cristo deriva la esencial sacramental de la Iglesia, instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo género humano (LG n 1). La acción santificadora de la Iglesia alcanza al hombre a través de sus sacramentos y de la predicación de la Palabra especie de cuasisacramento. De ahí que todo bautizado es llamado con razón

santo, pues ha recibido en su vida la salvación de Dios en Cristo Jesús. Cada uno está invitado a desplegar la configuración con Cristo recibida en el bautismo.

Los consejos evangélicos, en la medida en que representan un seguimiento no sólo de la doctrina de Cristo, sino también de su estilo de vida, hacen presente en el mundo la salvación de Dios. Los consejos no son el monopolio de los religiosos, pero éstos hacen una profesión pública en la Iglesia, comprometiéndose a su cumplimiento. La Iglesia santa recibe una confirmación y un signo de su santidad en el estado religioso. Como la santidad es una "nota" de la Iglesia y está garantizada por la muerte de Cristo que quiso presentársela como esposa santa, sin arruga ni mancha (Ef 5,27), la vida religiosa representa también "a Cristo unido en vínculo indisoluble a su Esposa, la Iglesia" (LG n 44).

b) *El testimonio de un pueblo de santos* La acción santificadora de Dios impulsa y exige la respuesta del cristiano. San Pablo no ignora que sus "santos" viven todavía en un mundo pecador en el que los fallos son posibles. Pero la relación pecado-gracia no es dialéctica, no se sitúa en el mismo nivel. El pecado es una realidad provisional. Lo definitivo es la santidad. La Iglesia es santa y su vocación el llevar a los hombres a la santidad, a Dios. De esta manera se supera un cierto moralismo no exento de pelagianismo: la pretensión de alcanzar la santidad, de alcanzar a Dios a base del propio esfuerzo de purificación. El religioso no es "santo" ni da testimonio de santidad por el mero hecho de ingresar en el estado religioso. Lo será si vive a fondo los consejos evangélicos, si vive el amor de Dios que lo configura con Cristo (art 34). En esta tarea, la iniciativa viene siempre de Dios. Él es capaz de sacar partido de nuestras mismas debilidades para que se vea que es obra suya y no logro nuestro. El religioso debe dejar actuar a Dios, apartando los obstáculos que impiden su acción (LG n 44).

El ejemplo de María resulta significativo (RV arts 7 y 8). Antes de que ella pudiera hacer nada, fue objeto del amor de Dios que la hizo inmaculada y quiso habitar en ella, convirtiéndola en templo de su Espíritu. Sin duda, su vida, a partir de aquel momento, fue un compromiso y un seguimiento del Hijo de Dios encarnado en sus entrañas. Por más admirable que sea su destino, no es el de héroe pagano que se forja una personalidad a fuerza de superar pruebas. Ella reconoce simplemente que el Santo ha obrado en ella grandes maravillas (Lc 1,49).

El padre Chaminade asigna como misión a sus hijos "presentar al mundo el espectáculo de un pueblo de santos y probar, por eso mismo, que hoy, como en la primitiva Iglesia, el Evangelio puede ser practicado con todo el rigor del espíritu y de la letra" (Carta 388, a M. Noaïlles, Burdeos, 15 febrero 1826; *Const* 1839, art 367). La Iglesia tiene que ser capaz de llevar a los hombres a la santidad, de lo contrario traicionaría su propia esencia. La santidad, como las otras notas de la Iglesia, se vive y se descubre con la fe, y no con el análisis racional. La impresión de que unas épocas son más religiosas y otras más profanas no deja de ser una impresión. Con todo, la época fundacional tiene carácter ejemplar, de ahí que la vida religiosa haya querido continuar en el mundo aquella *vita apostolica* de la Iglesia de Jerusalén. Hoy día sabemos que la pintura de Lucas es un tanto idealizada, pero no quita nada al ideal de la vida religiosa de abrazar el Evangelio con todas las exigencias de las bienaventuranzas (art 17).

El estado religioso es una invitación y una encarnación de la santidad. "La profesión de los consejos evangélicos aparece como un signo que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vocación cristiana" (LG n 44). Los religiosos no tienen el monopolio de la santidad, pero debieran ofrecer un estímulo a todos para tender hacia ella. El compromiso público que asumen de practicar los consejos evangélicos muestra a los cristianos la posibilidad de intentarlo, aunque sólo se consiga con sus limitaciones. Dios se vale también de esas limitaciones. El testimonio de santidad será real si los religiosos son capaces de encarnar a Cristo para nuestro tiempo (cf LG n 46).

3 La pobreza religiosa

3.1 *El espíritu de pobreza* (art 23) Los hombres de hoy son muy sensibles al testimonio de la pobreza (PC n 13). De ahí que nuestra Regla desarrolle ampliamente este tema. Aquí intentaremos no repetir lo que se dice en el artículo correspondiente de esta obra ni entrar en cuestiones demasiado prácticas que el padre José María SALAVERRI abordó ampliamente en su *Circular n 10: Nuestra pobreza religiosa* (25-3-85).

Digamos, de entrada, que se trata de "la pobreza voluntaria para seguir a Cristo de quien es distintivo" (PC n 13). Hablamos,

pues, de la bienaventuranza evangélica, que de ninguna manera se reduce a la pobreza económica. Incluye el que se ha elegido libremente, como Jesús, que "siendo rico, se hizo pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza" (2Cor 8,9). No basta hacerse pobre, también algunos filósofos antiguos lo recomendaron como condición para alcanzar la libertad interior. El cristiano elige la pobreza para configurarse con Cristo pobre que vino a anunciar la buena nueva a los pobres con medios pobres (Lc 4,18; cf 1Cor 1,26-2,5). El misterio de la pobreza se sitúa de lleno en el centro del misterio de la cruz y en estrecha conexión con los otros dos votos como expresión del amor a Dios. La pobreza nos permite seguir a Cristo que toma posesión de nuestras vidas (art 23). Así entendida ofrece un triple testimonio:

a) *De dependencia del Señor* La pobreza evangélica caracteriza la actitud de Cristo, el Servidor (Flp 2,5-8), que realiza su existencia en obediencia y dependencia filial del Padre. La dependencia de Dios, constitutiva de toda criatura, el cristiano la vive, tanto en la pobreza como en la riqueza. El verdaderamente pobre renuncia a toda veleidad de autojustificación ante Dios, y reconoce que todo lo que tiene, bienes espirituales y materiales, son regalo de su amor. Por eso se trata de una dependencia gozosa y agradecida y no de una aceptación resignada de una situación porque no hay más remedio. El esfuerzo por salir y sacar a otros de la miseria económica no se confunde con los intentos de la civilización moderna por eliminar a Dios de la vida de los hombres como algo inútil. La vocación religiosa nos permite tomar conciencia de que todo es gracia y gratuidad. Sólo se la puede vivir "confiando únicamente en Dios" (art 23).

El que se decide a vivir pobre muestra su confianza absoluta en Dios, que se preocupa de los pájaros y de los lirios del campo. Al que busca el Reino de Dios todo se le da por añadidura (Lc 12,31). Por eso "la pobreza religiosa nos lleva a aceptar las privaciones y la inseguridad confiando en Dios que nos llama a trabajar por su Reino: sabemos que El será nuestra riqueza" (art 25).

La pobreza evangélica no excluye una adecuada administración y programación económica que asegure los medios necesarios para la formación y el apostolado. Pero el religioso, como hombre del Espíritu, sabe que la vida comporta inseguridad y riesgo.

b) *De la primacía del Reino* El seguimiento de Cristo exige venderlo todo y darlo a los pobres para tener un tesoro en el cielo. En cambio, es muy difícil que un rico entre en el Reino de Dios (Mt 19,21-24). La irrupción del Reino y de los bienes definitivos en la persona de Cristo lleva a una relativización de los bienes temporales (Gn 44). Los bienes son buenos puesto que proceden de Dios. Sólo se puede renunciar a ellos porque se ha descubierto un tesoro, una perla de gran valor: el Reino (Mt 13,44-46) con sus exigencias radicales.

El que se decide a ser pobre da testimonio de que sólo Dios basta, de que merece la pena trabajar por su Reino (art 25). Sin duda, el religioso sigue necesitando recursos económicos para su vida y apostolado. Pero nunca los absolutizará, sino que los considerará como medios. Sus bienes nunca se convertirán en Mamón (Lc 16,13) que exige el servicio de toda su vida. "Dichosos los pobres de espíritu porque de ellos es el Reino de los cielos" (Mt 5,3). De hecho han vivido ya ahora con la mirada y el corazón puestos en él.

c) *Del carácter liberador de la pobreza evangélica* La libertad interior del sabio estoico, conseguida mediante la renuncia a la riqueza, testimoniaba que ésta era algo indiferente. También algunos pensadores modernos subrayan el peligro de un mundo caracterizado por el afán de "tener" y que se olvida de querer "ser". El hombre desaparece detrás de unas relaciones cada vez más cosificadas. Pero aquí hablamos de la pobreza evangélica y no simplemente de una austeridad saludable. Hablamos de la liberación de Jesucristo y no sólo de la libertad del sabio estoico. Es Jesús el que libera y el religioso anuncia al mundo la liberación de Jesucristo (art 11). La vida de pobreza nos libera para que Cristo tome posesión de nuestras vidas y a través de nosotros llegue a los demás (art 23). No se trata de aferrarse a una libertad vacía, sino de convertirse en servidores de Cristo para continuar su servicio a los hombres. Servidores de Cristo se puede ser tanto en la pobreza como en la riqueza porque todo lo puedo en aquel que me conforta (Flp 4,12-13). Trabajando desde la pobreza queda más patente que la salvación y la liberación es obra de Dios en Cristo no de los recursos y medios humanos.

La liberación de Jesús no paraliza, sino que impulsa a trabajar a favor de la propia liberación y la de los demás. Pero nos sitúa en las amplias dimensiones del problema que no se reduce a lo

puramente económico. Ningún sistema económico, ningún cambio de estructuras ha logrado la liberación del hombre. Toda visión materialista del hombre condena a éste a la más profunda esclavitud. Sin embargo, el cambio de estructuras puede ser a veces una condición indispensable para la realización de una vida conforme a la dignidad humana.

La riqueza y el bienestar, en sí buenos, exponen, sin embargo, el olvido de Dios y de los demás. La pobreza, en cambio, abre el acceso al hombre en su desnudez, al pobre que cada uno es ante Dios. La historia avanza gracias al clamor de los pobres y de los insatisfechos. Nuestra Regla nos invita a solidarizarnos con los pobres y trabajar con ellos en la construcción de una sociedad justa y fraterna (art 27, cf 5.16). Dejando de lado todo mesianismo utópico, de querer ser nosotros los liberadores, "compartimos los esfuerzos de los pobres que luchan por su dignidad y libertad" (art 5.20).

3.2 *Pobreza personal* (art 27) La práctica de la pobreza, tanto personal como comunitaria, se encuentra sometida a los condicionamientos de tiempo y de lugar. La *Regla de Vida* no reduce el ideal evangélico a unos planteamientos puramente socio-económicos. La exigencia evangélica debe estar presente en cualquier trabajo, misión o ambiente en que uno se encuentre (art 2.7). Cuatro grandes orientaciones definen en este tema el estilo marianista: 1) no olvidar la condición de pobre; 2) aprovechar las oportunidades de llegar a un contacto directo con los necesitados 3) mantenerse al tanto de las situaciones y problemas de su tiempo; 4) dar un testimonio elocuente por la preocupación en evitar tanto el despilfarro como la negligencia.

¿Cómo evitar el despilfarro y la negligencia? La *Regla* explicita diversas líneas de acción: limitarse a lo necesario (art 25; 2.8), a lo sencillo y austero (art 2.6); compartir con los demás (art 2.7); aceptar las privaciones (art 25). El religioso se sirve de los bienes como medios de formación y de apostolado. Por eso actúa de manera responsable (art 2.8); se considera tan sólo administrador y no propietario (art 2.8); se entrega de corazón al trabajo (art 25); se mantiene al tanto de los problemas de su tiempo (arts 2.7; 7.13 e); practica la hospitalidad (art 26); colabora con los demás en la construcción de una sociedad justa y fraterna (art 27). La profesión de pobre no puede ser un pretexto para evadirse de los problemas

de nuestro mundo, sino que debe permitirnos detectarlos y colaborar en su solución.

3.3 *Pobreza comunitaria* (arts 2.10; 7.13) Al Concilio se llegó con una cierta mala conciencia de las Congregaciones, sin duda porque la gente no cree en la pobreza de unas instituciones que ofrecen un aspecto de poder real. No basta escudarse en que todo lo que las Congregaciones tienen está al servicio de la Iglesia y de los hombres. El Concilio (PC n 13) sentó dos principios que resultarían muy fecundos y creativos: favorecer la comunicación cristiana de bienes y evitar la acumulación (tendiendo a vivir del trabajo). Algunas experiencias en la línea de desprenderse de las propiedades han podido ser un poco precipitadas pero han mostrado nuevos estilos de vida.

La pobreza comunitaria preocupa tanto en el plano local (art 2.10) como en el más general (art 7.13 c). Para que la comunidad se mantenga atenta a esta realidad se propone: 1) Elaboración comunitaria del presupuesto de la comunidad; 2) Revisar los gastos comunitarios; 3) Evaluar el testimonio colectivo de pobreza y las posibilidades de expresarlo de manera más eficaz (art 2.10).

Las exigencias concretas se traducen en propuestas paralelas a las expuestas en la pobreza personal: vivir con sencillez y modestia (art 28); administrar los bienes al servicio de la Iglesia y del mundo (arts 28; 7.13 e); evitar el lujo y la excesiva comodidad (art 2.9); elegir lo sencillo y lo austero (art 2.9); promover y practicar la justicia social (art 7.13 b); realizar una previsión sensata (arts 2,12; 7.13 e); lograr que las obras sean accesibles a los menos favorecidos (art 2.11). La separación de la economía de la comunidad y la de la obra es un primer paso para que la comunidad pueda vivir pobremente. Sin embargo, los grandes problemas que a todos nos preocupan, y que se sitúan en la línea de ser propietarios que acumulan capital, tan sólo se pueden resolver en el Capítulo. Cada vez más se está dando y compartiendo lo que nos sobra aunque no parece ponerse en cuestión los niveles de vida adquiridos. "En un mundo de recursos limitados y en el que una gran parte de los hombres carecen de lo necesario" (art 2.7) y en el que las familias son cada vez más víctimas del paro, la vida religiosa tiene ante sí nuevos retos que tendrá que afrontar con intrepidez si quiere ganar en credibilidad.

4 La comunidad religiosa

La profesión de los consejos evangélicos en un Instituto religioso comporta la obligación de vivir en una comunidad religiosa con un cierto alejamiento del mundo.

4.1 *Testimonio de la presencia de Cristo* (art 9) La comunidad marianista tiene su modelo en la comunidad de Jerusalén (art 34), con un solo corazón y una sola alma (Hch 4,32). Una comunidad que vive del amor hace presente a su Señor que dijo: "Donde dos o tres estén reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,20; cf art 37). "Cristo presente entre nosotros da inspiración y fuerza a la vida de comunidad y la convierte en signo ante los demás: "la señal por la que conocerán que sois discípulos míos será que os amáis los unos a los otros" (Jn 13,35; art 37).

Una comunidad religiosa hace realidad la misión de unidad confiada a Cristo (Jn 17,23), de manera que el mundo crea que el Padre lo ha enviado. La comunidad es, pues por sí misma evangelizadora (art 67). La existencia de grupos de personas que ponen todo en común sobre todo el corazón y el alma pero también los bienes, hace realidad lo que en la época de Lucas era una pintura idealizada y utópica de la primera comunidad. El Reino de Dios no es puramente futuro sino que está desplegando ya su fuerza entre los hombres y reuniéndolos en Cristo más allá de todas sus diferencias humanas.

4.2 *Testimonio del amor de Dios* (art 34) Nuestro artículo que abre el tratamiento de la comunidad de vida, retoma las reflexiones del artículo 9. La comunidad tiene como finalidad dar claro testimonio del amor de Dios "derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rom 5,5). Dios es amor y todo el amor viene de Dios. Por eso donde hay una comunidad de hombres que se aman, allí está Dios. Ese amor de dios puede coexistir con el amor humano, pero en el caso de la comunidad religiosa el amor de Dios es determinante en la formación de esa comunidad.

4.3 *La serenidad y la fidelidad* (art 3.5) Nuestra Regla ha querido subrayar de manera especial el testimonio que ofrecen los religiosos de edad, a todos pero sobre todo a los demás religiosos. Es un pequeño homenaje que lo tienen bien merecido. Su elaboración resultó bastante costosa (*Minutes*, pág 289), pero creo que señala bien su contribución a la vida comunitaria (art 41). La

perseverancia en la vocación es fruto de la fidelidad al Señor y a nuestra Madre. Es ante todo una actitud dinámica, abierta al futuro. Está llena de vitalidad sin estancarse ni petrificarse. Como a la mayoría les ha tocado aguantar no pocos cambios en el mundo en la Iglesia y en la Compañía su fidelidad alegre y esperanzada es todo un ejemplo a imitar para los tiempos recios que nos toca vivir.

Sin duda su rica experiencia es un contrapeso a la fogosidad juvenil, aunque hoy día necesitaríamos más sangre joven. Los religiosos de edad pueden ayudar a crear un ambiente mucho más contemplativo en nuestras comunidades sumergidas a veces en una agitación estéril. Ellos nos recuerdan que nos debemos ante todo a Dios. La imagen del marianista con el rosario paseándose por el jardín habría que recuperarla en nuestros días.

4.4 Comunidad demisión

4.4.1 *Presencia en el mundo y discernimiento* (art 11) Para el comentario a este artículo es de obligada referencia la *Circular n 8: Encarnación y vigilancia* (8-12-84) del padre José M. SALAVERRI. Los marianistas somos un instituto religioso y no un instituto secular. "El testimonio público que han de dar los religiosos a Cristo y a la Iglesia lleva consigo un apartamiento del mundo que sea propio del carácter y finalidad de cada instituto" (CIC, 607; cf 710). No somos una orden contemplativa, sino una congregación de vida activa, con una tradición de profunda inserción en el mundo. Pero nuestra manera de estar en el mundo es sintiéndonos responsables de su evangelización y llevándola a cabo de manera comunitaria.

La separación del mundo que se pide al marianista no es un simple alejamiento físico delimitado por unas tapias ni la negativa a desempeñar una profesión profana ni el llevar distintivos que le identifiquen claramente como persona de Iglesia. Hay una separación definida por la existencia de una comunidad en una casa con una cierta clausura (art 43). Cada comunidad con su oratorio y su ritmo de oración comunitario, es un foco de irradiación espiritual en el mundo circundante. Su presencia en el mundo comporta ciertas restricciones en cuanto a lugares y actividades que la misma Regla se encarga de definir. Pero la separación fundamental es de espíritu y de corazón. Supone reconocer honradamente que no es el

cometido específico de los religiosos la consagración del mundo en las diversas estructuras sociales. Sería invadir el campo de los seglares y de los institutos seculares. Nuestra misión es la de hacer presentes los bienes definitivos a través del testimonio de nuestra vida comunitaria apostólica. Ese distanciamiento respecto al mundo no nos hace extraño a sus preocupaciones: "No piense nadie que los religiosos por su consagración se hacen extraños a los hombres o inútiles en la ciudad terrena. Porque aunque a veces no estén directamente presentes junto a sus coetáneos, los tienen sin embargo presentes de un modo más profundo en las entrañas de Cristo y cooperan con ellos espiritualmente para que la edificación de la ciudad terrena se funde siempre en el Señor y se dirija a Él, "no sea que trabajen en vano los que la edifican" (LG n 46). No se trata, por tanto, de estar siempre presente sino tenerlos siempre presente de manera espiritual en las entrañas de Cristo.

Nuestra presencia en el mundo, nuestro contacto con el mundo es puramente evangelizador. "En todas las relaciones con las personas del mundo los religiosos tienen presentes su estado y el segundo objeto de su profesión. Con esta intención aprovechan todas las ocasiones para atraer al prójimo a Dios. Por dondequiera que pasa un religioso, debe difundir el buen olor de Jesucristo" (Const 1839, art 154). No es por eso extraño que de los religiosos se espere que sean hombres de Dios hombres de oración, de oración apostólica (1Tes 1,2) que tiene presente a los hombres ante Dios. La dialéctica incesante de oración y apostolado aparece recogida en nuestra Regla (art 56). Tan sólo en la oración es posible realizar ese discernimiento que se nos pide para conjugar la fidelidad al mensaje de Cristo y la audacia apostólica.

4.4.2 Nuestro testimonio y el de María (art 65) El presente artículo da a nuestro testimonio unas dimensiones insospechadas al asociarlo al de María. De otra manera hubiera parecido que todo había empezado con nosotros. No estamos solos como testigos ni lo hacemos en nombre propio. Damos testimonio de la Palabra de Dios con María y en nombre de María.

El objeto del testimonio es la Palabra de Dios. La expresión aparece en Ap 1,2 referida al vidente de Patmos

asociado al testimonio de Jesucristo, o sobre Jesucristo, testimonio que también encarnan los mártires (Ap 1,9; 6,9; 20,4). No se trata, por tanto, sólo del anuncio o proclamación de palabra, sino de todo un estilo de vida que testimonia a favor de la acción de Dios.

María no es propiamente un testigo oficial de la Palabra aunque las pocas palabras que pone en su boca el evangelio constituyen un testimonio impresionante. En la escena de la Anunciación sus palabras la presentan como una persona con unos valores humanos y religiosos impresionantes: persona que no abdica de su inteligencia y que, sin embargo, está totalmente abierta a Dios a la obediencia de la fe. En el Magníficat tiene lugar la denuncia profética de un mundo de soberbios y ricos y el anuncio del encumbramiento de los pobres, testimonio de lo que Dios hizo y sigue haciendo en la historia de la salvación.

Pero el testimonio de María consiste en su participación y presencia en la obra de su Hijo, no sólo en su vida histórica, sino en toda la historia de la salvación. Esta acción es ante todo su maternidad. La participación de María consiste en formar a Jesús y formarnos a imagen de Jesús (art 5; 6; LG n 61; 63; 65). Esta misión maternal de María se continúa en la Iglesia.

María nos impulsa a comprometernos en esta misión: "haced lo que Él os diga" (art 10) y nos muestra las actitudes fundamentales de esa acción maternal (art 8), ante todo, la fe la esperanza, la caridad, la búsqueda de la voluntad de Dios. María modelo de la Iglesia, nos atrae hacia la meta a ella se dirigen nuestras oraciones (LG 62); ella sigue preocupándose de los hermanos de su Hijo que peregrinan todavía en este mundo. Ella continúa la misión que tuvo un día en la tierra. Nuestra misión es una participación de su misión: dar a Cristo al mundo.

El padre Chaminade comprendió nuestra misión como una colaboración en la misión de María, considerándonos sus enviados. Escuchemos de nuevo sus palabras: "Pero lo que yo considero como el carácter propio de nuestras órdenes y lo que me parece sin ejemplo en las fundaciones conocidas es que para repetirlo nosotros abrazamos el estado religioso en

su nombre y para su gloria, y lo hacemos para dedicarnos a Ella en cuerpo y bienes para hacerla conocer amar y servir bien convencidos de que no atraeremos a los hombres a Jesús más que por su Santísima Madre, porque creemos con los santos Doctores, que María es toda nuestra esperanza, *tota ratio spei nostrae*, nuestra Madre, nuestro refugio, nuestro socorro nuestra fuerza y nuestra vida" (*Circular* del 24 agosto 1839, n 9).

Llevar los hombres a Cristo es continuar esa misión maternal de María: "Formar en la fe a una multitud de hermanos para su Hijo primogénito" (art 6). La Compañía de María no se entiende sin esta referencia a María: es una congregación dedicada a María (art 1) que pertenece a María (art 14), cuyo espíritu es el de María (art 114). El marianista se entrega a María (art 6; 14); contrae una alianza con ella para asistirla en su misión (art 6); está al servicio de María (arts 15; 91); hace su profesión para honor de María (art 79) para honrarla (arts 57; 4.9). Evoquemos de nuevo las imágenes guerreras que gustaban a nuestro Fundador: "Ahora bien, nosotros hemos comprendido este designio del cielo mi respetable hijo y nos hemos apresurado a ofrecer a María nuestros débiles servicios para trabajar a sus órdenes y combatir a su lado. Nos hemos alistado bajo su bandera, como sus soldados y sus ministros y nos hemos comprometido por un voto especial, el de estabilidad a secundarla con todas nuestras fuerzas hasta el fin de nuestra vida en su noble lucha contra el infierno" *(Circular,* del 24 agosto 1839, n 6).

4.4.3 *La fe que compartimos* María es el modelo de una fe que asume riesgos (art 65). Esa fe la vivimos en comunidad y aunque en el capítulo de la comunidad de fe no se mencione el testimonio, constituye una predicación muy elocuente. Somos un grupo de personas centradas en Cristo a la espera de su retorno (art 48). Llegar a formar comunidades de fe (art 47) y comunicarla a los hombres es la finalidad de nuestra vocación (art 3).

La calidad de vida de fe de una comunidad condiciona su efectividad apostólica puesto que queremos formar a los demás en la fe (art 5.1), de manera comunitaria (arts 68; 5.5). Nuestro estilo de comunidad presenta sus ventajas y sus inconvenientes en comparación con las comunidades

monásticas a la hora de ofrecer un testimonio de fe. La simple existencia de un monasterio constituye una interpelación a los hombres a buscar a Dios. Son esos grandes oasis espirituales en el desierto de nuestro mundo en el que Dios está ausente o escondido. Los que buscan espíritu suelen acudir a ellos. Nuestras comunidades, mucho más cercanas a los sufrimientos y a las alegrías de nuestros contemporáneos (art 11), corren el riesgo de pasar desapercibidas. No dicen nada o dicen poco a los que nos rodean porque ni se enteran de lo que somos a pesar de estar tan cerca de nosotros. Para que los demás perciban lo que somos y lo que vivimos no basta una campaña de acercamiento, de apertura de darnos a conocer. Es necesario también que nuestras comunidades sean unos centros donde se vive la fe, se forma en la fe y se favorece la oración de los cristianos que buscan espiritualidad.

4.4.4 *La vivencia de nuestro carisma* (arts 5.5; 5.6) "Nuestro carisma, cuya fuente es el espíritu de María, es un don de Dios a su pueblo" (art 5.4; cf art 114). En nuestra acción apostólica formar en la fe debe aparecer la impronta de nuestro carácter distintivo. Cada comunidad hace presente el espíritu de María: pobreza evangélica, disponibilidad al Señor acogida de Dios y de los hombres (art 8); humildad sencillez, hospitalidad (art 35); docilidad al espíritu, sensibilidad ante los necesitados (art 65). En resumen el testimonio de una auténtica vida humana y cristiana. Aunque en todas nuestras obras debe reinar un estilo comunitario de acogida y entendimiento que hace posible la evangelización el lugar privilegiado para transmitir y cultivar nuestro carisma son las comunidades seglares de la Familia marianista (art 5.6).

Poco a poco se va recuperando el impulso fundacional y la experiencia va diciendo que estas comunidades nos están evangelizando y ayudando a redescubrir nuestro carisma. Es la Compañía de María la que se está enriqueciendo con el testimonio de fe de estos cristianos que han sintonizado tan naturalmente con nuestro carácter mariano. Los padres de familia comprenden inmediatamente esa acción formadora de María. De ellos aprendemos nosotros que lo único formador es el amor. El testimonio de los marianistas no es el de un grupo de elite separado de todos y sin raíces. Nuestro testimonio está anclado en la Iglesia y se realiza codo a codo con los

demás cristianos que nos evangelizan y con los que tratamos de compartir la misma fe y el mismo entusiasmo por María y por el evangelio.

4.4.5 Valores humanos y cristianos (arts 512; 6.15) Una vida rica en valores humanos y cristianos es el medio mejor de formar en la fe en la escuela. La competencia profesional y el interés por el crecimiento humano y espiritual de todos los miembros de la comunidad escolar pondrá de manifiesto el compromiso del marianista con la tarea que realiza. Una tarea sublime: formar al hombre en todos los valores humanos y evangélicos.

Para poder realizar esta misión hace falta una formación y una preparación religiosa y espiritual. La Regla insiste sobre todo en el caso del marianista laico (art 6.15), esté presente o no en la escuela. Sea el campo de la ciencia o del trabajo técnico siempre se trata de vivir los valores del evangelio (art 13).

Aunque la vida religiosa no está para realizarse a sí mismo al estilo de los humanistas el religioso debe encarnar el modelo del hombre nuevo sin complejo ante las renuncias que se le imponen: "Tengan por fin todos bien entendido que la profesión de los consejos evangélicos aunque lleva consigo la renuncia de bienes que indudablemente se han de tener en mucho; sin embargo no es obstáculo para el enriquecimiento de la persona humana sino que por su misma naturaleza la favorece grandemente. Porque los consejos evangélicos aceptados voluntariamente según la vocación personal de cada uno contribuyen no poco a la purificación del corazón y a la libertad de espíritu, excitan continuamente el fervor de la caridad y sobre todo como se demuestra con el ejemplo de tantos santos fundadores, son capaces de asemejar más la vida del hombre cristiano a la vida virginal y pobre que para sí escogió Cristo nuestro Señor y abrazó su Madre, la Virgen" (LG n 46).

4.4.6 Justicia y fraternidad (art 5.17) Si la formación en la fe implica un anuncio e instauración de la justicia y la fraternidad entre los hombres (art 72), nuestras comunidades deben ser los focos de donde parta esa irradiación.

La comunidad estimula a sus miembros a que promuevan la justicia y les ayuda a esclarecer sus motivaciones y decisiones a la luz del evangelio. Debe ayudarle a cada religioso a que descubra su aportación desde el trabajo concreto que realiza y desde la vida religiosa que ha profesado. "No piense nadie que los religiosos por su consagración se hacen extraños a la humanidad o inútiles a la ciudad terrena" (LG n 46). Al encarnar las diversas actitudes de Cristo (LG, ibíd), siguen llevando adelante la causa de la fraternidad y la paz.

En el interior de cada comunidad se debe promover la dignidad de cada uno de los miembros. La Regla no ignora los grandes ideales (art 35) de fraternidad, pero conoce también las tensiones de la vida ordinaria (arts 36; 38). Dada nuestra composición mixta, las desigualdades pueden empañar a veces el principio de la igualdad de derechos y de deberes (art 12). Más importante es promover la participación de todos de manera que todos puedan realizarse a sí mismos y contribuir al desarrollo de la comunidad (art 41).

Es necesario un clima de diálogo de manera que lo que atañe a todos sea tratado por todos (arts 2.22; 3.7). Es el estilo de obediencia exigido al religioso. Lejos de confinar a uno en la pasividad, favorece la participación de todos (art 46).

"Trabajamos juntos para aumentar nuestra conciencia de la injusticia y del sufrimiento humano y, cuando es preciso, hablamos y actuamos como comunidad en estos asuntos." Desgraciadamente la comunidad puede convertirse en un opio que nos mantenga en la inconsciencia feliz de que todo el mundo es un reflejo de nuestro pequeño mundo en que nuestras comunidades se encuentran a menudo confinadas. Si todos trabajan en la misma obra situada en el centro de una ciudad, la periferia la marginación sencillamente no existe. Hace años los del centro solían salir a la periferia con grupos de alumnos para realizar una acción social. Tendría sus defectos, pero los marianistas conocían otros ambientes a los que de otra manera se tiene difícilmente acceso.

Lorenzo Amigo SM

Testimonio (- Acción apostólica, Carisma, Comunidad de fe, Comunidad marianista, Dirección, Discernimiento, Iglesia, Justicia y paz, María, Misión, Pobreza, Reino de Dios, Santidad)

Vigilancia

Al Wachsamkeit • *Fr* Vigilance • *Ing* Vigilance • *It* Vigilanza • *Jap* Keikai

1 La vigilancia en la Sagrada Escritura

"Si el Señor no guarda la ciudad, en vano vigilan los centinelas" (Sal 126,1).

1.1 *Dios vela sobre su Pueblo* Hablar de la vigilancia sería vano si antes no tomáramos conciencia de que Dios vela sobre su Pueblo y lo guarda: "No duerme ni reposa el guardián de Israel" (Sal 120,4).

A lo largo de su historia el Pueblo de Dios constata que es objeto de atenciones y cuidados por parte de su Dios. Por la Alianza el Señor vela y guarda a su Pueblo: en el paso del Mar Rojo (Éx 12,42), en la travesía del desierto (Dt 2,7), en el momento de la restauración de Israel (Jr 30,31), en el tiempo de la persecución donde incluso un pagano, Heliodoro, hace la experiencia de un Dios que vela en el lugar santo y lo "protege" (2Mac 3,39). Dios guarda su "viña" (cf Is 5,2; 27,2-4; Sal 120) y "los pasos de sus enemigos" (1Sam 2,9).

La vigilancia de Dios se manifiesta de diferentes maneras: él vela en el cumplimiento de su Palabra (Jr 1,12); cuando anuncia la desgracia, consecuencia del pecado de Israel y de la justicia de Dios (Bar 2,9; Dn 9,14; Jr 31,28; 44,27), lo mismo que cuando anuncia el gozo y la salvación (Jr 31,28; Job 10,12; 29,2); él es la roca la defensa, el escudo protector del mal; él "custodia la senda del deber" (Pro 2,8), vela sobre sus amigos, sobre los justos, librándoles de sus enemigos (Sal 1,6; 144,20; 96,10; 36,18; 30,24), e incluso enviándoles su ángel (Sal 90,11); él les instruye y aconseja (Sal 31,8). Consciente de este amor vigilante de su Dios, Israel ora con confianza (Sal 15,1; 58,10).

Dios vela también por medio de los profetas, que los pone como "centinelas para velar" (Jr 6,17): están atentos a lo que Dios les comunica: una palabra, una visión (Ez 3,16-27); velan sobre el pueblo transmitiéndole lo que han recibido: el anuncio de un castigo consecuencia del menosprecio de la Alianza, para animar

al Pueblo a la conversión (Is 21,6-12; Jer 6,17; Ez 3,16-21; 33,1-9), o el anuncio de la renovación de la Alianza, del gozo de la salvación de la restauración del amor (Jr 31,2-6; Is 62,6), de los tiempos mesiánicos.

Siendo centinelas, no pueden nunca dormirse su trabajo es de todos los instantes: "Nunca callan, ni de día ni de noche" (Is 62,6). Habacuc se compromete a ello: "Me pondré de centinela... a ver qué me dice" (Hab 2,1). Siendo centinelas, llegan a ser responsables de la vida de sus hermanos: tendrán que responder de ellos ante Dios (Ez 3,16-21; 33,1-9). Esta misión no está exenta de peligros y dificultades: ¿qué profeta no ha sufrido la persecución?... Hasta el profeta de Jesús.

1.2. *El hombre llamado a la vigilancia* Dios vela sobre su Pueblo, pero también le llama para que esté vigilante.

1.2.1 *En el Antiguo Testamento* a) Vigilancia para escuchar la Palabra del Señor: "Dichoso el hombre que me escucha, velando en mi portal cada día" (Pro 8,34; 19,16), para escrutarla y reflexionar sobre ella (Eclo 4,11-19; 39,1-15), y así adquirir la Sabiduría (Sab 6,15). Los preceptos del Señor pueden ser comunicados por los padres (Pro 6,22) o por los profetas (Ez 3,6), aunque de cualquier manera es preciso estar vigilante; b) Vigilancia para mantenerse en guardia, especialmente cuando el pecado tienta (Eclo 18,27; cf Sal 38,2); c) Vigilancia para buscar al mismo Señor: El se dejará encontrar (Pro 8,17). No se puede olvidar la ardiente vigilancia del Esposo que busca a su amada con pasión (cf Cant).

1.2.2 *En el Nuevo Testamento* El llamamiento a la vigilancia se desarrolla sobre todo en el Nuevo Testamento alrededor de dos polos:

a) *Esperar el Día del Señor*. Se puede decir que lo que exigían los profetas del Antiguo Testamento llega a ser exigencia fundamental del nuevo Pueblo: esperar la vuelta del Señor para estar preparado y acogerle. Esperando este retorno, no se puede estar ocioso; sería una locura. La vuelta del Señor es imprevisible: por esto hay que estar preparado, velar lo cual es propio de la esperanza (cf Mt 24; 25; Mc 13,33-37; Lc 21,34-36; 12,35-40), exige desprendimiento pero también hacer fructificar los talentos

(Mt 25), ayudar a los hombres y hacer el bien (Gál 6,10). Los discípulos van a responder como un eco al llamamiento de su Maestro. "El fin de todas las cosas está cercano", dirá san Pedro (1Pe 4,7); es preciso velar (2Pe 1,13; 3,17; 1Pe 1,13).

San Pablo trata el mismo tema para exhortar a los fieles a la vigilancia: los hijos de la luz no pueden ser sorprendidos como si fueran hijos de las tinieblas (1Tes 5,2-11). En el Apocalipsis, Juan también trata el mismo tema (3,2; 3; 16,15).

b) *Estar en guardia de cara al enemigo* Las tentaciones el mal Satanás, rondan alrededor nuestro: "Velad y orad para no caer en la tentación" (Mt 26,41). Por no estar en guardia, por no comprender el significado de la Hora de Jesús, los discípulos se hunden en el sueño y no se solidarizan con Él: éste es su drama, ya que sin Él sin velar con Él no hacen más que sucumbir ante la tentación lo comprenderán más tarde. Satanás, presente en la vida de Jesús lo está en la vida de la Iglesia y en la nuestra: "ronda sin cesar" de aquí la vigilancia y la sobriedad (1Pe 5,8; 2Tim 4,5). El diablo no está solo: se alía con los impíos (2Pe 3,17; Hch 20,2-30).

La vigilancia de cara al mal supone: la fe (1Cor 16,13; 1Pe 5,9); el buscar lo esencial (1Cor 7,29-31); la acogida de la gracia (Heb 12,15); la conciencia de nuestra debilidad opuesta a la presunción (1Cor 10,12-13); el vestido para el viaje para celebrar la Pascua (Lc 12,35).

Somos empujados al combate contra los poderes de las tinieblas. Combate desigual. Pero el mismo Señor nos reviste de su armadura (Ef 6,10-20) y nos pide despojarnos de las obras de las tinieblas (Rom 13,12-14; 1Jn 2,8-11). Si la vigilancia es de todos los cristianos es un deber más esencial para todos los que tienen una responsabilidad en la comunidad de creyentes. Encontramos sus exigencias en los profetas de la Antigua Alianza. El mismo Jesús subraya esta responsabilidad particular, la del "administrador infiel" cuando Pedro quiere saber para quiénes son los consejos sobre la vigilancia (cf Lc 12,41-48).

Pablo prueba que es ministro de Dios y de Cristo apelando a sus "vigilias", a sus noches sin dormir (2Cor 6,5; 11,27). Habiendo vivido esta vigilancia exhorta a los demás a hacer lo mismo. A los cristianos: "Tened vigilias en que oréis con constancia por todos los santos" (Ef 6,18; Hch 20,31); a Timoteo le pide que vele sobre sí mismo y sobre su enseñanza (1Tim 4,16); a los "guardianes" de las comunidades, el mismo consejo (Hch 20,28). Porque tienen esta responsabilidad de la cual tendrán que dar cuenta los dirigentes tienen derecho a la obediencia (Hb 13,17).

El hombre es llamado a la vigilancia. ¿Y Dios? ¿Cristo no tuvo que estar vigilante? El artículo 11 de *nuestra Regla de Vida* comienza de esta manera: "Como Cristo, Palabra encarnada", y a continuación vuelve a tomar a Cristo como punto de referencia para nuestra vida. Según esto, san Pedro nos dice: "Andabais descarriados como ovejas pero ahora habéis vuelto al pastor y guardián de nuestras vidas" (1Pe 2,15). Jesús, comparándose con el "buen pastor" (Jn 10), se considera guardián de su pueblo. Continúa la obra del Padre que hemos bosquejado antes. Siendo Cristo nuestro punto de referencia a Él nos remitiremos en los párrafos siguientes.

2 La vigilancia, virtud cristiana y religiosa

De la Palabra del Señor tendremos en cuenta tres aspectos de la vigilancia que guiarán nuestra reflexión sobre la *Regla*: la espera de la vuelta del Señor; el combate espiritual la vida apostólica.

Bucearemos igualmente en nuestra tradición, llena de un espíritu que no podemos olvidar: tenemos necesidad de nuestras raíces.

2.1 *Vigilancia en la espera del "Día del Señor"* Cada día en la Eucaristía proclamamos nuestra fe en el Señor "que viene" y "que vendrá". Al que acogemos en la Eucaristía, lo acogeremos en la hora de nuestra muerte. Y esperamos su retorno glorioso al fin de los tiempos, cuando reunirá a todos los hombres para llevarlos consigo al Padre (1Cor 15,24-28). Esta espera vigilante caracteriza al hombre casto y virgen, así como su oración.

2.1.1 *Virginidad y vigilancia* "Jesús nos revela en su vida y en su enseñanza el valor del celibato por el Reino" (RV 16).

El padre Chaminade escribía a M[lle] de Lamourous: "Acostumbraos a velar sobre vuestro corazón dirigid todos los movimientos sólo hacia Dios y a su servicio, no con una tensión de la cabeza, sino por amor. Vuestra actividad natural podría perjudicar esta vida interior que hace que busquemos a Dios en todo y que no le busquemos más que a Él" (*Cartas* I, n 15, pág 24).

¿Cómo la virginidad puede estimular la vigilancia? Dejando un sitio vacío, crece en nosotros el deseo, estimula la búsqueda del "amor de mi alma" (Cant 3,1). Por la virginidad que abarca todo nuestro ser dejamos todo el sitio a aquel que viene a aquel que nos ama. Nuestra espera es de todos los días y san Bernardo insiste en la atención a los diversos "pasos" del Señor. La virginidad libera al amor de sus preocupaciones egoístas inmediatas, para abrirse a "Dios solo". Buscar a Dios en todo y no buscarle más que a Él, no es más que la vigilancia del corazón "enamorado" (*san Juan de la Cruz*). La vigilancia es una vela amorosa. Más adelante veremos que la vigilancia es guardiana de nuestra castidad.

Por la vigilancia la Virgen María ha podido entender las llamadas del Señor y responder a ellas con fidelidad. En los grandes momentos de su existencia era como las "vírgenes prudentes" lámpara encendida preparada para el servicio. Porque estaba vigilante, pudo decir: "Aquí está la esclava del Señor"; no fue sorprendida, sino que estaba dispuesta a responder en la libertad y en el amor. El retorno de Cristo en el momento de su muerte no la tomó de sorpresa. Después de una vigilancia amorosa, podremos abordar nuestra muerte como el reencuentro esperado o deseado con aquel que hemos buscado. El corazón virgen puede exclamar con Teresa de Ávila: "Mi Esposo y Señor. La hora deseada ha llegado. Es el tiempo de vernos, mi Amado mi Señor. Es el tiempo de ponernos en camino. Partamos es la hora..."[1].

En estas *Instrucciones*, el padre Chaminade recuerda la necesidad de prepararse a la muerte durante toda la vida (NI, tl, págs 14 ss). La esperanza de la vuelta de Cristo se

mantiene en nosotros por la vigilancia, al mismo tiempo que ésta nos prepara a la venida de Cristo. La esperanza supone la vigilancia activa, hecha de desprendimiento, de valorar los talentos recibidos, de caridad activa en relación con los hombres. La vigilancia no es sueño ni reposo, y menos aún pereza.

2.1.2 *Oración y vigilancia* El mismo Jesús une estas dos palabras: "Velad y orad". Nuestra *Regla de Vida* tiene en cuenta esta advertencia: "Para que Jesús llegue a ser el centro de nuestras vidas, mientras esperamos su retorno, dedicamos generosamente una buena parte de cada día a la práctica de la oración" (RV 48). Liturgia y oración mental son dos aspectos complementarios de nuestra oración. Toda la liturgia, tanto la de las Horas como la de los Sacramentos, centrada en la Eucaristía tiende a que el hombre se mantenga en vela para acoger la Palabra y para recibir la gracia unida a toda acción litúrgica; es decir, a la acción de Dios. Vigilancia para prepararse a ella. Marcada por el carácter escatológico, la liturgia nos abre a Cristo que viene: es signo y anuncio de la liturgia celestial, da a nuestras vidas un carácter de eternidad. Por esto mismo la liturgia mantiene nuestra vigilancia.

La oración en cuanto oración establece una relación de amistad entre Dios y el hombre, nos introduce en la oración de Cristo: por esto mismo es atención a Dios que nos habla atención de nuestros sentidos interiores para que capten el mensaje de Dios atención de la fe, la esperanza y el amor atención de nuestro ser más profundo, donde Dios trata con el hombre donde Él pasa y nos marca con su paso. Este transfondo del hombre transformado y animado por el Espíritu, está despierto, vigilante, cuando percibe el paso de Dios. La vigilancia permite a la oración dar fruto, y la oración mantiene la vigilancia pues es, en sí misma, un acto de vigilancia, un acto de esperanza. Incluso cuando el Señor tarda en venir, nos mantenemos vigilantes seguros de su fidelidad: obramos como hombres de esperanza. ¿No es también en la oración donde aprendemos a conocer, amar y servir a Dios? Un acto de vigilancia, ya que nos preparamos a cumplir esta función en la eternidad.

2.2 *Vigilancia y combate espiritual* Ciertamente éste es el aspecto más desarrollado en el pasado al menos en buen número de sus elementos.

2.2.1 *La presencia de Satanás y del mal* Para empezar una constatación: Satanás se opone al plan de Dios y ataca sistemáticamente a todos los que siguen a Cristo para vivir según el Evangelio. El enemigo está dentro y fuera de nosotros. Nadie se extraña de ello: fue atacado el mismo Jesús; a lo largo de toda su vida ha mantenido el combate contra él, combate que ha terminado en la cita de la cruz. La muerte y resurrección de Cristo aparecen de este modo como la victoria definitiva de Dios sobre Satanás. Fuertes con esta fe, los cristianos se comprometen, también ellos en el combate. El padre Chaminade en una instrucción sobre el pecado venial comenta el texto de Pablo a los Efesios 6,18, para recordar a los cristianos las leyes del combate espiritual: confianza en Dios y desconfianza de sí mismo; de aquí la necesidad de la oración y de la huida de las ocasiones de pecar revestirse de las armas de Dios perseverar en la oración y en la vigilancia (NI t 2, pág 9).

Esta vigilancia "consiste en prestar atención sin descanso a los enemigos de dentro la triple concupiscencia y a los enemigos de fuera mundo y demonio para mantenernos en guardia contra sus ataques y estar preparados para rechazarlos en cuanto aparezcan"[2].

Frente al enemigo, del cual no debemos desestimar su actividad hay que velar para percibir sus menores ataques. Es el primer aspecto de la vigilancia en el combate espiritual.

2.2.2 *La presencia del Espíritu Santo* Si el espíritu del mal ataca a la descendencia de la Mujer, "a los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús" (Ap 12,17), el Espíritu Santo habita en esta descendencia y combate con ella y por ella. No estamos vencidos sino victoriosos en Jesucristo, como afirma San Juan: "Lo que ha conseguido la victoria sobre el mundo es nuestra fe" (Jn 5,4). Este aspecto de la vigilancia está poco desarrollado en nuestra tradición, aunque el padre Chaminade vuelve a menudo sobre el papel del Espíritu en la vida espiritual.

Jesús en sus tentaciones nos revela este aspecto. "Empujado por el Espíritu", que reposó sobre Él en el bautismo

va al desierto armado con la fuerza del Espíritu, se enfrenta con el espíritu del mal. Combate en cuanto "hijo amado del Padre". Cuando llegue su hora es también como "Hijo" que se encomienda a las manos del Padre para cumplir su voluntad.

La vigilancia consiste en encomendarse al Padre que vela sobre nosotros con entera confianza filial, armados con el poder de su Palabra, con la fuerza de su Espíritu. Esto nos recuerda la importancia del corazón que comprende las inspiraciones del Espíritu y se deja informar por la Sabiduría. El corazón así iluminado puede combatir las tinieblas que hay en él.

La atención al espíritu del mal y la atención al Espíritu son los dos aspectos complementarios de la vigilancia en el combate espiritual.

2.3 *La vigilancia, virtud apostólica* La Palabra de Dios nos ha recordado que los profetas y los apóstoles estaban puestos por Dios como "centinelas" en el mundo y por el mundo. El Concilio, y después la enseñanza de la Iglesia y de los Papas, recuerdan a los religiosos que son profetas, testigos. Nuestro Capítulo general de 1976 ha recordado por su parte esta enseñanza mostrando el "valor profético" de nuestra vida religiosa marianista. Nuestra *Regla de Vida*, asumiendo e integrando esta enseñanza, nos presenta el magnífico artículo 1.1, comentado por el padre José-María Salaverri en su *Circular n 8*. En este artículo encontramos la inspiración evangélica que une dos situaciones aparentemente contradictorias: no ser del mundo (Jn 17,16) y estar en el mundo (Jn 17,18).

2.3.1 *Dos indicaciones previas* La vigilancia en nuestra misión apostólica es tributaria de dos concepciones fundamentales que es preciso verificar continuamente.

a) *Una concepción del "mundo"* Releyendo los textos de la Fundación, sorprende la visión pesimista del mundo: podemos comprender esta actitud por la historia de los siglos precedentes la influencia agustiniana y jansenista, los acontecimientos que vivían nuestro Fundador y la joven Compañía de María y por una cierta confusión entre las diferentes acepciones de la palabra "mundo" en los escritos de San Juan. En este contexto se insiste esencialmente en la "muerte al mundo" y la "huida del mundo". El padre Lalanne, en el retiro de 1818, cita el ejemplo de Jesús que incluso

estando en este mundo tenía su espíritu en el cielo que resucitado "no aparecía en el mundo más que por motivos de celo y de caridad". El religioso siguiendo el ejemplo de Cristo, está poco tiempo en el mundo[3]. Muerte al mundo, huida del mundo, miedo al mundo, van a marcar la vigilancia del religioso en sus relaciones[4]. Se comprende entonces el tercer objeto de las Constituciones enunciado en el artículo 3: "Pero como sucede demasiado a menudo que las obras de la vida activa exponen al contagio del mundo a los que a ellas se entregan, la Compañía considera como tercer objeto de sus Constituciones las reglas de precaución y reserva que tienden a prevenir continuamente a los religiosos contra la relajación". Este tercer objetivo reaparece en nuestra *Regla* con el término "vigilancia". Si nuestro Fundador hacía referencia explícita a Cristo es esencialmente a Cristo crucificado muerto al mundo así como a los textos paulinos que recuerdan esta muerte5. Nuestra *Regla de Vida*, refiriéndose a ella recuerda la Encarnación del Verbo es decir su presencia en el mundo. En el marco restringido de este artículo no podemos analizar la palabra "mundo", pero en nuestra reflexión importa mucho saber lo que entendemos con esta palabra, para situar bien la vigilancia. Citamos la concepción del Vaticano II: "Tiene, pues ante sí la Iglesia al mundo esto es la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive el mundo teatro de la historia humana con Sus afanes fracasos y victorias el mundo que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador esclavizado bajo la servidumbre del pecado pero liberado por Cristo crucificado y resucitado, roto el poder del demonio para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación" (GS 2b). A este mundo la Palabra ha sido enviada es este mundo cerca del cual queremos estar.

b) *Una concepción de la misión de la Iglesia y, por consiguiente, de nuestra presencia en el mundo* Las Constituciones de 1839, en el artículo 253, afirmaban que la educación consistía en salvar a los hombres, es decir en "preservarlos del contagio del mundo o curarlos de él si ya han sido alcanzados". Lejos de nosotros pensar que esto no sea actual, pero reconocemos que es una visión un tanto

retrógrada. T. Goffi resume bien el pensamiento del Vaticano II: "El cristiano pertenece al mundo, no ciertamente por la solidaridad según la carne, sino más bien en virtud de la misión salvífica propia del misterio pascual de Cristo en el que se inicia por el sacramento eclesial".

"Trabajamos como miembros de la Iglesia, en cuya misión nos integramos" (RV 66). El Vaticano II recuerda que la Iglesia vive y actúa en el mundo, vive y actúa en él en un mutuo diálogo, que está a la vez "presente en el mundo y sin embargo peregrina" (SC 2; LG 13). El Concilio reconoce a la vez los valores que son propios del mundo y que suponen una aportación a la Iglesia (GS 44; 45; PO 17), y las desviaciones debidas al pecado al deterioro de la actividad humana a la presencia de los poderes de las tinieblas (GS 37). La Iglesia tiene por misión humanizar la familia de los hombres aportándoles el mensaje evangélico y la misma persona de Cristo Redentor del hombre.

2.3.2 *Vigilancia apostólica* A la luz de estos textos y de nuestra Regla, podemos concretar nuestra vigilancia.

a) "No os ajustéis a este mundo, sino transformaos por la renovación de la mente para que sepáis discernir lo que es voluntad de Dios, lo bueno lo que le agrada lo perfecto" (Rom 12,2). La vigilancia exige en primer lugar del apóstol que esté atento a la palabra de Dios que Él siembra en nuestros corazones y hace fructificar en hecho y en palabras. María es la modelo de esta escucha atenta para "servir" mejor. El apóstol vela para no deformarla ni endulzarla vela para encarnarla en su vida y hacerla suya.

En segundo lugar, la vigilancia del apóstol consiste en confrontar su vida y la del mundo con esta Palabra y la Palabra encarnada Jesucristo. Entonces se podrá ver si los "usos y criterios del mundo" marcados por el espíritu del mal la empañan y debilitan.

El padre Chaminade, por encima del pesimismo que podría señalarle, sabía por experiencia la suya y la de la Iglesia de su tiempo que la falta de vigilancia había producido muchas defecciones y ruinas. También él pone en guardia a sus discípulos. "A medida que la Compañía ha aumentado y ha fundado diversos establecimientos, otras

máximas y otros usos en consonancia con esas máximas se han introducido en algunas casas" (*Circular n 5*, de 4 enero 1834). Se refiere al traje. Cuando habla de la pobreza, pone también en guardia contra el espíritu mundano: "estaría equivocado el que creyese poder invitar a su antojo a los extraños a comer con la comunidad y con el pretexto de convivencias sociales servirles según las convivencias mundanas"[6].

Pueden introducirse subrepticiamente usos que contradicen nuestro compromiso de seguir a Cristo pobre, casto y obediente. Algunos criterios de juicio pueden falsear nuestro discernimiento: la vigilancia consiste en verificar el origen de nuestros criterios ¿provienen del "mundo" o de la "Palabra encarnada"? Para Cristo su único punto de referencia era el Padre y su voluntad. Para ponerse de acuerdo con ella ha pasado muchas noches de vela en oración. El Vaticano II pide a los cristianos todos ellos llamados a la santidad estar "atentos a encauzar rectamente sus afectos" (LG 42). Esta vigilancia concierne a todos los aspectos de nuestra vida.

b) "*Cultivar los valores humanos*" (PO 17) La viglancia consiste también en saber descubrir los valores vividos por los hombres piedras destacadas para el anuncio del Evangelio. Lo que el Vaticano II dice a los pastores y teólogos conviene perfectamente a los religiosos encargados de educar la fe: "Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos auscultar discernir e interpretar con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida mejor entendida y expresada en forma más adecuada" (GS 44). Reconocer estos valores es reconocer la acción del Espíritu en el corazón de los hombres, es ser nosotros mismos incitados a la conversión.

Nuestra Regla de Vida reconoce estos valores cuando nos dice: "Todas nuestras comunidades pueden recibir ayuda y enriquecimiento del medio ambiente en que se encuentran", pero tiene en cuenta la vigilancia: "Sin embargo, tenemos cuidado de respetar la intimidad y el

ambiente religioso de la comunidad" (RV 43). El segundo libro precisa que se trata de que "el religioso cultiva los valores y las actitudes que llevan a contactos humanos francos y fraternos" (RV 3.12). El mismo espíritu le guía en el empleo de los medios de comunicación social (Rv 43): más aún, "hay que infundirles el espíritu del evangelio sabiendo que a su vez pueden transformarse en medios de evangelización", y a continuación, la vigilancia: "Sin embargo, el religioso debe ser consciente de que pueden acaparar mucho tiempo interés y dinero, y distraerle de la oración y de la búsqueda sincera de Dios" (RV a,13); el corazón puede no estar lo bastante libre y recogido: por ello vigilar el corazón.

La familia natural no es un lugar de perdición. Se trata de unir la "necesaria separación" con el "profundo cariño" que se debe manifestar, y de "conciliar la fidelidad al Señor y las consideraciones que debe a su familia" (RV 3.14).

Nuestra vigilancia no puede ignorar las consecuencias nefastas del pecado colectivo y personal: injusticias, guerras, atentados contra la dignidad humana, racismo, etc. La vigilancia consiste en ver estas situaciones, en informarnos de los mecanismos que las producen, en medir la parte de nuestra propia responsabilidad en denunciarlas, en transformar nuestros propios comportamientos, nuestros propios juicios que podrían favorecer estas situaciones (cf RV 72; 5.15-5.20).

c) *Ser profeta* "Cuanto más penetrante sea nuestro discernimiento, mayor será nuestra audacia apostólica" (RV 11).

La vigilancia no hace tímidos ni timoratos sino libres. Libres para anunciar la salvación en todos los lugares y en todos los tiempos; libres para denunciar con coraje los falsos valores y el pecado. Nuestro anuncio será tanto más creíble cuando más demos testimonio de unas vidas basadas en una justa jerarquía de valores inspirada por la fe. La vigilancia personal y comunitaria no da la competencia y el derecho de ser profetas, testigos. El documento de la Sagrada Congregación de Religiosos e Institutos seculares *Religiosos y promoción humana* nos da un excelente ejemplo de lo que

puede ser la vigilancia del apóstol. Comporta estar en guardia contra los falsos valores opuestos al Evangelio y a la plena realización del hombre, y la percepción de los valores humanos y religiosos que hay que promover todo constantemente iluminado por el Evangelio. La vigilancia se guía por criterios de discernimiento. En los "elementos esenciales de la vida religiosa", la misma Sagrada Congregación pone el acento en el testimonio que el religioso debe dar de Jesucristo, mucho más que en los peligros de un mundo del que hay que desconfiar: "Los valores escogidos los comportamientos y el estilo de vida son el signo más fuerte del lugar que ocupa Cristo en una vida". Esta elección de valores evangélicos implica renuncias (diríamos también una ascesis) pero en definitiva se trata de dar un "testimonio público de alegría esperanza y amor a Jesucristo" (EF n 34).

Terminamos con dos cualidades esenciales de la vigilancia apostólica. Es de todos los instantes: el centinela en las murallas de la ciudad el controlador ante la pantalla de vigilancia del espacio aéreo o de la fábrica robotizada ninguno de ellos puede dormirse. Se puede decir lo mismo del profeta y del apóstol. Que esas vigilias sirvan para orar interceder o transcurran escrutando los "signos de los tiempos" y el paso del Señor o viviendo con los hombres angustiados no pueden encontrar al centinela adormecido.

Es una responsabilidad: no olvidemos que el Señor pidió cuentas a Ezequiel. Nos las pedirá igualmente: "Dichoso el criado a quien su amo al llegar lo encuentre portándose así. Os aseguro que lo pondrá al frente de todos sus bienes" (Lc 12,43-44).

3 Los medios de vigilancia

En cualquier sitio donde deba ejercerse la vigilancia, tiene necesidad de medios para mejorarse y desarrollarse. Tendremos en cuenta dos esenciales.

3.1 *El discernimiento* Varias veces a lo largo de este artículo hemos tratado del discernimiento, ya que entre todos los "movimientos del corazón" (san Bernardo y san Ignacio), es

necesario discernir lo que proviene de nosotros mismos de Satanás o del Espíritu Santo: "La fidelidad supone una gran vigilancia del alma sobre todos los movimientos interiores, para discernir lo que es divino de lo que es humano, y renunciar continuamente a las pretensiones del amor propio para fijarse únicamente en las directrices del Espíritu" (EF II, págs 493-494). Para ejercer esta vigilancia y discernimiento tenemos a nuestra disposición varios medios:

3.1.1 *El examen de conciencia* (RV 4.12) Nuestra tradición insiste en él. En el reglamento de Saint-Laurent (1841: ED II, 297) leemos: "Nuestras santas reglas (art 43) dicen: "Las Constituciones consideran el examen como el ejercicio práctico de este precepto del divino Maestro: a todos os digo, sin excepción: velad". Éste es el medio seguro y fácil para estar preparado. Esto basta, sin duda, para recomendárselo a los santos novicios y "a todos los religiosos" y hacérselo amar".

La vigilancia unida al examen se extiende a todo el día y concierne a todas nuestras acciones: desde que nos despertamos se trata de "velar sobre nuestro interior para ordenar nuestros pensamientos, todas nuestras acciones todos nuestros movimientos según el Espíritu de Dios". A lo largo del día se tratará de estar "abierto a los movimientos de Dios flexible a los movimientos de la gracia pronto a la ejecución de su voluntad", y también de "desechar los sentimientos contrarios" (a los religiosos del Estado). Antes y después de cada acción, "esta vigilancia sobre su interior debe hacerse con mucha dulzura: hay que reprenderse y avisar como si se tratara de un amigo" (EF II, n 1027, pág 615). La Madre de Casteras dirá que la vigilancia continua sobre sí mismo consiste en "la atención constante para examinar los movimientos de nuestro corazón y los pensamientos de nuestro espíritu. El entrar dentro de uno mismo, el examinarse frecuentemente llevan al hábito de la vigilancia sobre uno mismo. Este hábito de la vigilancia lleva a la pureza del corazón y a la fidelidad a la dirección del Espíritu Santo. Así se puede entrar en el camino de la unión divina" (cf EF II, n 919, pág 497). Sobre esta relación entre vigilancia y examen se leerá con provecho: EO nn 499 a 503-505; EF n 1026; ED, n 932.

El examen nos llevará pronto a ver sobre qué punto particular debemos dirigir el combate a estar más vigilantes y qué virtud evangélica qué aspecto de Cristo hemos de manifestar: "El examen particular es el instrumento principal del combate espiritual: consiste en velar sobre sí mismo en relación con un defecto particular en combatir este defecto con método y en anotar el resultado del combate para mejor dirigirlo después" (EF II, n 1025). La mejor manera de combatir un defecto es reemplazarlo por una virtud evangélica y trabajar con método para que el comportamiento de Jesucristo nos impregne para que el Espíritu nos envuelva. Vigilar la acción del Espíritu hacerse flexible en sus manos es de capital importancia.

3.1.2 *La fidelidad a la gracia* Como complemento indispensable de lo que procede, la "fidelidad" está ligada a la vigilancia. La fidelidad de María a la gracia y a toda la gracia fue una "gracia de vigilancia", dice el Fundador en un sermón sobre la Natividad de María. ¿Qué es lo que santificó a María? "Fue sin duda la fuerza de la gracia; pero no fue únicamente la gracia: fue también su atención cual de Cristo en el que se inicia por el sacramento eclesial".

"Trabajamos como miembros de Iglesia, en cuya misión nos integramos" (RV 66). El Vaticano II recuerda que la Iglesia vive y actúa en el mundo, vive y actúa en él, en un mutuo dialogo, que está a la vez " presente en el mundo, y sin embargo, peregrina" (SC 2; LG 13). El Concilio reconoce a la vez los valores que son propios del mundo y que suponen una aportación a la Iglesia (GS 44; 45; PO 17), y las desviaciones debidas al pecado al deterioro de la actividad humana a la presencia de los poderes de las tinieblas (GS 37). La Iglesia tiene por misión humanizar la familia de los hombres aportándoles el mensaje evangélico y la misma persona de Cristo, Redentor del hombre.

2.3.2 *Vigilancia apostólica* A la luz de estos textos y de nuestra Regla, podemos concretar nuestra vigilancia.

a) No os ajusteis a este mundo, sino transformaos por la renovación de la mente, para que sepsis discernir lo que es voluntad de Dios, lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto- (Rom 12,2). La vigilancia exige en primer lugar del apóstol que esté atento a la palabra de Dios que Él siembra en nuestros

corazones y hace fructificar en hecho y en palabras. María es la modelo de esta escucha atenta para "servir" mejor. El apóstol vela para no deformarla ni endulzarla vela para encarnarla en su vida y hacerla suya.

En segundo lugar, la vigilancia del apóstol consiste en confrontar su vida y la del mundo con esta Palabra, y la Palabra encarnada Jesucristo. Entonces se podrá ver si los "usos y criterios del mundo", marcados por el espíritu del mal la empañan y debilitan.

El padre Chaminade, por encima del pesimismo que podría señalarle, sabía por experiencia -la suya y la de la Iglesia de su tiempo que la falta de vigilancia había producido muchas defecciones y ruinas. También él pone en guardia a sus discípulos. "A medida que la Compañía ha aumentado y ha fundado diversos establecimientos, otras máximas y otros usos en consonancia con esas máximas se van introducido en algunas casas" (*Circular n 5*, de 4 enero 1834). Se refiere al traje. Cuando había de la pobreza, pone también en guardia contra el espíritu mundano: "estaría equivocado el que creyese poder invitar a su antojo a los extraños a comer con la comunidad y, con el pretexto de convivencias sociales, servirles según las convivencias mundanas".

Pueden introducirse subrepticiamente usos que contradicen nuestro compromiso de seguir a Cristo pobre, casto y obediente. Algunos criterios de juicio pueden falsear nuestro discernimiento: la vigilancia consiste en verificar el origen de nuestros criterios ¿provienen del "mundo" o de la "Palabra encarnada"? Para Cristo su único punto de referencia era el Padre y su voluntad. Para ponerse de acuerdo con ella ha pasado muchas noches de vela en ocarina. El Vaticano II pide a los cristianos todos ellos llamados a la santidad estar "atentos a encauzar rectamente sus afectos" (LG 42). Esta vigilancia concierne a todos los aspectos de nuestra vida.

b) "*Cultivar los valores humanos"*. (PO 17) La vigilancia consiste también en saber descubrir los valores vividos por los hombres piedras destacadas para el anuncio del Evangelio. Lo que el Vaticano II dice a los pastores y teólogos conviene perfectamente a los religiosos encargados de educar la fe: Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los

pastores y de los teólogos auscultar discernir e interpretar con la ayuda del Espíritu Santo las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida mejor entendida y expresada en forma más adecuada" (GS 44). Reconocer estos valores es reconocer la acción del Espíritu en el corazón de los hombres es ser nosotros mismos incitados a la conversión.

Nuestra *Regla de Vida* reconoce estos valores cuando nos dice: "Todas nuestras comunidades pueden recibir ayuda y enriquecimiento del medio ambiente en que se encuentran", pero tiene en cuenta la vigilancia: -Sin embargo, tenemos cuidado de respetar la intimidad y el ambiente religioso de la comunidad (RV 43). El segundo libro precisa que se trata de que "el religioso cultiva los valores y las actitudes que llevan a contactos humanos francos y fraternos" (RV 3.12). El mismo espíritu le guía en el empleo de los medios de comunicación social (Rv 43): más aún hay que infundirles el espíritu del evangelio sabiendo que a su vez pueden transformarse en medios de evangelización" y a continuación la vigilancia: Sin embargo el religioso debe ser consciente de que pueden acaparar mucho tiempo interés y dinero, y distraerle de la oración y de la búsqueda sincera de Dios. (RV 3,13); el corazón puede no estar lo bastante libre y recogido: por ello, vigilar el corazón.

La familia natural no es un lugar de perdición. Se trata de unir la "necesaria separación" con el "profundo cariño" que se debe manifestar y de conciliar la fidelidad al Señor y las consideraciones que debe a su familia" (RV 3.14).

Nuestra vigilancia no puede ignorar las consecuencias nefastas del pecado colectivo y personal: injusticias, guerras, atentados contra la dignidad humana, racismo, etc. La vigilancia consiste en ver estas situaciones, en informarnos de los mecanismos que las producen, en medir la parte de nuestra propia responsabilidad, en denunciarlas, en transformar nuestros propios comportamientos nuestros propios juicios que podrían favorecer estas situaciones (cf RV 72; 5.15-5.20).

c) *Ser profeta* cuanto más penetrante sea nuestro discernimiento, mayor será nuestra audacia apostólica" (RV 11).

La vigilancia no hace tímidos, ni timoratos, sino libres. Libres para anunciar la salvación en todos los lugares y en todos los tiempos; libres para denunciar con coraje los falsos valores y el pecado. Nuestro anuncio será tanto más creíble cuando más demos testimonio de unas vidas basadas en una justa jerarquía de valores inspirada por la fe. La vigilancia personal y comunitaria no da la competencia y el derecho de ser profetas, testigos. El documento de la Sagrada Congregación de Religiosos e Institutos seculares *Religiosos y promoción* humana nos da un excelente ejemplo de lo que puede ser la vigilancia del apóstol. Comporta estar en guardia contra los falsos valores, opuestos al Evangelio y a la plena realización del hombre, y la percepción de los valores humanos y religiosos que hay que promover, todo constantemente iluminado por el Evangelio. La vigilancia se guía por criterios de discernimiento. En los "elementos esenciales de la vida religiosa", la misma Sagrada Congregación pone el acento en el testimonio que el religioso debe dar de Jesucristo, mucho más que en los peligros de un mundo del que hay que desconfiar: "Los valores escogidos, los comportamientos y el estilo de vida son el signo más fuerte del lugar que ocupa Cristo en una vida". Esta elección de valores evangélicos implica renuncias (diríamos también una ascesis), pero, en definitiva, se trata de dar un "testimonio público de alegría, esperanza y amor a Jesucristo" (EF n 34).

Terminamos con dos cualidades esenciales de la vigilancia apostólica. Es de todos los instantes: el centinela en las murallas de la ciudad, el controlador ante la pantalla de vigilancia del espacio aéreo o de la fábrica robotizada, ninguno de ellos puede dormirse. Se puede decir lo mismo del profeta y del apóstol. Que esas vigilias sirvan para orar, interceder, o transcurran escrutando los "signos de los tiempos" y el paso del Señor, o viviendo con los hombres angustiados, no pueden encontrar al centinela adormecido.

Es una responsabilidad: no olvidemos que el Señor pidió cuentas a Ezequiel. Nos las pedirá igualmente: "Dichoso el criado a quien su amo al llegar lo encuentre portándose así. Os

aseguro que lo pondrá al frente de todos sus bienes" (Lc 12, 43-44).

3 Los medios de vigilancia

En cualquier sitio donde deba ejercerse la vigilancia, tiene necesidad de medios para mejorarse y desarrollarse. Tendremos en cuenta dos esenciales.

3.1 El discernimiento Varias veces a lo largo de este artículo hemos tratado del discernimiento, ya que entre todos los "movimientos del corazón" (san Bernardo y san Ignacio), es necesario discernir lo que proviene de nosotros mismos, de Satanás o del Espíritu Santo: "La fidelidad supone una gran vigilancia del alma sobre todos los movimientos interiores, para discernir lo que es divino de lo que es humano, y renunciar continuamente a las pretensiones del amor propio para fijarse únicamente en las directrices del Espíritu" (EF II, págs 493-494). Para ejercer esta vigilancia y discernimiento tenemos a nuestra disposición varios medios:

3.1.1 *El examen de conciencia* (RV 4.12) Nuestra tradición insiste en él. En el reglamento de Saint-Laurent (1841: ED II, 297) leemos: "Nuestras santas reglas (art 43) dicen: "Las Constituciones consideran el examen como el ejercicio práctico de este precepto del divino Maestro: a todos os digo sin excepción: velad". Éste es el medio seguro y fácil para estar preparado. Esto basta, sin duda para recomendárselo a los santos novicios y "a todos los religiosos" y hacérselo amar".

La vigilancia unida al examen se extiende a todo el día y concierne a todas nuestras acciones: desde que nos despertamos se trata de "velar sobre nuestro interior para ordenar nuestros pensamientos, todas nuestras acciones, todos nuestros movimientos según el Espíritu de Dios". A lo largo del día se tratará de estar "abierto a los movimientos de Dios flexible a los movimientos de la gracia, pronto a la ejecución de su voluntad", y también de "desechar los sentimientos contrarios" (a los religiosos del Estado). Antes y después de cada acción, "esta vigilancia sobre su interior debe hacerse con mucha dulzura: hay que reprenderse y

avisar como si se tratara de un amigo" (EF II, n 1027, pág 615). La Madre de Casteras dirá que la vigilancia continua sobre sí mismo consiste en "la atención constante para examinar los movimientos de nuestro corazón y los pensamientos de nuestro espíritu. El entrar dentro de uno mismo, el examinarse frecuentemente llevan al hábito de la vigilancia sobre uno mismo. Este hábito de la vigilancia lleva a la pureza del corazón y a la fidelidad a la dirección del Espíritu Santo. Así se puede entrar en el camino de la unión divina" (cf EF II, n 919, pág 497). Sobre esta relación entre vigilancia y examen se leerá con provecho: EO nn 499 a 503-505; EF n 1026; ED, n 932.

El examen nos llevará pronto a ver sobre qué punto particular debemos dirigir el combate a estar más vigilantes y qué virtud evangélica qué aspecto de Cristo hemos de manifestar: "El examen particular es el instrumento principal del combate espiritual: consiste en velar sobre sí mismo en relación con un defecto particular en combatir este defecto con método, y en anotar el resultado del combate para mejor dirigirlo después" (EF II, n 1025). La mejor manera de combatir un defecto es reemplazarlo por una virtud evangélica y trabajar con método para que el comportamiento de Jesucristo nos impregne para que el Espíritu nos envuelva. Vigilar la acción del Espíritu hacerse flexible en sus manos es de capital importancia.

3.1.2 *La fidelidad a la gracia* Como complemento indispensable de lo que procede, la "fidelidad" está ligada a la vigilancia. La fidelidad de María a la gracia y a toda la gracia fue una "gracia de vigilancia" dice el Fundador en un sermón sobre la Natividad de María. ¿Qué es lo que santificó a María? "Fue sin duda la fuerza de la gracia pero no fue únicamente la gracia: fue también su atención a no desfallecer a no arriesgar, a no exponer la gracia" (EM II, nn 496-500; 1, n 165; EF II, págs 493-494).

3.1.3 *La dirección y la corrección fraterna* (RV 3.10) La vigilancia no se puede vivir a solas. Abandonados a nuestras propias apreciaciones corremos el riesgo de equivocarnos nosotros mismos de ilusionarnos. Tenemos necesidad de un director espiritual y de nuestros hermanos.

a) Para conocer nuestras limitaciones, nuestros defectos, por donde el espíritu del mal puede deslizarse. ¿No es la corrección fraterna lo que hizo Jesús con sus discípulos, vigilando su espíritu evangélico enseñándoles a discernir y descubrir lo que podía oponerse a su progreso? Recordemos algunos episodios de esta corrección fraterna que podrán iluminar la nuestra. Los discípulos acaban de discutir para saber quién es el mayor de entre ellos: es la ocasión para Jesús de recordarles que el espíritu evangélico es un espíritu de "servicio" y no de dominio (Mc 9,33-37). Cuando Santiago y Juan le piden sentarse uno a su derecha y otro a su izquierda, Jesús les recuerda que "estar con Él" implica compartir su Pasión. A los otros que se indignan les hace saber que el espíritu que anima a los grandes de este mundo no puede ser el suyo: el único punto de referencia es el Hijo del hombre que ha venido a servir (Mc 10,35-45). Cuando Jesús anuncia su Pasión y Pedro le increpa le contesta muy secamente: "Quítate de mi vista, Satanás que me haces tropezar" (Mt 16,23). Le muestra que sus pensamientos no son los de Dios, que no se ha dejado conducir por el Padre como en la respuesta precedente en que había reconocido en la fe al Mesías. Podríamos alargar la lista. Jesús vigila y corrige a sus discípulos para que estén atentos a las trampas que se tienden ante ellos y mostrándoles el verdadero espíritu evangélico. Así tenemos que estar vigilantes: nos han puesto a nuestros hermanos para que estemos atentos a lo que en nosotros es poco conforme al espíritu de Jesucristo. Añadamos a esto la atención a los consejos de nuestra madre la Iglesia: nos indica el camino, a veces nos reprende, nos ayuda a discernir. En su enseñanza encontramos criterios que nos permiten estar más vigilantes.

b) Progresar juntos: toda la comunidad debe estar vigilante. Nuestra *Regla de Vida* nos recuerda varias veces que el progreso no puede ser individual, incluso aunque sea personal (RV arts 31; 39-42; 59; 60). En todo este trabajo de discernimiento y de vigilancia hemos de estimar grandemente el tiempo de retiro, bien sea periódico o anual. A la escucha de Dios en el silencio y en la oración podemos examinar nuestras respuestas. Atentos a nuestros

movimientos interiores, podemos discernir en ellas las llamadas del Espíritu (RV 60; 4.13).

3.2 *La ascesis* Teniendo en cuenta todos los obstáculos y todos los enemigos que impiden nuestra configuración con Cristo, que empañan la imagen de Cristo, nos entregamos a la ascesis: "El amor a Cristo nos lleva a ir superando los obstáculos en nuestro caminar hacia Él, y a entregarnos con paz interior a un esfuerzo de penitencia y ascesis. Participamos así en sus misterios de dolor y de gloria" (RV 62). Este camino progresivo está descrito en el artículo "Virtudes chaminadianas". Limitémonos aquí a destacar algunos puntos de la ascesis en relación con la vigilancia. La ascesis reviste siempre dos aspectos complementarios: un aspecto negativo, "suprimir" y un aspecto positivo, "adquirir". Como dice Virgilio GEORGHIU, el asceta es el más grande artista del mundo: hace el trabajo del escultor que quita todo lo que sobra para obtener y dar el verdadero rostro de Cristo.

a) "El progreso en la virtud especialmente en la oración mental y en el espíritu de fe, no es posible sin una vigilancia activa y continuamente ejercida sobre los sentidos porque el sentido y el pensamiento del corazón humano están propensos al mal desde su mocedad" (Const 1891, art 168). La guarda de los sentidos está ligada a la mortificación y a la modestia (op cit, arts 169-171). En su comentario de las Constituciones de 1839, el padre Chaminade decía: "Debemos vigilar sobre los sentidos que son la puerta por la cual se desliza el pecado en nuestras almas... Se garantiza mucho mejor la lucha contra la concupiscencia por una vigilancia atenta sobre los sentidos que por las mortificaciones más rigurosas" (EF II n 560, p 113).

La vigilancia sobre el espíritu, sobre la imaginación, sobre el corazón sobre los sentidos exteriores será el trabajo de las virtudes de preparación. Aunque las cosas estén menos sistemáticas en nuestra *Regla de Vida*, tratamos puntos precisos de ascesis con vistas a nuestra conformidad con Jesucristo, donde podremos ejercer la vigilancia. Con relación a nuestros votos: la vigilancia en la pobreza hará abstenernos de todo lo superfluo y contentarnos con lo que exigen la salud, la higiene y el servicio apostólico (RV 25); incluso la comunidad cuidará de adoptar un estilo de vida sencillo y austero (RV 26; 2.9). La obediencia

permite vender nuestro egoísmo para llegar a la libertad de los hijos de Dios (RV 31; 2.23; 2.26).

La vida común exige también toda una ascesis para aceptarnos los unos a los otros y valorarnos (RV 36; 3.1; 3.2). La vigilancia de la comunidad se manifestará en su apertura y docilidad al Espíritu (RV 39 a 41; 3.8), lo que exige igualmente una ascesis. La vida apostólica "es ocasión para crecer en la virtud medio de purificación... " (RV 56). Son numerosos los puntos de ascesis que se derivan de lo que hemos dicho en el párrafo 2.3. La vigilancia sobre los sentidos permite el progreso en la vida de oración y en la atención al Espíritu así como el silencio y el recogimiento.

b) Ascesis y vigilancia en la práctica de la castidad Desde siempre se ha insistido en ello. No olvidemos que la vigilancia y la ascesis en esta materia no pueden producir sus frutos más que si se extienden a todos los aspectos de la vida corriente. Notemos también que en esta materia como estando frente al mundo la época del padre Chaminade tenía una visión pesimista de las cosas. También la vigilancia será esencialmente negativa. Vigilar sobre los sentidos[7].

"Evitar lo más posible todas las relaciones con las personas del otro sexo sólo las que la necesidad la caridad y la conveniencia pidan y no mantenerlas más que lo que dure alguno de estos motivos"[8]. En su circular sobre la castidad el padre Chaminade pone en guardia contra las trampas que el demonio tiende en las relaciones: amistades particulares amor a los padres comunicaciones por piedad y buenas obras, relaciones con los alumnos deseo de instruirse (cf nn 15-18).

De un pesimismo a ultranza respecto de la sexualidad se podía pasar a una ingenuidad excesiva: no somos ni jansenistas ni partidarios de Rousseau; somos discípulos de Cristo. Y nuestra *Regla de Vida* parece tener el punto de vista más justo de las cosas. Nos recuerda "la vigilancia y el dominio de nosotros mismos" que "nos ayudan a vivir una castidad sincera y alegre" (RV 20). ¿Cómo traducir esta vigilancia en nuestra vida? Por la "conciencia de nuestra fragilidad humana" (RV 22), lo que el padre Chaminade llama "desconfianza de sí mismo", y nosotros podríamos traducir: "No creamos que somos de mármol" evitando las ocasiones comprometedoras (RV 2.1); por una visión positiva

del cuerpo humano (RV 2.2); "rectitud, sencillez y libertad interior" en nuestras relaciones, y más especialmente "en las amistades" (RV 2.4).

Esta rectitud y sencillez deben ser también un hecho en nuestros cohermanos para que puedan advertir a tiempo al que corre un peligro. Velar sobre nuestros cohermanos entra en el ámbito de la caridad por una "relación personal con Cristo" (RV 2.5). Encontramos aquí lo que hemos dicho en 2.1.1: la vigilancia es la virtud de un corazón amante.

Podemos subrayar en todos estos puntos la importancia de la vigilancia del corazón: que sea todo él enteramente de Cristo y que todos los demás afectos estén relativizados por el amor preferencial a Cristo.

4 Conclusión

Louis PAUWELS escribe: "Ciertamente yo vivo en un mundo en movimiento que solicita la atención y el compromiso... Hay otra cosa... Está en mí el ser absoluto que busca afirmarse... Si pienso esto creo sin duda que me es necesario participar en los trabajos y en los combates de este mundo, pero me es también necesario cultivar en mí la facultad de distanciarme... La misma Iglesia no cesa de tener el lenguaje de la interioridad... ¿Existe en alguna parte una comunidad de "buscadores del ser escondido en el fondo del ser"?[9]

¿No hay ahí llamamiento a todos los vigilantes que somos o deberíamos ser? Vigilantes atentos a lo que viven, atentos a lo que viven los hombres para anunciar la presencia de un Dios "amor" que vela sobre cada hombre para realizar una Alianza de amor con ellos.

Serge Hospital SM

Traducción del francés

José Luis Otaño SM

Vigilancia (- Acción apostólica, Castidad, Dirección, Oración, Palabra de Dios)

[1] Palabras recogidas por María de San Francisco, y retraducidas de una cita de Marcelle Auclair.

[2] Padre SCHELLHORN, *Catéchisme de la vie intérieure,* pág 76, n 45.

[3] Cf CHAMINADE, *Cartas II,* n 379, pág 138; ED II, pág 221 (citando el art 319 de Const 1839).

[4] Para hacerse una idea, se pueden leer los arts 89, 139-154, 175, 179, 240-250, 253 de la RV.

[5] Cf Const 1839, art 319.

[6] Circular de 20.03.1840; cf RV arts 2.9; 2.14-2.20, y *Circ n 10* sobre la pobreza, del padre José M. Salaverri.

[7] Cf EF n 560 pág 113; EM II, nn 24-25; *Circ* sobre la castidad, 8.06.1840, éd Vienne, nn 15-18, págs 120ss, RV art 47.

[8] EF II n 560.

[9] Louis PAUWELS, *Ce queje crois,* Paris 1974, pág 293.

Virtudes marianistas

Al SM Tugenden • *Fr* Vertus marianistes • *Ing* SM Vertues • *It* Virtù SM •*Jap* Mariakai tokujû no Toku

1 Enseñanza de la Escritura

Resulta bastante difícil estudiar la "virtud" en la Biblia, y esto por dos razones: la noción abstracta de "virtud" no existe en hebreo por el contrario se encuentran hombres virtuosos los "justos". La segunda razón es que la Vulgata ha traducido por "virtud" tres palabras griegas de la versión de los Setenta cuyas significaciones son diferentes: la idea predominante es la de fuerza, de poder en el sentido de majestad gloria (en griego *dynamis e isjys*); otra idea es la de la cualidad que marca una cierta superioridad cualidad del cuerpo o de la inteligencia pero también cualidad de vida, lo cual nos acerca al orden moral y por tanto a la virtud en el sentido en que nosotros la entendemos siguiendo a los filósofos griegos y latinos. La Biblia no elabora un tratado de virtudes y vicios ella nombra virtudes y vicios, es decir hábitos cuya adquisición perfecciona al hombre o le degrada.

1.1 El "*justo*" Ya que el término *virtud* no conduce muy lejos tenemos que referirnos a los vocablos *justicia* y *justo.*

Ser *justo* califica la relación con Dios: "caminar en su presencia" (Gn 5,22-24; 6,9). Esto supone buscar a Dios y seguir el camino que Él nos traza, sabiendo que en ello encontraremos la felicidad: "Dichoso el hombre que no se detiene en la senda de los pecadores, sino que se complace en la Ley del Señor" (Sal 1,1-2; cf Gn 6,5).

En consecuencia, la primera virtud del justo es la obediencia a la Ley, en toda su conducta (Ez 3,16-21, y especialmente, todo el capítulo 18); obediencia fiel como lo pide la Alianza (Éx 19,5-8). Por el contrario el vicio fundamental será apartarse de Dios para seguir a dioses que no pueden proporcionar la felicidad ni la salvación (Dt 6,14; Ex 32,8).

¿Basta cumplir los actos prescritos por Dios para ser justo o virtuoso? ¡No! Deben proceder de un corazón amante: tal es la fe fundamental de Israel: "Escucha, Israel: Yahveh es nuestro Dios sólo Yahveh. Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón con toda

tu alma y con toda tu fuerza" (Dt 6,4-5). Esta profesión de fe y de amor acompaña al hombre a lo largo de toda su jornada: haga lo que haga debe hacerlo en referencia a su fe en el único y por amor a su Dios que ha manifestado su amor en actos de salvación constituye un deber enseñarlo así a sus hijos para que a su vez vivan como "justos".

Para que las acciones sean justas hay que aceptar "circuncidar el corazón" (Dt 10,16), es decir adherirse con toda la persona a Dios y aceptar una transformación interior: Dios mismo circuncida el corazón (Dt 30, 6). Y Dios propone al hombre una elección: vida y felicidad por una parte muerte y desdicha por otra. Escoger la vida es escoger vivir "amando al Señor escuchando su voz y adhiriéndose a El" (Dt 30,20). El amor pide obediencia y fidelidad. Impregnado de la Ley del Señor, "recitándola noche y día" (Sal 1,2), el justo ve su existencia y su conducta informadas por esta Ley. El más bello ejemplo nos ha sido dado por el autor del salmo 118, que toma todos los elementos que acabamos de ver desarrollándolos. En los últimos libros del Antiguo Testamento se añade un aspecto nuevo: ser justo equivale a ser un sabio. En él la sabiduría produce sus frutos: "moderación y prudencia, justicia y fortaleza" (Sab 8,7). Estas cuatro virtudes cardinales están tomadas de los griegos, que ya las habían definido. Nuestra *Regla*, sin nombrarlas expresamente, las supone actuando en nuestras vidas. La moderación o templanza que, gracias a la razón disciplina las pasiones y los deseos (RV 43, 2.2 y 2.4 y todo el capítulo sobre la castidad); la "prudencia" que discierne dónde está el deber moral y reconoce el camino que conduce a su cumplimiento, que discierne los espíritus y vigila los ojos fijos en la muerte (RV 42, 45, 24, 61, 2.23, 2.26); la "justicia" (RV 27, 72, 5.2, 5.15, 5.16 a 5.20, 6.10, 6.15); la *fuerza* o la *fortaleza* que nos hace soportar lo que el mundo tiene de abrumador y de trágico, para superar la angustia por medio de la esperanza (RV 37, 1.6).

Cuando Jesús comienza su predicación, empalma con la tradición mosaica que se había deteriorado a lo largo de los siglos al menos en una parte del pueblo de Dios. Libera a sus discípulos de una observancia estrecha y literal de los preceptos de una concepción farisaica de la Ley. Perfecciona la Ley, precisa la voluntad de Dios y llama a adquirir las "costumbres" de Dios ("Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto"). En fin, hace

una llamada al corazón del hombre, ya que es él quien da sentido y valor a todas sus acciones.

1.2 *En las fuentes de la virtud* Tener un corazón suficientemente puro para vivir la Alianza comportarse como justo: el hombre no es capaz de ello. Habiéndose separado de Dios por el pecado, no puede por sí mismo resistir al peso de sus pasiones de sus malas inclinaciones. Sólo el Señor únicamente puede recrear el corazón del hombre para que sea "según su Corazón". David después de su pecado lo reconoce así y ruega: "Crea en mí, Señor un corazón puro arraiga dentro de mí un espíritu nuevo" (Sal 50,12). Para asegurar esta recreación Dios enviará su Espíritu (Jr 31,31-34; Ez 36,23-28). Él reposará sobre su mesías: para cumplir su misión, será revestido de las virtudes de sabiduría fortaleza y piedad (Is 11, 2-5). Reposando sobre el Hijo del hombre, este Espíritu es dado a todos los que renacen con Cristo. Es el Espíritu enviado por el Padre fuente de toda santidad que hace al hombre virtuoso y justo ya que: a) Él es el Maestro interior que "os enseñará todas las cosas y os hará recordar todo lo que yo os he dicho (Jn 14,26); es Él quien os hará acceder a la verdad completa", porque es el "Espíritu de la verdad" (Jn 16,13); b) Él da sabiduría y fortaleza, para dar testimonio de Cristo (Mt 10,20; Lc 21,14...); c) Él libera de las pasiones y de los deseos de la carne (Gál 5,19-21) y concede las virtudes inherentes al cristiano (Gál 5,22-25). Caminar en la presencia de Dios y caminar "bajo el impulso del Espíritu" (Gál 5,25) se completan; d) El derrama en nuestros corazones el amor que procede de Dios (Rom 5,5). Así se fortifica el hombre interior (Ef 3,16). La virtud y la conducta virtuosa tienen su fuente en el corazón del hombre recreado por Dios y movido por el Espíritu Santo que nos concede variedad de dones (cf RV 39-41; 55.58).

1.3 *Las virtudes* Como los moralistas paganos, la Biblia nos da listas o ejemplos de virtudes y de vicios: tienen un fin pedagógico concretando y enmarcando el camino del justo.

Así el Levítico y el Deuteronomio dan cada uno a su manera una doctrina de santidad y unas leyes de santidad Tobías es un elogio vivo de la caridad para con el prójimo de piedad para con Dios Ester revela la sumisión y la confianza inquebrantable en Dios los salmos comportan todo un programa de vida religiosa y moral los libros sapienciales exhortan a muchas virtudes humanas morales y religiosas los profetas denuncian numerosos vicios y recuerdan las virtudes fundamentales que permiten vivir conforme a la Alianza, ya

en las relaciones con Dios, ya en las relaciones sociales; ejemplo de este breve texto de Miqueas: "Caminar humildemente con tu Dios practicando la justicia y amando con ternura" (Miq 6,8).

El Nuevo Testamento establece igualmente unas listas: bastaría recordar las bienaventuranzas y el conjunto del Sermón de la Montaña (Mt 5 a 7), donde encontramos a la vez los vicios a evitar y las virtudes a practicar. Pero ¿quién dirá que estos capítulos no son más que un catálogo? A lo largo de toda su enseñanza Cristo, como los profetas, denuncia vicios (Mt 15,19) y exhorta a la práctica de ciertas virtudes: penitencia (Mt 3,1-6; cf RV 62,4.15), fidelidad a la palabra dada y veracidad (Mt 5,33-37), renuncia y mortificación (Mt 16,24-25), humildad (Mt 18,1-6; cf RV 25,35), etc. Pero el acento principal está puesto en el amor signo distintivo de los discípulos (Jn 13,35).

Jesús es algo más que un "enseñante de moral": las virtudes que Él propone son las que gobiernan su propia vida. La fuerza de las bienaventuranzas viene esencialmente de eso; son el camino seguido por el mismo Cristo (cf RV 17). Él se caracteriza a sí mismo como "dulce y humilde de corazón" (Mt 11,29; Jn 13,15); como el que lleva el amor a su perfección a saber dar su vida por aquellos a quienes se ama (Jn 15,13).

Vayamos más lejos: Jesús hace algo más que enseñar y practicar virtudes Él es "virtud y sabiduría de Dios" (1Cor 1,24), lo que hará decir a san Agustín: "Es él Cristo quien nos da en este mundo las virtudes él quien en lugar de todas las virtudes necesarias en este valle de lágrimas, nos dará una sola virtud: Él mismo". Y más adelante: "Estas virtudes nos son dadas por la gracia de Dios; pero por medio de ellas llegamos a la Virtud"[1]. Así el discípulo que sigue a Cristo calcará su vida sobre la de su Maestro en particular sobre lo que fue su única virtud: el amor (Jn 13,34; 15,17).

Los Apóstoles retomarán la misma enseñanza. San Pablo es el más completo. Recomienda muchas virtudes (1Tes 5,14-18; Rom 12,9-21; Ef 4,2; 1 Tm 4,12; 6,11; 1Pe 3,8; 2Pe 1,5, texto utilizado por nuestro Fundador); pero insiste sobre "las tres que permanecen": la fe, la esperanza y la caridad (1Tes 1,3; Rom 5,1-15; Col 1,4ss), siendo la más grande de las tres la caridad (1Cor 13,13). Nuestra *Regla* se refiere constantemente a estas tres virtudes teologales con una predilección por la virtud de fe.

Consúltese en la *Regla de Vida* los artículos consagrados a estas virtudes.

De la enseñanza de la Escritura podríamos sacar tres conclusiones a propósito de la virtud:

a) La virtud es un principio interior de vida moral que dirige nuestras relaciones con Dios con nuestros semejantes y con el mundo creado. Toda virtud encuentra su fuente en el amor de caridad que nos hace realizar nuestra vocación: ser imagen y semejanza de Cristo, Hijo del Padre y salvador de los hombres. La virtud pertenece al orden de la actividad humana mientras que la gracia santificante alcanza al alma en su sustancia.

b) La virtud no es una ayuda pasajera sino un principio estable que nos hace firmes en el deber y perseverantes en el camino de la vida. La virtud es signo de nuestra conversión en profundidad adquirida por la redención de Cristo: de hombres capaces del mal llegamos a ser capaces del bien.

c) La caridad es "el vínculo de la perfección" (Col 3,14); "la más grande de las tres" (1Cor 13,13).

1.4 *Preeminencia de la caridad* a) ¿Por qué? En razón de su propia naturaleza. Por ella nos asemejamos al máximo a Dios que "es Amor" (1Jn 4,8), y a Cristo cuya vida entera fue un acto de amor hacia el Padre y hacia los hombres. ¿Podemos encontrar una virtud que nos deifique más que el amor?

Ahora la fe nos muestra a Dios, pero "le vemos como en un espejo y de forma confusa" (1Cor 13,12), a la espera del "cara a cara": la fe entonces cesará. Ahora esperamos "lo que todavía no vemos", pero "ver lo que se espera ya no es esperar" (Rom 8,24-25). Aunque la fe y la esperanza desaparecerán por el contrario, no cesaremos jamás de ser amados por Dios y de amarle. Aún más, la vida eterna será la plenitud perfecta del amor, "conoceré como soy conocido" (1Cor 13,12), donde "amaré como yo soy amado" (san Bernardo).

b) *La caridad vivifica a las otras virtudes* El texto más elocuente sobre este tema es 1Cor 13,1-3. Las virtudes incluso en grado eminente no son nada sin la caridad es decir si no tienen como principio el amor que es Dios y si no son vividas por amor hacia Dios y hacia los hombres. Incluso la fe aunque sea el principio

de nuestra vida cristiana sería incompleta sin el amor hacia Aquel en quien se cree.

c) *La caridad es el quicio, el pivote de nuestra vida espiritual* La vida espiritual consiste en vivir en plenitud nuestra vocación de hombre, de ahí la importancia dada a todas las virtudes naturales en nuestra Regla de Vida. Ellas deben encontrarse en los candidatos (RV 6.3), y la formación consiste en desarrollarlas (RV 84). Forman parte del desarrollo personal (RV arts 1.4, 1.6, 2.2) y son necesarias para una vida de relación equilibrada, tanto en la vida de comunidad (RV arts 2.5, 3.1, 3.7, 3.11, 3.12, 3.14) como en la vida apostólica (RV 65, 2.4), con un acento puesto en la justicia y la paz (RV 75,5.2). Estamos llamados al mismo tiempo a dar testimonio de una vida humana equilibrada (RV 5.5) y a educar (RV arts 5.12, 5.14; 25,6.10).

Pero la plenitud del hombre no puede realizarse más que respondiendo al proyecto de Dios (RV 69), es decir, viviendo como "hijos del Padre", conforme a lo que fue la vida de Jesús hijo del Padre, conducidos por el Espíritu como lo fue el Mesías: el amor está en la base de este proyecto. Toda nuestra vida espiritual es una mística de amor: el amor de un Dios Trinidad que se revela amigo del hombre y el amor del hombre llamado a unirse a Dios. La cima de la Revelación nos lleva a descubrir el amor esponsal de Dios para con su pueblo y por consiguiente con cada uno de nosotros. Sobre esta base puede echar raíces una vida ascética es decir el esfuerzo del hombre como respuesta a las iniciativas de Dios. Una ascesis, con todas las virtudes que ella comporta sin amor se reduce rápidamente a un humanismo frío y penoso, estoico y ritualista. Sólo el amor puede dar a la virtud su carácter de estabilidad de soltura de espontaneidad sólo el amor nos hace actuar virtuosamente con agrado, en la paz y la alegría. (Sobre las relaciones de la alegría y las virtudes, cf RV 26, 31, 36, 38,2.5, 3.78; paz: 62.)

1.5 *Las virtudes de los hijos de María* Si Cristo es la única Virtud a la cual nosotros nos referimos sobre la cual conformamos nuestra vida no podemos ignorar que Dios en su designio de amor nos ha dado a María como Madre. Revestirnos de Cristo es vivir como hijos de María como Él.

a) *María, modelo de todas las virtudes* Jesús mismo ha sido educado por su Madre y desde un principio viéndola vivir. No podemos ciertamente dejar en la sombra a san José "hombre justo"

(Mt 1,19), junto a quien Jesús aprenderá todas las virtudes que hacen al justo de la Antigua Alianza. Debemos nosotros contemplar sus vidas pero más en particular a María que "es una copia exactísima y perfecta de Jesucristo su adorable Hijo" (EM II 42,502). Si ella es la copia exacta de su Hijo es gracias a la acción del Espíritu enviado por el Verbo "para operar en ella todos sus misterios de anonadamiento, y hacerla no solamente conforme sino idéntica" (EM II 634,636). El padre Chaminade vuelve muy a menudo sobre la acción del Espíritu en la vida de María: nada más bíblico, como ya hemos visto es el Espíritu que recrea el corazón del hombre.

Así, llena del Espíritu Santo, María se convierte en modelo de todas las virtudes (cf además EM I 453 a 466; II 521,522) para sus hijos: "Todas las normas sobre virtudes religiosas no serán más que rasgos de las virtudes de María" (EM II 371). Esto es lo que nos recuerda nuestra Regla, al proponernos contemplar a María en sus virtudes características (RV arts 5, 7, 8, 16, 35).

b) *María, educadora de las virtudes* Por su maternidad espiritual, María tiene por misión educarnos a semejanza de su Hijo (EM II 687), y su única "ambición... es que los hijos que su caridad engendra... no formen con El más que un mismo Hijo" (EM II 596). Este primer papel de María. "que constituye el verdadero espíritu de la Compañía de María" (ED III 714,715), se nos recuerda en nuestra Regla: "Nos consagramos a Ella para que el Espíritu Santo a quien Ella aporta el concurso de su amor maternal nos forme cada vez más a imagen de su Hijo" (RV 6). Se puede lamentar que no se haga más mención de este papel de María en los artículos consagrados al progreso de la comunidad y al crecimiento en la fe. Parece insistirse mucho más en la función de modelo que en la función "maternal".

c) *El amor para con María* Formados a semejanza de Jesucristo tendremos con respecto a María "el mismo amor de Jesús para con su Madre" (RV 6). Esto es lo que en otro tiempo se llamaba la "piedad filial" y que se consideraba como virtud característica. Animados por este amor alabamos y honramos a María (RV 57; 1.5), recordando que la mejor manera de honrarla será imitando sus virtudes y asistiéndola en su misión. Es una virtud que se desprende de nuestra Alianza con ella: el "celo" o el "dinamismo apostólico". En lugar de asociar a María a nuestro apostolado somos nosotros quienes nos asociamos a su misión (RV

5 y 6), "prolongando en nuestra actividad apostólica su fe inquebrantable su docilidad al Espíritu su disponibilidad y su delicadeza sensible a todas las necesidades" (RV 65). Estas virtudes de María impregnan nuestra vida apostólica, aunque nuestra Regla añade otras que harán de nosotros verdaderos apóstoles para nuestro tiempo (RV, arts 43, 56, 66, 70, 75, 6.10). Para vivir como "hombres justos y prudentes", es decir para vivir la conformidad con Cristo hijo de Dios e hijo de María el Fundador nos ha legado un itinerario espiritual metódico.

2 Un itinerario espiritual: el "sistema de virtudes"

2.1 *Introducción* En el artículo 4.17 de nuestra *Regla de Vida* leemos:

"Para nuestro progreso en la vida espiritual, damos gran importancia a las enseñanzas de nuestro Fundador sobre las virtudes de preparación de purificación y de consumación". ¿Por qué una importancia particular?

a) Porque el padre Chaminade tenía una alta idea de nuestra vocación: "No basta haber renunciado al mundo y a sí mismo es preciso, incluso entrar en la vida de Jesucristo que es la nueva creatura" (ED II, 54). Pide al Maestro de novicios que presente nuestra vida como una "incorporación a Jesucristo" (ED II, 147), y que instruya "sobre la calidad tan conmovedora de Esposo de la Iglesia y de nuestras almas, que Jesucristo se digna ejercer continuamente, tanto en relación a su Cuerpo místico como con respecto a cada uno de sus miembros" (ED II, 187). Proponerse una meta semejante supone un progreso por etapas un "método". "Hay grados para elevarse a la consumación de la vida mística o de la vida de Jesucristo resucitado... El Espíritu de Jesucristo nos hace vivir de Jesucristo o nos conforma a Él solamente de una manera gradual, poco a poco... El trabajo del Espíritu y el nuestro tropiezan con obstáculos... Se ve por sí mismo que hay necesidad de un director, que venga a ser como un método para hacer avanzar a su alumno" (ED II, 412-436).

b) Porque este método o sistema es común a todos y permite a la Familia de María progresar "juntos" hacia la santidad con vistas a formar un "pueblo de santos", que tengan todos un "aire de familia" y realizar su misión que es universal.

c) Porque este método "une la obra de Dios y la obra del hombre", que es lo que hace cualquier método de progreso espiritual.

d) *Porque integra el doble papel de la Virgen María*: Su papel de *modelo,* ya que el Espíritu "formaba el alma de María según Jesucristo, imprimía en ella todos los rasgos de su semejanza" (ED II, 479). En otros términos el Espíritu formaba en María todas las virtudes de Cristo: podemos también nosotros encontrar en Ella un modelo a imitar. Su papel de Madre que nos hace "tomar las costumbres y el espíritu de Jesucristo: Ella realiza de alguna manera nuestra educación religiosa". (ED II, 343).

e) Porque este método no tiene nada de arbitrario fundándose en "aquel que dio Jesucristo por medio de San Pedro su vicario sobre la tierra" (Const 1839, art 336). Las Constituciones nos remiten al texto de 2Pe 1,5-7, pidiéndonos penetrarnos bien de la doctrina encerrada en el encadenamiento de estas virtudes (cf el uso que de ello hace el padre Lagarde, ED III, 560-634 para un retiro; 786-818 para la Dirección igualmente el padre Chevaux: ED III, 731-785). San Pedro recuerda en primer lugar la vocación del cristiano: está llamado a entrar en comunión con la naturaleza divina (v 4), a escapar de la corrupción, al mismo tiempo por el poder operante de Aquel que le llama (v 3) y por el esfuerzo personal, que consiste en la adquisición de las virtudes que él enumera (v 5). Esta enumeración no es sin embargo un catálogo, sino una progresión dinámica, significada por la preposición griega en: la fuente de la que brota la virtud siguiente. Retomemos el texto de San Pedro: "De la fe surge la virtud (rectitud moral de vida), de la rectitud de vida viene el conocimiento del conocimiento procede el dominio de sí mismo (o el dominio de sus deseos), del dominio de sí mismo brota la paciencia (o la constancia unida a la esperanza), de la paciencia nace la piedad (el culto dado a Dios y manifestado por una vida religiosa), de la piedad viene el amor fraterno del amor fraterno surge el amor de *agapé".*

Notemos en este encadenamiento de las virtudes las "tres que permanecen", la fe como fundamento (lo que es típicamente chaminadiano), la esperanza a lo largo del camino y la caridad divina (*agapé*) como coronamiento. No pensemos en un encadenamiento cronológico sino en un dinamismo moral. Sin embargo la perfección del amor permanece como una meta ideal hacia la cual tendemos: la práctica de todas estas virtudes nos conduce a ella progresivamente. De este modo tendemos a nuestro fin: la conformidad con Cristo, en una perfecta caridad (cf RV 1).

2.2 *El "sistema de virtudes"* En el Instituto de Hijas de María (ED I, 177) notamos una observación importante: "Poco importa que algunos nieguen a estas disposiciones a estos hábitos el nombre de virtudes cualquiera que sea el nombre que les den en el Instituto se trata de virtudes. Su carácter general es que cada una llegue a ser habitual que se reproduzca y se sostenga como si lo hiciera por un gusto voluntario sin alterar la paz del alma y casi siempre con los signos naturales de una alegría interior. La virtud no está adquirida mientras este carácter no la acompañe".

El Fundador, por la pluma de sus primeros discípulos nos propone un encadenamiento de "virtudes"; se tratará de comprender (instrucción), de meditar (meditación, oración), de practicar (examen). Este "método o sistema de virtudes" no fue plenamente elaborado desde los comienzos de las fundaciones. Tras el estudio de textos se puede con el padre ARMBRUSTER, delimitar en general tres períodos de evolución: exposición y desarrollo del sistema de virtudes (1815-1828), la fe como fundamento de la vida espiritual y desarrollo de la vida teologal (1828-1834), la conformidad con Jesucristo Hijo de Dios e Hijo de María (1835-1840).

Sin embargo no hay que pensar que una de las etapas excluye a la otra: se trata mucho más de una profundización ligada a la historia de nuestro Fundador y de sus discípulos. Si queremos hoy día trazar un itinerario espiritual tenemos que tener en cuenta este progreso y los aportes sucesivos lo que intentaremos hacer en las líneas que siguen.

2.3. *La preparación* "Antes de corregirse, es preciso conocerse, poseerse y ponerse dócilmente en manos del que dirige" (DI 664-665).

Esto lleva consigo cuatro observaciones: todo nuestro ser se encuentra comprometido en esta etapa, a saber: el corazón el espíritu y el cuerpo. (Estos tres componentes del hombre son recordados varias veces por el padre Chaminade en las *Notas de Instrucción.*)

Este trabajo de preparación es un ejercicio de dominio de sí mismo, sin caer por ello en el estoicismo. "Conocerse a sí mismo" no se limita a un conocimiento psicológico de uno mismo, por útil que éste sea, sino que mira al conocimiento de lo que es el hombre en el proyecto de Dios, conocerse pecador-salvado conocerse como imagen de Dios llamado a la vida de hijo de Dios.

En esta primera etapa se constata una progresión: 1) conocerse, es decir, descubrir los desórdenes y encontrar las causas de los mismos; hacer callar otras voces que no sean la voz de Dios: silencio; 2) armonizar y dominar nuestras facultades: recogimiento; 3) hacerse dócil al Espíritu: obediencia; 4) guardar la paz del alma frente a lo que puede turbarla: soportar las mortificaciones.

3 Virtudes chaminadianas

3.1 *El silencio* (RV 60; 4.6; 4.17) Es un camino de comunión ya que, positivamente, permite encontrarse a sí mismo: encontrar el camino de nuestra vida interior para amarse en la verdad y llegar a controlarse para poner todo al servicio de la perfección de la caridad *encontrar a Dios*, vivir su presencia y escucharle encontrar a los otros, por la escucha atenta la comunión con lo que constituye lo esencial de su vida.

Negativamente, permite descubrir lo que está desordenado o es causa de desorden en nosotros[2]. El silencio se impone a todo nuestro ser: cuerpo, corazón y espíritu.

a) *Silencio de la zona corporal: palabras y signos* "Como virtud religiosa, y en relación con el fin de nuestro Instituto, no tomamos el silencio de forma tajante a saber no hablar nada en absoluto. Nuestro silencio consiste en no hablar sin necesidad, en ciertos momentos que la *Regla* determina, y sin utilidad para los demás. Se expresa en esta corta máxima: *No hablar más que cuando uno quiere y no querer hablar más que cuando hace falta*" (ED I, 682).

En la práctica de esta virtud se hace un llamamiento a la iniciativa y a la responsabilidad del religioso que regula su silencio desde el interior se conduce al religioso al "discernimiento", enseñando a controlar las motivaciones de nuestras palabras y de nuestros actos se tiene en cuenta la dimensión apostólica de nuestras vidas.

Pero el silencio no se detiene en la expresión verbal; alcanza la expresión de nuestro cuerpo (los signos). Adquiere entonces el nombre de modestia, que no se reduce a actitudes de cortesía o de urbanidad, sino que expresa la fe en la presencia de Dios en todas partes y particularmente en los demás (ED II, 132-148). Nuestro comportamiento nuestras costumbres nuestra manera de ser ante los otros deben manifestar nuestra fe y nuestra pertenencia a Jesús y a María. Este silencio consiste pues en regular nuestros comportamientos, de modo que manifiesten a Cristo...

b) *Silencio de la zona afectiva:* silencio de las pasiones El padre Chaminade ha hablado mucho de las "pasiones", inspirado en el tomismo.

Este silencio no equivale a la supresión de toda pasión lo cual sería suicida. Quiere regular canalizar y para ello nos propone: 1) saber qué pasión debiera dominar en nosotros: una sola debiera prevalecer el amor de Dios (DI 1208-1229); 2) conocer qué pasión domina efectivamente se sabrá buscando las motivaciones de nuestros actos y de nuestras reacciones, viendo lo que nos hace hablar y actuar; 3) permitir a las pasiones de Jesucristo informar nuestra vida afectiva.

c) *Silencio de la zona mental: espíritu e imaginación* Aquí también "silencio" no significa que no haya que pensar que no haya que imaginar sino por el contrario regular dominar nuestro espíritu en sus diversas actividades: memoria, juicio, raciocinio, imaginación. Dominar es decir fijar nuestro espíritu sobre lo que debe hacer. Este silencio permite también él, encontrar las causas de nuestras divagaciones de espíritu; por consiguiente nos permite conocernos mejor: disposición natural o influencia del medio ambiente falta de ascesis en el uso de los sentidos, amor propio o vanidad alguna pasión.

Estos cinco silencios permiten con bastante rapidez encontrar nuestras malas inclinaciones y la fuente de nuestras faltas. Estos cinco silencios tienen numerosas ventajas: estar en lo que se hace

durante un trabajo durante una conversación y de ahí una mayor eficacia; posibilidad de recogimiento interior de atención a Dios lo que favorece la oración capacidad de vivir según el Espíritu que puede impregnar el conjunto de nuestra vida, con lo que estaremos en mejores condiciones de juzgar, de comprender de pensar "a la manera de Dios"; tranquilidad y paz interior.

3.2 *El recogimiento* Sigue al silencio y no podría comprenderse sin él. El silencio nos ha permitido ver lo que en nosotros hay de desordenado lo que en nosotros es más fuerte: nuestro dinamismo. También el recogimiento va a consistir en dos cosas: a) Recoger las fuerzas y los dinamismos que hay en nosotros para luchar contra lo que está desordenado. b) Ponernos en la presencia de Dios y mantenernos en ella (DI 437-457; 765-781; 959-960; 1137).

3.3 *La obediencia* El silencio y el recogimiento han permitido un mejor conocimiento de sí mismo y un mayor dominio de sí. La obediencia va a permitir la docilidad a lo que Dios espera de nosotros a adquirir la flexibilidad necesaria para ser guiados por Dios y por su Espíritu. Constituye un medio para prepararse bien al combate espiritual y al progreso en la conformidad con Jesucristo. La razón de esta obediencia se encuentra en la necesidad de una dirección y de un guía. La docilidad al Espíritu se adquiere esencialmente por el acompañamiento espiritual en el que se discierne la voluntad de Dios al obedecer a Dios, se renuncia a sus propias miras, a sus propios juicios (ED I, 1106). La Dirección es un lugar de discernimiento (RV 40; ED I, 1110-1131).

3.4 *Soportar las mortificaciones* La mortificación es considerada aquí como virtud de preparación. No hay que confundirla pues con la virtud de mortificación que tiende a configurarnos con Cristo aceptando la muerte, para así dar muerte al "hombre viejo", ni con la primera virtud de consumación que es el amor a las mortificaciones. Aquí se trata esencialmente de soportar con paciencia lo que de ordinario la vida comporta de penoso: 1) Lo que es penoso a la naturaleza, como el dolor físico y moral; 2) Lo que hiere el amor propio y la vanidad, y que lleva consigo turbaciones interiores.

Esta virtud de preparación consiste esencialmente en guardar la paz interior, aceptando la vida tal como se presenta. Lo cual comporta igualmente etapas (cf ED I, 825-832).

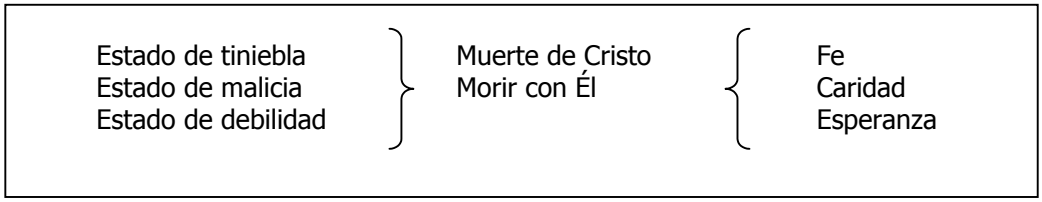
Soportar así en la paz lo que se presenta cada día permite progresar en la fe: soportar todo lo que puede humillarnos o contrariarnos no puede hacerse más que en la fe y por motivos de fe y de amor (cf ED I, 825-832). La práctica de esta virtud permite igualmente conocernos mejor buscando el porqué de nuestras impaciencias, de nuestras rebeliones de nuestros cambios de humor frente a las dificultades de la vida comunitaria apostólica y de relación.

Así se acaba esta primera etapa, llamada de preparación. Ciertamente tendremos que volver sobre tal o cual punto a lo largo de nuestra vida pero ya no será en la perspectiva de una preparación. El padre Chaminade pensaba que la preparación podía terminarse con el Noviciado. De todos modos antes de ir más lejos conviene hacer una comprobación: ¿Se conoce uno mejor que antes de entrar en la vida religiosa? ¿Se ha adquirido un cierto dominio de sí mismo? ¿Está uno sumiso en las manos del Espíritu?

¿Tiene la Virgen María su puesto en nuestro progreso espiritual? ¿Ha progresado el espíritu de fe? En una palabra comprobar si nos acercamos a la meta: vivir de Jesús, ser conformes a Él o si por lo menos el deseo de llegar a serlo es cada vez más fuerte.

3.5 *La purificación* El padre Chaminade no cesa de repetir que toda la vida espiritual consiste en una muerte y una vida, o mejor, en una muerte que desemboca en la vida: "No se muere más que para vivir". Morir con Cristo para vivir con Él y en Él: misterio bautismal y pascual.

Por las virtudes de preparación hemos llegado a una constatación: el mal está arraigado en nosotros y tal mal en particular, según las personas. Por una muerte semejante a la de Cristo puede nacer una vida nueva, ya que se nos dan nuevas facultades para vencer el mal. Podríamos resumirlo en un esquema:



La purificación consiste en combatir y hacer morir los efectos de la tiniebla, de la malicia y de la debilidad; se ataca a la raíz del mal, que se ha podido descubrir durante la preparación. La gracia de la muerte de Cristo viene a purificarnos del mal más profundo en la medida en que aceptamos una muerte semejante a la suya.

Al abordar esta etapa es bueno recordar tres obstáculos al progreso espiritual:

1) *La tibieza*: cf las observaciones sencillas y pertinentes de M. David en ED I, 478-482; del padre Lalanne (ED I, 837); la M. Adela las vuelve a citar (ED I, 948-950).

2) *El orgullo*: el progreso realizado hincha el corazón y uno quiere arreglárselas solo (ED I, 836; 845, 846). R. Bultmann dice con mucha razón: "En su esencia, el pecado es esta pretensión (orgullo) del hombre de hacerse valer ante Dios, sea por la justicia de las obras, sea por la sabiduría... De esta forma el hombre olvida que todo lo que es y todo lo que tiene se lo debe a la gracia de Dios... Creer es precisamente reconocer todo esto, y recibirlo todo de esta gracia y de este Dios".

3) *La debilidad* que reconocemos y que engendra el desaliento en lugar de empujarnos a remitirnos cada vez más a Aquel que nos fortifica (ED I, 854-857).

Conscientes de estas emboscadas se ataca a la raíz del mal que habita en nosotros (obstáculos interiores), y del que nos viene del exterior (obstáculos exteriores).

3.5.1 *Obstáculos interiores* No echemos fácilmente sobre los demás, sobre la situación en la cual nos encontramos, sobre los acontecimientos, la responsabilidad de nuestra lentitud en el progreso espiritual. Hay en nosotros complicidades y obstáculos a nuestra transformación por el Espíritu, que no son necesariamente culpables.

a) Debilidad de las virtudes: toda virtud verdadera viene de Dios. Abandonados a nosotros mismos, somos débiles. Se impone un doble remedio: desconfianza de uno mismo de sus propias fuerzas para consentir a la acción de Dios y confianza en Dios en su gracia en la Virgen María: desarrollar la esperanza. ¿Cómo discernir si esta esperanza nos anima? ¿Cómo discernir si tenemos más confianza en nosotros que en Dios? b) Si somos perturbados por nuestras debilidades,

impacientes; c) Si nos desalentamos por nuestras caídas y nos falta constancia en el esfuerzo; d) Si no estamos seguros de nosotros mismos exponiéndonos a las ocasiones de pecar; e) Si nos enorgullecemos de nuestras virtudes si nos desalentamos y amargamos ante nuestras limitaciones.

3.5.2 *Las inclinaciones del mal* Creyendo demasiado fácilmente en nuestras virtudes y en nuestras cualidades, nos olvidamos de que somos capaces de lo peor (ED I, 864; 1158-1159; 494-498). El remedio estará en la práctica de las virtudes de sencillez, humildad y pobreza. Incluso cuando volvemos a sentir un impulso de la gracia no pensar que viene de nosotros mismos sino rezar para corresponder a ella confiando en Dios que es el único que puede realizar en nosotros lo que Él pide.

3.5.3 *Incertidumbres en la conducta que hemos de seguir* Nuestras dudas nuestras tergiversaciones están ligadas a nuestro estado de tiniebla: nuestro espíritu no está lo suficientemente abierto a la fe y a la acción del Espíritu. Por otra parte nuestro orgullo nos empuja a no buscar guía y consejo. El medio para remediarlo está en desarrollar la virtud de la fe, que nos permitirá buscar consejo y que nos estimulará a la oración.

En resumen, temer encontrarse en estado de tibieza; el reposo de la muerte, es el primer punto en que hay que trabajarse. Actuar por Dios humillarse descubrir su interior: he ahí los tres medios para purificar el alma de una virtud débil de una mala inclinación de la incertidumbre. La pureza de intención actuando siempre por Dios, y la confianza en su gracia hacen a nuestras virtudes fuertes y sólidas (cf ED, 991-994).

3.6 *Obstáculos exteriores* No nos hagamos ilusiones si el hombre interior se fortifica si tendemos con generosidad a la conformidad con Cristo seremos no obstante atacados por el Enemigo de Dios. Estos ataques vendrán de tres fuentes:

3.6.1 *Las contrariedades* Volvemos a encontrar aquí las "mortificaciones" de la etapa de preparación, pero se intenta progresar al considerar su utilidad: a) para destruir al "hombre viejo", haciendo vivir al hombre nuevo; b) para profundizar en nuestra confianza en Dios; c) para realizar concretamente el

sacrificio de nosotros mismos; d) para purificar el corazón; e) para abrir nuestros ojos a la verdad de lo que somos.

Para remediar este obstáculo, se trata de practicar una virtud: la constancia o la paciencia prolongada. (ED I, 509 ss; 941 ss; 1172, 1176, 1236).

3.6.2 *Las sugerencias del mundo y sus falsas máximas* (RV 11,20) En el combate que llevamos, hay momentos de aburrimiento (ED I, 511, 944, 985). Es entonces cuando en nosotros mismos, o por los demás, surgen sugerencias que se inspiran en razonamientos completamente humanos atractivos por lo que otros viven..., y todo esto bajo un aire de verdad, pero que no hacen, de hecho, más que halagar al "hombre viejo". El espíritu del mundo se infiltra fácilmente en nosotros y en nuestras comunidades: de ahí la importancia del discernimiento de espíritus y de la vigilancia.

Frente a estos ataques, tenemos que desarrollar la virtud de la verdad, gracias a la luz de la fe; y a la virtud de fortaleza (ED I, 945, 985, 1179, 1236).

3.6.3 *Las tentaciones del demonio* Las conocemos bien. Remedios a emplear: a) mirar a Cristo en sus tentaciones (ED I, 1180); b) confiar en Dios (virtud de fe) (ED I, 513, 986, 1180); c) llevar el combate espiritual (ED I, 513-515; 946, 986); d) descubrir sus tentaciones al director espiritual o al confesor (ED I, 946, 1180).

En suma, se trata de sacar provecho de las tentaciones para que lleguen a ser fuente de fe, de esperanza y de caridad. Permitimos así a Cristo vencer el mal en nosotros y con nosotros. La experiencia de este combate espiritual será muy preciosa para nuestra vida apostólica, ya que podremos ayudar mejor a nuestros hermanos en su propio combate. No olvidemos tampoco lo que dice nuestra *Regla* (RV, art 56): "La actividad apostólica por las virtudes que exige, purifica el corazón".

Si la purificación pide tiempo, si no tenemos que adelantarnos a la acción del Espíritu, sin embargo no deberíamos tardar demasiado en "entregarnos sin reservas al amor de Dios" (ED I, 524), que es el fin de la consumación.

3.7 *La consumación* Tras estar seguros de la vocación a la vida de perfección (ED I, 535-543; 1014), se verifica la preparación (ED I, 545-566; 1015-1023) y la purificación (ED I, 567-597; 1019-1023), y se podrá "ir más lejos": a la consumación. Este término tiene una doble significación: a) acabar la muerte del "hombre viejo" (ED I, 601, 669, 1024, 1143b); b) hacer vivir al hombre nuevo según el modelo de Jesucristo o llevar a su más alta perfección las virtudes de Jesucristo que son las virtudes del "hombre nuevo" conforme a Cristo (ED I, 532, 533, 598, 663, 834, 1051, 1238).

Entre las virtudes propuestas, encontramos algunas que forman parte de las etapas de preparación o de purificación pero tienen esto de nuevo y es que han sido escogidas de manera que formen un conjunto coherente y eficaz para pasar de la muerte a la vida, de modo que nos conformen enteramente con Cristo.

3.8 *Virtudes para consumar el sacrificio del hombre viejo La humildad de corazón y de espíritu* (cf RV 3.10). Cuanto más nos ilumina la verdad, tanto más constatamos nuestra debilidad (cf ED I, 355, 356). Frente a nuestro estado de pecadores la humildad nos lleva: 1) a reconocer que todo viene de Dios: alabanza acción de gracias; 2) a reconocer nuestra impotencia y por tanto a volvernos con fe y esperanza hacia Dios; 3) a mirarnos con sentido del humor evitando toda tensión o amargura (cf ED I, 617).

3.8.1 *La modestia humilde* (o la casta modestia) Esta actitud contraria a la vanidad a la ostentación de nuestros conocimientos de nuestros servicios prestados de nuestras cualidades, nos lleva al hábito de dejar todo eso velado o desconocido... alegrándonos de ello. En la preparación la modestia consistía sobre todo en una actitud exterior en la etapa de consumación se trata de una actitud interior que repugna a hacerse valer. (ED I, 632; por el contrario, RV 36: hacer valer a los otros).

3.8.2 *La abnegación de sí mismo* (ED I, 30, 357, 634-643, 1047-1049, 1237). Ella es, respecto a uno mismo, lo que la pobreza respecto a los bienes materiales. Es la renuncia de uno mismo y la sumisión total a la dirección del Espíritu Santo (ED I, 357 y RV 2.27).

Tenemos aquí la continuación del soportar las mortificaciones: ahora amamos la mortificación porque ella

nos conforma más a Jesucristo que sufre la muerte, lleva su cruz, con todo el valor redentor de su sacrificio. Esta abnegación comporta toda clase de renuncias incluida la renuncia a la propia voluntad, a sus inclinaciones, etcétera para no buscar más que la voluntad de Dios nuestro Padre a ejemplo de Cristo (cf ED I, 635-643, 1237; RV 3.2).

3.8.3 *Renuncia al mundo por un afecto invencible a Dios solo* (ED I, 31, 358, 1237). Se traduce en la pobreza evangélica pero también en el desprendimiento de las ideas elaboradas de los juicios y los eslóganes del mundo, que tienen poco que ver con el Evangelio y con la mentalidad de Cristo (cf RV 25, 26; 3.14, 3.15).

3.9 *Virtudes que sirven para la ofrenda del hombre nuevo, o manera de vivir la vida del hombre nuevo, conforme a Jesucristo* Este punto nunca fue desarrollado por el Fundador sino completamente enunciado. Encontramos algunos elementos en la dirección de la Compañía de María (cf ED I, 1239-1243). La vida del hombre nuevo o la perfecta conformidad con Cristo se acaba (se consuma) en la unión más total con Cristo que son las "bodas místicas". En varias ocasiones el Fundador habla de la vida religiosa como de una Alianza y de los religiosos como de esposos de Cristo.

El padre Chaminade termina el primer esbozo del método o sistema de virtudes con esta última recomendación que de hecho ilumina el conjunto de nuestro itinerario: "No olvidemos animarnos al amor a la santísima e inmaculada Virgen María. Debemos imitar sobre todo a Nuestro Señor Jesucristo en ese punto importante: he ahí el espíritu de la Compañía de María. Por sus cuidados maternales es como llegaremos a ser conformes a ese divino modelo. Dejémonos dirigir por esta tierna Madre nuestra augusta patrona y sometámonos con alegría a su dirección. Así le testimoniaremos principalmente nuestro amor nuestro agradecimiento y nuestra adhesión" (ED I, 1243). La misma insistencia encontramos por parte del padre Carlos ROTHÉA que reacciona contra una falsa interpretación del "carácter distintivo" de la Compañía de María: "El espíritu de la Compañía de María no es propiamente el amor a nuestra augusta Madre... Lo que me parece más característico es que por los cuidados maternales de María, debemos llegar a ser semejantes cada vez más con Cristo Jesús" (ED III, 714, 715). El verdadero espíritu de la Compañía es el espíritu interior de María espíritu de fe: ante un mundo incrédulo, he

ahí la virtud que debe brillar en todos los miembros de la Compañía (ED III, 716, 717).

Seremos verdaderamente "conformes a Cristo, Hijo de María", cuando, como Él nos dejemos formar por la Virgen María: ésa será la mejor prueba de nuestro amor hacia Ella.

Tenemos en la dirección propuesta por nuestro Fundador un camino de auténtica libertad bajo la moción del Espíritu un camino de plena realización del hombre a ejemplo de María que aparece como la humanidad lograda puesto que vive plenamente su vocación de mujer según el proyecto de Dios.

Serge Hospital SM

Traducción del francés

Ramón Eleta SM

Virtudes (- María, Obediencia, Oficios marianistas, Palabra de Dios, Sacramentos, Santidad)

---

[1] SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps* 83, n 11; PL t 32, col 1065 ss.

[2] Sobre el silencio y su importancia, se puede leer la 10.ª carta a los maestros de novicios, en ED II, 194-208.

Vocación

Al Beruf • *Fr* Vocation • *Ing* Vocation • *It* Vocazione • *Jap* Shômei

1 Vocación, revelación y secularismo

El interés por los estudios bíblicos es ciertamente uno de los aspectos culturales más destacados de nuestro tiempo. Ello ha contribuido de modo notable a despertar y estimula el interés por parte del Vaticano II. La constitución *Dei Verbum* es uno de los documentos más importantes de la historia de la Iglesia.

1) El tema de la vocación es, quizás uno de los que surgen más purificados y renovados como fruto de este esfuerzo. No es nuestra intención adentrarnos aquí en los problemas históricos y bíblicos sino solamente llamar la atención sobre un hecho de gran importancia en la vida de la Iglesia.

Conviene precisar, desde el principio, que el término *vocación* se emplea normalmente en su acepción objetiva es decir en el sentido de propuesta de ideal de vida que tiene su origen en Dios el cual la manifiesta a través de los dones de la naturaleza y de la gracia y mediante la acción misteriosa del Espíritu Santo.

Para los cristianos la vocación tiene un significado esencial y específicamente personal como acción de Dios que llama a cada hombre (y a cada cosa) a la existencia tal como escribe San Pablo: "Dios llama a las cosas que no son para que sean" (Rom 4,17), ya sea para obtener la salvación o para una misión específica. Este hecho personal entre Dios que llama y la persona que es llamada es, evidentemente de capital importancia. Así pues si se habla de la vocación del pueblo de Israel o de la Iglesia hay que hacerlo de modo análogo y derivado. Es siempre la persona concreta la llamada a formar parte de Israel de la Iglesia o de una familia religiosa.

Lógicamente, éste no excluye que en cada llamado a formar parte de Israel de la Iglesia o de una familia religiosa haya elementos comunes. Todo llamado a la Iglesia lo es al Bautismo. Todo llamado a la Compañía de María lo es a vivir el carisma marianista. Son las "llamadas comunes" que forman parte de la vocación personal y que hacen posible hablar de la vocación en sentido objetivo razón por la cual normalmente utilizamos la

expresión "vocación cristiana", "vocación marianista", etc. Por tanto, lo que más importa en la vocación y que está contenido en el mismo término es el elemento personal es decir el aspecto de la libertad. La actitud propia de quien llama es esperar una respuesta. Esta es la actitud de Dios a través de toda la revelación[1].

Dios llama y espera que se le responda Dios elige y espera ser elegido; Dios ama y espera ser amado. Dios se complace en exaltar la libertad del hombre. "Donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad" (2Cor 3,17). El tema de la vocación es como se intuye fácilmente, fundamental en la "ciencia del hombre".

2) La concepción secularizada del hombre no habla con agrado de la vocación. La huida desesperada del hombre lejos de Dios en búsqueda de una autonomía absoluta es un rechazo de la "vocación" por parte de Dios. La tendencia y aspiración del hombre secularizado es darse a sí mismo la "vocación" que desea. Se rechaza la gratuidad de Dios y se pierde, así, la fuente de toda gratuidad, por lo que el hombre secularizado se vuelve egoísta e infeliz. El secularismo ha penetrado todo el tejido cultural moderno y llevando consigo el anti-cristianismo, el anti-Dios, la anti-vocación, está en el origen de numerosas crisis vocacionales. La realización de sí misma es erigida como dogma intocable que encuentra en la vocación su propia negación; no se acepta que pueda haber en ella una realización del designio de Dios, de la vocación de Dios que concierne a la vida de cada hombre que viene a este mundo.

2 Dinámicas fundamentales

Tanto del ámbito bíblico como del ámbito de la historia de la Iglesia parece que se pueden entresacar lo que podríamos considerar como elementos fundamentales de la vocación. Destacan sobre todo tres: la elección la separación y la misión y la toma de conciencia.

2.1 *La elección* Se ha hecho ya referencia a la universalidad de la vocación; ahora se quiere subrayar propiamente la vocación en su sentido más específico. En la Escritura, en efecto encontramos que Dios elige a las personas e incluso a los pueblos para asignarles misiones concretas en el orden de la salvación. San Pablo lo pone de relieve cuando dice: "un solo Cuerpo y un solo Espíritu como una es la esperanza a que habéis sido llamados. Un solo Señor una sola

fe por todos y en todos... Él mismo dio a unos el ser apóstoles a otros profetas a otros evangelizadores a otros pastores y maestros, para el recto ordenamiento de los santos en orden a las funciones del misterio para edificación del Cuerpo de Cristo" (Ef 4,4-6; 11-12).

No es siempre fácil discernir hasta qué punto la elección concierne al "camino" de la persona o al cumplimiento de un deber o de una misión concreta y si es temporal o se prolonga en el tiempo o dura toda la vida. Lo que sí aparece como una constante en todas las fases de una vocación es que Dios elige Dios toma la iniciativa.

El tema de la llamada y de la elección, como iniciativa de Dios, es frecuente en Pablo (cf Rom 4,17; 8,30; 1Cor 1,8-9). En el Evangelio Jesús llama a personas concretas: llama a pecadores, les invita al banquete de bodas etc. Sobre todo, Jesús llama a los Doce: "Subió al monte y llamó a los que él quiso y vinieron donde él. Instituyó Doce para que estuvieran con él y para enviarles a predicar... Instituyó a los Doce" (Mc 3,13-19). "No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido y os he destinado para que vayáis..." (Jn 15,16).

Suprema libertad de Cristo, libertad de Dios ante la cual se encuentran incómodas las afirmaciones absolutistas y absolutizantes de la autorrealización y del igualitarismo. La libertad de Dios es la libertad del amor que llama al amor. Y la perfección del amor de Dios es la fuente de la perfección del amor del hombre. Solamente a partir de esta elección de Dios se puede hablar de la realización de sí mismo. "Es ilusorio, hace notar VON BALTHASAR, creer que se va a encontrar en uno mismo lo que es el amor y cómo debe ser vivido mientras que, en realidad, la posibilidad de sentir el amor divino surge en el hombre sólo cuando está plenamente disponible delante de Dios para dejarse conducir con Cristo -por amor- por la vía de la perfecta renuncia y, finalmente, de la cruz"[2]. Aquí se entra de lleno en la línea de la tradición bíblica y de la Iglesia, donde el término "vocación" es empleado propia y específicamente para indicar la elección especial de Dios al servicio del amor y a su perfección.

La elección es, por fin, considerada en Cristo el Elegido y en él y con él en María la elegida de Dios. Para la vocación marianista esto es evidente. Jesucristo es "el elegido de Dios" (cf Lc 9,36). En él el Padre "nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo" (Ef 1,3-4). Es una elección y una

llamada preparadas y prefiguradas desde siglos, realizada en la plenitud de los tiempos en el misterio de la Encarnación y de la Redención y que se realiza a través de los siglos en la Iglesia pueblo de Dios y cuerpo místico de Cristo.

María, dice el Fundador realiza el amor de elección por nosotros. Es una afirmación que encontramos en él desde el momento de la fundación: "Ella (María) nos elige entre muchos, para que seamos su familia el pueblo de santos dirá también y sus hijos queridos" (EF n 97).

2.2 *Separación y misión* Unida a la elección va siempre la separación del ambiente de los otros de sí mismo del mundo. Es la lógica de la elección. ¿Qué sentido tendría ser elegido de entre los hombres si después de hecho tal elección no diferencia en nada de los otros? El tema de la separación es muy amplio y fascinante en la doctrina y en la vida espiritual. El padre Chaminade establece como tercer fin de su familia religiosa la separación del mundo (cf Const 1839, art 3). La Regla de Vida, en el art 1, ha recogido fielmente la herencia del Fundador sobre este punto. Además el final del artículo recoge el mensaje que él solía unir estrechamente a la separación del mundo: el celo. ¿Por qué en definitiva, la separación del mundo? Porque mayor será la audacia apostólica. Es la síntesis misma del mensaje de Jesús a sus discípulos en el momento de la "consigna" que encontramos en los capítulos quince dieciséis y diecisiete de San Juan. Allí el Maestro afirma haber venido al mundo enviado por el Padre pero sin ser del mundo. Lo mismo sucede a los discípulos: enviados por él al mundo no deben ser parte del mundo.

La *fuga mundi* fue durante muchos siglos la imagen común de la vocación religiosa. Desde que gran parte de los institutos religiosos se comprometen en el apostolado la separación del mundo se hace menos evidente y a menudo es objeto de disensiones y de malentendidos. Surgen los problemas. Nuestra RV no los ignora. Veamos algunos artículos: relaciones de la comunidad con su medio ambiente (RV 43) las amistades (RV 2.4); los medios de comunicación social (RV 3.13); las relaciones con la familia (RV 3.14). Es oportuno centrar la atención en la personalización de la vocación, y en la formación inicial y permanente con el fin de que puedan descubrirse mejor a su luz las razones de la falta de fecundidad generadora de vocaciones por parte de las comunidades y de las infidelidades de numerosas llamadas.

Toda la Escritura es rica en enseñanzas sobre este punto. Típica es por ejemplo la vocación de Abrahán a quien Dios después de haberle mandado dejar su tierra y su familia para confiarle la misión de ser el padre de un pueblo numeroso, le pide incluso separarse del hijo de la promesa inmolándolo él mismo. Típica, también, la vocación de María llamada a ser Madre sin la participación de su marido y a distanciarse del pueblo para distanciarse finalmente de su Hijo presenciando su muerte sobre la cruz. Carácter misterioso tiene también la separación y la misión de Jesucristo. Él desbordando amor por los hombres viene a compartir su vida en el mundo y por voluntad del Padre debe separarse de él a través de la muerte violenta para salvarnos.

¡Separación y misión, misterio de la vocación! Es necesario ser de Dios, para poder ser enviado por Él. "Sed pues santos para mí porque yo Yahveh, soy santo, y os he separado de entre los pueblos para que seáis míos" (Lv 20,26).

2.3 *La toma de conciencia* Dios elige actuando misteriosamente tanto en su elección como en sus manifestaciones. Normalmente no es fulminante ni irresistible como en el espino que ardía delante de Moisés o como en el camino de Damasco delante de Pablo. Dios deja siempre un tiempo para que a su vez el elegido haga su elección de Dios. Actúa como un pedagogo paciente y como un pastor sirviéndose de los hombres y de los acontecimientos. Con el fin de que el llamado pueda también elegir habla de "pacto" de "alianza" de una verdadera provocación a elegir pero el pacto es cada vez más personal hasta llegar a un verdadero matrimonio.

Esta es también la historia de Abraham cuando Dios decide hacer un pacto con él: "Y después de hablar con él subió Dios dejando a Abraham" (Gn 17,22) para permitirle hacer su elección y cumplir, a su vez, las condiciones del pacto: "Tomó Abraham a su hijo Ismael, a todos los nacidos en su casa... y aquel mismo día los circuncidó" (Gn 17,23). A través de toda la historia de Israel se ve cómo Dios trata de conducir a su pueblo para que la elija, para que le sea fiel y para hacerle consciente de su vocación. Y el Señor se lamenta porque el pueblo no le ha elegido (cf sobre todo Jr 7,21). Dios llama desde el seno materno: esta expresión la encontramos a menudo en la Escritura y san Pablo dice lo mismo de él (cf Gál 1,25), pero la manifestación el conocimiento la toma de conciencia de esta llamada viene después o quizás Dios llama al corazón del elegido pero no se produce la toma de conciencia: misterio de la

acción de Dios en el hombre y misterio del hombre ante la acción de Dios con él.

La toma de conciencia de las vocaciones es ciertamente, uno de los esfuerzos más serios en la Iglesia y en cada instituto religioso. El Fundador da mucha importancia al descubrimiento y al discernimiento de las vocaciones. Es sorpréndete el número de artículos que dedica a este tema[3].

La RV actual es más sobria en este aspecto, pero no menos exigente (RV, arts 5.4; 6.7-6.9). No cabe duda de que hoy la tendencia a descuidar el "descubrimiento" y el cultivo de las vocaciones entre los jóvenes y los adolescentes está generalmente extendida. ¿No será esto olvidar que Dios llama desde el seno materno?

3 Dinámica de la respuesta

La respuesta como la elección es una parte inseparable de la gracia de la vocación. Tanto en la llamada como en la respuesta la iniciativa es de Dios. Las separamos para tratar de comprenderlas mejor. En la respuesta sin embargo destaca sobre todo el papel de la persona que dice sí a la llamada. Aquí nos limitaremos a poner de manifiesto los dos elementos de este proceso del sí: la fidelidad por tanto la fidelidad en la vocación marianista y la maduración de este sí.

3.1 *La fidelidad* El Concilio Vaticano II reconoce como se ha visto la existencia de la vocación religiosa e insiste con fuerza en su validez al hablar de ella como de un "estado", es decir como de una condición o una situación de vida estable. "El estado (religioso)... no es intermedio entre el de los clérigos y el de los laicos sino que de uno y otro algunos cristianos son llamados por Dios para poseer un don particular en la vida de la Iglesia y para que contribuyan a la misión salvífica de ésta cada uno según su modo" (LG n 43).

Tal "estado" está constituido por la profesión de los consejos evangélicos (cf LG n 44). A través de los siglos la misma Iglesia ha intervenido para dar normas nuevas confirmadas por el nuevo Código de Derecho Canónico- concernientes al *curriculum* de la formación de los religiosos para defender precisamente la estabilidad de este "estado". Esto no es, evidentemente una arbitrariedad o un abuso de la autoridad de la Iglesia. Su

intervención se fundamenta en el Evangelio y en toda la historia de la salvación que es la historia de la fidelidad de Dios, por una parte y de la fidelidad e infidelidad del hombre, por otra. La "profesión de los consejos evangélicos es pues constitutiva del estado religioso" y solamente la fragilidad humana puede afectar a esta profesión. Por este motivo la regla de cada instituto se presenta como un instrumento de fidelidad y de perseverancia. La Iglesia interviene porque considera cada vocación y cada carisma específico de los institutos como patrimonio de la misma Iglesia, y por ello tiene el deber de defenderlos y protegerlos. Así el deber de cada instituto y de cada religioso de profundizar en la fidelidad a su vocación y a su carisma como fieles administradores es más notorio. "Ahora bien, lo que en fin de cuentas se exige de los administradores es que sean fieles" (1Cor 4,2).

3.1.1 *Característica de la fidelidad marianista* El padre Chaminade introduce en la fidelidad a la vocación el aspecto mariano. Su procedimiento podría esquematizarse como sigue: María tiene una misión que cumplir, especialmente en los últimos tiempos que son extraordinariamente difíciles para la fe. Ella nos ha elegido para que seamos "su pueblo", "su familia específica", y ha establecido con nosotros una "alianza", de manera que "ella forma una sociedad con nosotros", y nosotros "formamos una sociedad con ella" (EF I, n 97). Nosotros llegados los últimos entre los "fieles" de María, tenemos una característica sin precedentes en la historia de la Iglesia: "Nosotros, en efecto, abrazamos la vida religiosa en nombre de María y para su gloria"[4].

Si es así, es necesario asegurar a la Virgen el servicio válido a todos los efectos. San Benito, convencido de que la vida religiosa sería sólo eficaz en un monasterio, bien organizado y gobernado por la firme autoridad de un abad, veía necesario que los monjes fuesen ayudados en la fidelidad a la regla de vida, e instituyó la estabilidad monásticas[5]. El venerable padre Chaminade, convencido de que el servicio especial a María requiere una especial fidelidad, introduce en la Regla marianista la estabilidad que es, sí, voto de estabilidad en la Compañía de María, pero precisamente porque se trata de una sociedad de María que le pertenece.

3.1.2 *El aspecto mariano destaca, en la "llamada", sobre todo la fidelidad a la respuesta* Se ha puesto de relieve que en la espiritualidad ignaciana está fuertemente acentuado el aspecto de la llamada de parte de Dios. Chaminade ve en el elemento mariano, sobre todo, el aspecto de la "respuesta" al don de la "llamada". María, en efecto, es toda ella en su sí a Dios. Es un sí marcado por la ausencia de pecado original y por el don de su virginidad y de su maternidad: un sí total, que procede del corazón, y que María canta en su *Magníficat*. Una vez más, la estabilidad marianista hace suya, de una manera penetrante, esta fidelidad de la respuesta que es una característica del misterio de María.

3.2 *La maduración de la vocación* Cada vocación, como se ha dicho, comporta una misión. Así aparece siempre en la Escritura: aquel que es llamado, es enviado. Habéis recibido gratuitamente, enseña Jesús a sus discípulos, pues debéis dar gratuitamente. Apóstoles son aquellos que han sido llamados para ser enviados. Etimológicamente, el apóstol es aquel que es enviado.

3.2.1 "*En la Iglesia hay muchos dones*", dirá más tarde san Pablo. Cada uno tiene el suyo, pero todos son otorgados para bien de todos y para construir la Iglesia (cf 1Cor 12,4-7,27). La vocación, don del Espíritu, contiene en sí la potencialidad y la carga del don. Así pues, por su propia naturaleza, debe traducirse en don. Don a los otros de la propia contemplación y de su acción. Estos "otros" son los hombres y es la Iglesia. Por esto en la vocación, sobre todo, el don es poseído en la medida en que se da. La vocación es, por su naturaleza, pura dinámica de don y de un don gratuito, al igual que Dios, dador de todo don. He aquí por qué la regla de cada instituto religioso pone mucha atención a la hora de delimitar los deberes y los medios para cumplirlos, con el fin de que el don sea verdaderamente dado en una medida plena y perfecta. En la psicología moderna se insiste mucho en el aspecto del don o de la oblación como signo de la madurez de la persona: la vocación es escuela y palestra de maduración.

3.2.2 *El don se manifiesta en el "servicio"* Ya se trate de la vida contemplativa o de la vida activa, ambas se entenderán siempre por el servicio. En la SM, más que de actividades apostólicas, conviene hablar de vida apostólica, ya sea porque la dedicación a la contemplación no debe ser jamás sacrificada

a la acción, sino qué debe ser la fuente y el alma de ésta, a la vez que es armonía con ella, o bien porque la vida misma de la comunidad debe ser la estructura orgánica de la acción apostólica. Pero lo que aquí se quiere subrayar es el aspecto de servicio que está implícito en toda vocación y, por tanto, en la nuestra. En la Escritura los "llamados" a una misión son denominados siempre "siervos": siervos son llamados Abraham, Moisés, los profetas. Siervo es llamado, sobre todo, el Mesías. En el pasado se ha insistido mucho en el "privilegio" de la vocación religiosa más que en el servicio. Esta concepción se resiste a desaparecer, y hoy se tiende a sustituirla con la idea de "realización personal" o de realización de sí mismo. Existe, por tanto, el riesgo de hablar mucho de madurez y de maduración del religioso, pero poco y mal de su realización. Solamente cumpliendo el servicio para el cual es llamado es cómo el religioso madura su vocación y madura él mismo porque en el servicio se realiza el don. San Pablo destaca cómo Jesús para cumplir su misión se ha "despojado de sí mismo, asumiendo la condición de siervo" y, para no dejar lugar a dudas sobre su condición añade que como siervo fiel, se "ha hecho obediente hasta la muerte y una muerte de cruz" (Flp 2,7-8). Pero ya san Lucas hablando de la vida de Jesús de Nazaret, observa que, sumiso (a María y a José), crecía (por tanto, maduraba) en sabiduría, edad y gracia y no de modo imaginario, sino de forma manifiesta, delante de Dios y de los hombres (Lc 2,51-52). No es menos la Virgen María que responde al ángel que le lleva el anuncio: "He aquí la esclava del Señor" y añade inmediatamente su disponibilidad de sierva: "Hágase en mi según tu palabra" (Lc 1,38). San Pablo se denomina con frecuencia a sí mismo "servidor del Evangelio" y "llamado al servicio del Evangelio".

También para san Benito la actitud de servicio es muy importante, y el monje "nunca jamás debe preferir nada al servicio de Dios"[6]. Pero el cumplimiento del servicio no debe llevar a tener alma de siervo. El Espíritu del Señor que nos llama a cumplir el servicio él mismo es quien grita en nosotros *Abba*-Padre. Es él quien en el Hijo, nos obtiene del Padre la adopción de hijos. Jesús el siervo fiel y perfecto, es el Unigénito eterno del Padre. El cumplimiento del servicio más allá de todo servilismo y paternalismo nos da la plenitud y la madurez de la libertad de hijos.

4 La Regla de Vida y la vocación

En la *Regla de Vida* hay algunos artículos en los cuales se hace referencia explícita a la vocación. Puede ser útil, aunque sea brevemente, examinar sus enseñanzas.

4.1 *Vocación y misión* "Dios, al llamarnos a ser marianistas, nos invita a seguir de una manera especial a Jesucristo, Hijo de Dios, hecho hijo de María para la salvación de los hombres. Nuestro fin es llegar a la conformidad con Él y trabajar por la venida de su Reino" (RV 2). El artículo es de una riqueza incalculable pues presenta al Fundador, al Autor, al Modelo, al Iniciador de nuestra vocación: Jesucristo, Hijo de Dios. Jesucristo es el rostro de Dios reencontrado en el hombre, "el Hijo de su amor, la imagen de Dios invisible, el Primogénito de toda criatura, porque en Él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles... Todo fue creado por Él y para Él; Él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en Él su consistencia" (Col 1,15-17). A partir de Jesús, cada persona está llamada a ser una criatura nueva[7]. Chaminade, como ya sabemos, tenía una espiritualidad fuertemente cristocéntrica, que es solemnemente reafirmada.

La persona de Jesús debe ser realmente "el tesoro del corazón", pues solamente así se puede instaurar la *sequela Christi*. Pero debe ser el verdadero Jesucristo, el Hijo de Dios y no el fruto de un sentimentalismo pietista, ni de una exégesis sofisticada, ni de la sociología dominante, ni de un entusiasmo pasajero. "Para mí, vivir es Cristo, y un Cristo crucificado. " Sin este Cristo -el Cristo de la Iglesia- la vocación pierde toda consistencia. Chaminade va más lejos aún y ve en Cristo, sobre todo el Mediador establecido por el Padre pero un mediador en el centro de otras mediaciones, la primera entre los cuales está María su Madre: "Hijo de Dios, hecho Hijo de María", dice el artículo.

Esta "mediación", unida a la del Verbo encarnado, está en la base de la teología espiritual marianista. No hay que olvidar esto en la formación inicial y, aún antes, al presentar el carisma marianista. Aquí está el punto de partida de la vocación marianista, aquí se encuentra su secreto su sustento su realización. Una congregación religiosa necesita también de la teología de su misterio para alimentar la contemplación de sus religiosos su vida y su acción. El final del artículo es aún más chaminadiano y revela el alma y la espiritualidad del Fundador: el celo.

¿Por qué dar tanta importancia a la mediación? ¿Por qué prestar tanta atención a la mediación conjunta de Jesús con su Madre? Porque todo esto ha estado realizado para la salvación de los hombres para la venida del Reino. Pues bien en este amor de Dios en este celo de Dios, que es el celo de Cristo y el celo de María debe entrar el celo marianista. O el marianista es un apóstol y tiene este celo o no es nada. Es muy importante este aspecto final del artículo porque es eminentemente personal. Se trata de participar personalmente en el amor y en el celo de Cristo y de María, para la venida del Reino y para la salvación de los hermanos. Este compromiso personal debe ser mayor ante la tendencia a dar más importancia a las estructuras y a los ministerios que a las personas de los "ministros", de los evangelizadores, cuando se confía más en la eficacia o en el celo de las estructuras que en las personas. Quizás se encuentra en esta deformación una de las causas de la disminución o del fracaso de las vocaciones.

4.2 *Vocación y vida bautismal* "Nuestra vocación religiosa es una llamada a vivir de la fe, que hunde sus raíces en el bautismo, por el que comenzamos a vivir en Jesucristo. Nos reunimos para formar comunidades de fe y nos proponemos comunicar esa misma fe a nuestros hermanos los hombres" (RV 3). Probablemente se seguirá discutiendo aún por mucho tiempo sobre las relaciones entre el bautismo y la vocación religiosa. Es normal, de todos modos que el compromiso del religioso se sitúe en la amplitud del conjunto del bautismo y que concierna a la persona en todas sus actividades cristianas durante el resto de su existencia. "Os daré un corazón nuevo infundiré en vosotros un espíritu nuevo" (Ez 36,26). Todos los cristianos están llamados por el bautismo a este corazón y a este espíritu nuevos; están llamados a vivir en la santidad y en la justicia, pero no todos de la misma manera.

El Evangelio es para todos, pero se encuentra en él la llamada misteriosa a la *sequela Christi*, es decir a seguir más de cerca a Cristo. Mateo y Zaqueo son llamados por Cristo. Uno abandona todo y comienza a seguir a Jesús; el otro es ensalzado por Jesús: "Hoy ha entrado la salvación a esta casa" (Lc 19,9). Pero no le "sigue". Continúa su trabajo aunque con otras actitudes muy diferentes. La Iglesia ha recibido desde el inicio esta *sequela Christi* especial y la ha institucionalizado a través de los siglos en un "estado" público de "vida consagrada", como ya se ha visto. Chaminade se preocupaba mucho del misterio del bautismo tanto al dirigirse a los jóvenes de la

congregación como a los religiosos pues la introducción por el bautismo en la muerte y en la resurrección de Cristo abre las puertas a la santificación personal y al apostolado. Pero Chaminade hombre práctico y concreto sabe que el bautismo actúa en nosotros mediante la fe y que ésta se desarrolla de hecho en las comunidades cristianas. Por esto con una obstinada perseverancia predicó durante toda su vida y formó comunidades cristianas e inspiró toda su vida su espiritualidad y su acción en el espíritu de fe.

Purificar la fe en un incansable discernimiento en medio de los acontecimientos que se suceden y entrecruzan agitando y sacudiendo el mundo crecer en la fe, obrar mediante la fe, es el tenaz y gran programa chaminadiano (EF I, n 209). No hay otro modo de vivir a Cristo repite. Pero el Cristo de la fe habita en la comunidad eclesial que es el Cuerpo de Cristo.

No puede amar a un Cristo fruto de la imaginación o del sentimiento, sino al Cristo invisible que se hace realmente visible en la Iglesia. Es la experiencia de Pablo camino de Damasco: "¿Por qué me persigues?" Muchos hoy no aciertan a amar a Cristo porque lo buscan fuera de la Iglesia.

4.3 *María, educadora de la fe de la Iglesia* "María nos muestra el camino de la auténtica vida cristina. Siguiendo su ejemplo de fe, de pobreza evangélica y de disponibilidad al Señor esperamos reflejar entorno nuestro la cordialidad con que María acogió a Dios y a los hombres. Como Ella queremos comprometernos plenamente con las exigencias del misterio de nuestra vocación" (RV 8). Cada verbo cada palabra de este artículo debe ser retomada y considerada. María nos muestra el camino y nosotros seguimos su ejemplo: sobre todo su fe que es insuperable, porque, situada en la línea de una gran disponibilidad hacia Dios, ella la vive en espíritu de pobreza: ella que siempre se mantiene a la atenta escucha de Dios.

El final del artículo es de una profundidad y de una densidad extraordinarias. Acercarse al misterio de nuestra vocación de cada vocación personal marianista y al misterio de la vocación de María puede parecer una ambición pretenciosa. El hecho es que nosotros estamos llamados a no cansarnos nunca de contemplar el misterio de la vocación de María: que estamos llamados por Dios y por María a participar en este misterio, a celebrarlo a anunciarlo a vivirlo. Su total disponibilidad a Dios a la vocación a la que Dios le había

llamado, debe ser también la nuestra, precisamente porque nuestra vocación es participación de la suya.

4.4 *La vocación de "pueblo de Dios"* "La vocación marianista es única, pero la compañía de María acoge entre sus miembros a hombres de diferentes procedencias y formación.

Todos tenemos, como religiosos, los mismos derechos y los mismos deberes. El mismo Espíritu se manifiesta en una variedad de dones y ministerios complementarios" (RV 12). "La comunidad marianista trata de reflejar así una imagen más fiel de la Iglesia..." (RV 13). Aspecto rico y muy interesante de la vocación religiosa y de la espiritualidad marianista acerca del cual no podemos profundizar ahora. Sin embargo me permito subrayar la importancia del deber de iluminar y educar seriamente en este punto a las nuevas vocaciones marianistas. Tenemos aquí un elemento muy exigente de la vocación marianista. Por una parte nos exige un gran sentido de Iglesia y por otra al arduo compromiso de vivir una vida comunitaria intensa no sólo con las personas que provienen de medios culturales diferentes, sino también con los que reciben en el seno mismo de la SM una formación y unas condiciones de vida radicalmente diferentes como pueden ser la de un sacerdote o un laico. El esfuerzo es verdaderamente grande. El riesgo de rebajar el don del "laicado" o de vaciar el don del "presbiterado" es siempre grande.

4.5 *Vocación como "signo" y "sello"* "Añadimos el voto de estabilidad... como signo y sello de nuestra vocación" (RV 15). Es una afirmación que compromete. Nos habla de signo y sello es decir es una declaración ratificada consciente querida. Por lo tanto el voto de estabilidad debe emitirse como signo de la vocación marianista. Todo signo es manifestación de una realidad diferente de él mismo pero que en algún modo está conectada con él. Y el signo indicado por el Fundador es la estabilidad como distintivo de la fidelidad. De ella se ha hablado antes. La fidelidad a la alianza con María como signo de la alianza misma. ¡Profunda realidad!

La vocación de María reside enteramente en su fidelísimo sí y nuestra vocación participa de la suya. ¡La fidelidad a María signo y manifestación de nuestra vocación! ¡Compromiso y programa para nuestra vida! El anillo de oro no es más que un pequeño signo material de un comportamiento personal y comunitario, en relación con María, que debe manifestar toda la fuerza y toda la belleza de nuestra vocación.

4.6 *Suscitar vocaciones* Si la comunidad vive el mandamiento del amor que "anima toda nuestra vida comunitaria... irradiará alegría infundirá amor y estima a nuestra vocación atraerá a otros a participar de nuestra vida y fortalecerá nuestra dedicación al apostolado" (RV, art 38). Se afirma aquí con mucha sencillez que aunque la vocación es un don de Dios ella es suscitada por las comunidades que viven de verdad el mandamiento del amor. Todo comentario es superfluo pero la responsabilidad individual y comunitaria es grande. A menudo se resalta el atractivo de Jesús sobre aquellos a los que llamaba. "Nunca se han explicado las vocaciones con tan pocas justificaciones sin motivaciones psicológicas sin identificaciones con un programa: un solo Maestro (cf Mt 23,8) que camina rápidamente, con el incansable ritmo de un mensajero que pasa haciendo el bien y curando a todos... porque Dios está con él (cf Hch 10,38) y llama con un solo verbo: "Sígueme"[8].

La comunidad está llamada a manifestar este atractivo de Jesús cuando decía: "Sígueme".

4.7 *La vocación en camino y progreso* "Para progresar en nuestra vocación marianista, cada uno de nosotros debe estar abierto al Espíritu de Dios" (RV, art 40). La vocación es una llamada a vivir y está necesariamente ligada a la ley de la vida. Cuando Cristo llama, invita, ante todo, a seguirlo, pero no anuncia todos los avatares de la vida. Invita a caminar con Él, pero no dice a dónde ni cómo, e incluso se promete la cruz y la persecución. Lo que importa es seguirle. En toda la historia de la salvación se ve cómo Dios se reserva precisar los designios de su llamada, renovándolos a menudo a medida que los llamados avanzan en edad. Fue también así con la Santísima Virgen. En el momento en que ella dijo sí no imaginaba, ciertamente, el viaje imprevisto a Belén, ni la huida a Egipto, ni la profecía de Simeón, ni la pérdida de Jesús en el templo, ni la escena del Calvario. El evangelio de Lucas subraya la extrañeza de María, su no entender al principio (cf Lc 2,23; 8,50). Hay ciertamente un progreso en la comprensión y un progreso en la manera de vivir la vocación, siempre que uno sea fiel. En realidad, las vocaciones se pierden cuando se rechaza el comprenderla y el profundizar en ella. Cuando en la vocación se busca el propio interés y no el de Cristo, está claro que uno se vuelve sordo y la voz del Espíritu pierde su importancia.

4.8 *Fundamento subjetivo de la vocación* "En todos los casos, de admisión en la Compañía y de separación de la misma, se deben respetar cuidadosamente los derechos de la persona..." (RV, art 82). "El noviciado... se dedica exclusivamente a la oración, a estudios y actividades que ayuden al discernimiento de la vocación y preparen directamente al compromiso en la Compañía de María... El noviciado dura al menos un año entero... Se puede prolongar de acuerdo con el plan de formación de la Provincia o según las necesidades de los candidatos..." (RV art 86). Toda la Regla es un compromiso en la defensa y en la promoción de la persona. Trata de evitar así a las personas que viven juntas, las vejaciones, siempre posibles, de los individuos y de las estructuras. Pero en los momentos en que la persona pudiera sentirse amenazada, la Regla interviene de manera explícita para recordar a quien dirige y al dirigido el valor fundamental de la persona y la salvaguarda de su libertad y de sus derechos. En todo esto, tres son los momentos más significativos: el de la admisión, en el caso de una eventual salida, y el de la formación. Los dos artículos pueden parecer insuficientes o incapaces de agotar una temática tan importante, pero evidentemente van colocados en un contexto global de la Regla y de la tradición marianista. Así pues, esta referencia a la "persona" es evocadora de todo lo que en la fe, en la teología y en la historia hay de luz gloriosa en este término y de la realidad que expresa al estar unidos a la revelación del misterio trinitario de las tres Personas divinas y a la manifestación del misterio de la encarnación en la Persona del Verbo. Ninguno de entre los creados es superior al valor de la persona. El Verbo de Dios 'se hubiera encarnado, aunque sólo fuese para salvar a una. No se debe pensar que solamente la autoridad y la comunidad deben tener presente este valor de la persona. Esto vale también para cada individuo. Lealtad, honestidad y colaboración son derecho y deberes recíprocos, aunque por encima de todos está la dulzura de la caridad y la fuerza de la misericordia, que deben hacer posible restablecer continuamente la armonía entre las personas y las instituciones.

4.9 *Vivir la vocación* "El objetivo final de la *Regla de Vida* es capacitarnos para vivir nuestra vocación marianista con caridad y libertad de espíritu..." (RV, art 114). Artículo admirable que uno no debe dejar nunca de meditar. La Regla, que por su naturaleza dicta normas y señala límites, afirma, en cambio, que no desea ser ni obstáculo ni limitación, sino todo lo contrario.

La vocación es vida y la vida es crecimiento, desarrollo, libertad, fuente de amor. La vocación es don del Espíritu y debe estar en continua disponibilidad al Espíritu, si no quiere sufrir su decadencia o su desaparición.

Por esta razón, la Regla afirma querer ser un estímulo para el camino. El inicio y no el límite o el final de la santidad. El patriarca Benito concluye así la Regla: "Oh, tú, quienquiera que tú seas, que te apresuras a la patria celeste, practica, con la ayuda de Cristo, este mínimo principio de la regla aquí escrito, y así podrás un día, con la gracia de Dios, alcanzar las más altas doctrinas y la cima de la virtud"[9].

La voz de Dios que llama es poderosa, y un corazón estrecho no puede vibrar ante ella. ¡Dichosos los corazones que son capaces de acoger esta voz!

Natale Brivio SM

Traducción del italiano

Rafael Eguiluz SM

Vocación (- Caridad, Composición mixta, Diálogo, Estabilidad marianista, Familia marianista, Formación, María, Perfección religiosa, Regla de Vida, Virtudes).

---

[1] C. M. MARTINI, *Bibbia e vocazione,* Morcelliana, 1983.

[2] H. U. von BALTHASAR, *Vocation,* Ed Rogate, 1981.

[3] Cf Const 1839, arts 264 y 270-291, y aun más adelante, cuando habla del noviciado.

[4] CHAMINADE, Cartas V, 24 agosto 1839, 1163.

[5] SAN BENITO, *Regla,* 58.

[6] SAN BENITO, *Regla,* 43.

[7] A. SICARI, *Chiamati por nome,* Jaca Book, 1980, pág 116.

[8] A. SICARI, *op cit,* pág 126.

[9] SAN BENITO, *Regla,* 73.

Índices

Índice alfabético de temas
Referencias a la Regla de Vida
Índice de correspondencias lingüísticas y de afinidades temáticas
Índice general

Índice alfabético de temas

Interpretación de los números (de dos o tres dígitos y/o letras) que siguen a los diversos conceptos: El primer dígito se refiere al capítulo; el segundo al número de apartado dentro del capítulo; el tercero (cuando lo hay), al párrafo numerado o señalado con letra.

Abnegación (cf *Virtudes marianistas*)

1 Acción apostólica

(cf *Bautismo, Chaminade, Comunidad marianista, Diaconía, Diálogo, Educación, Espíritu de familia, Familia marianista, Formación, Justicia y paz, María, Regla de Vida, Resurrección, Salvación, Testimonio, Vigilancia*)

Bautismo 1.1. Carácter mariano 1.2; 1.5. Comunidad 1.4; 33.5. Consagración a María 13.3.4. Chaminade 1.3. Diaconía 16.1; 16.1.2; 16.4. Diálogo 17.3. Escuela 17.3.2. Espíritu de familia 21.3.5. Familia marianista 1.3. Formación 26.3. Generalidad 17.3.1. Jesucristo 28.3.1; 28.3.2. Justicia y paz 29.3.3. María 1.2; 1.3. Oración 36.2. Regla de Vida 42.6.3. Resurrección 44.2. Salvación 46.3. Testimonio 48. Tradición de la Iglesia 49.2.4.

Administración provincial (cf *Administración SM, Capítulos marianistas, Oficios marianistas*)

2 Administración SM

(cf *Capítulos marianistas, Comunidad marianista, Consagración a María, Oficios marianistas)*

Administración SM 2.4.5. Características 2.1. Características marianistas 2.2. Capítulos 2.2.2; 2.3.2; 7.1; 7.2-1.19. Colegialidad 2.2.2. Comunidad 2.5.1-2. Consagración a María 2.2.2. Consejo general 2.3.4. Consejo provincial 2.4.6. Generalidad 2.1. Oficios marianistas 2.2.2. Organización marianista 2.3.1. Provincias marianistas 2.4.1. Regiones marianistas 2.4.3. Superior general 2.3.3.

3 Amistad

(cf *Diálogo, Justicia y paz)*

Ágape 3.3.e. Amor divino 3.3. Amor natural 3.2. Anonimato 3.4.5-g. Características 3.4.1-7. Compañía de María 3.6.1-2. Diálogo 17.1.2. Erotismo 3.3.a. Ética del eros 3.4.c. Enamoramiento 3.3.b. Justicia 3.4.c. Parentesco 3.3.d. Referencias 3.4.6. Trinidad 3.1. Vida religiosa 3.5.1-5.

Amor (cf *Amistad, Caridad-amor*)

Animación (cf *Autoridad, Participación*)

Anonimato (cf *Amistad, Espíritu de familia*)

Ascetismo (cf *Carisma, Regla de Vida, Vigilancia*)

Asistencia (cf *Justicia y paz*)

Asistentes marianistas (cf *Administración SM, Capítulos marianistas, Oficios marianistas*)

4 Autoridad

(cf *Administración SM, Comunidad marianista, Capítulos marianistas*)

Animación 4.4.2. Aspectos jurídicos 4.3.1-4. Aspectos personales 4.3.2. Características marianistas 4.4.4. Códigos jurídicos 4.3.2. Colegialidad 4.3.2. Compañía de María 4.4.1-4. Crecimiento 4.2.4. Delegación 4.4.5. Dimensión teológica 4.2.1-4. Estructuras 4.4.3. Etimología 4.1.1-4. Ejercicio 4.4.1. Jerarquía 4.2.3. Participación 38.3.3. Sujetos 4.3.3. Vida religiosa 4.2.1-4.

5 Bautismo

(cf *Acción apostólica, Consagración marianista, Consagración religiosa, Chaminade, Jesucristo, Regla de Vida, Sacramentos, Vocación*)

Apostolado 1.1. Conformidad en Cristo 5.2. Consagración religiosa 14.2.2. Chaminade 5.2. Escuela francesa 5.1. Fe 5.2. Imitación de Cristo 5.2. Pueblo sacerdotal 5.3. Regla de Vida 5.3. Sacramentos 45.3.1. Teología contemporánea 5.4. Vida religiosa 5.3. Vocación 51.4.2.

6 Capítulos marianistas

(cf *Administración SM, Autoridad, Composición mixta, Dirección, Justicia y paz, Participación*)

Administración provincial 6.2.8-10. Administración SM 2.2.2; 2.3.2; 2.4.2. Capítulo general 6.1.1-4. Capítulo provincial 6.2.1-19. Características 6.2.12-18. Comunidad provincial 6.2.3. Compañía de María 6.2.5. Composición mixta 10.5. Convocatoria Capítulo general 6.1-2. Dirección 6.2.7. Ejecución 6.2.19. Funciones del Capítulo general 6.1.4 Historia del Capítulo general 6.1.1. Iglesia 6.2.4. Importancia del Capítulo general 6.1.1-2. Listas 6.1.4. Miembros del Capítulo general 6.1.3. Preparación del Capítulo provincial 6.2.11.

7 Caridad

(cf *Chaminade, Educación, Espíritu de familia, Espíritu de fe, Eucaristía, Jesucristo, María, Misión, Palabra de Dios, Pobreza, Virtudes, Vocación*)

Alabanza 7.3.3. Amor a sí mismo 7.5.1-8. Amor de Dios 7.1; 7.4.1. Biblia 7.2.1-2. Compañía de María 7.6.1-4. Chaminade 7.3.2. Castidad 9.4.3; 9.5. Educación 7.5. Espíritu de familia 7.9.4. Eucaristía 7.9.b. Fe 7.9.1. Frutos 7.3.2. Jesucristo 7.3.1. María 7.7. Misión 7.4.2; 7.4.3. Mundo 7.4.2 Prójimo 7.4.1-6. Pobres 7.4.4. Virtudes marianistas 50.2. 1-2. Vida religiosa 7.3.1-3; 14.2.4. Vocación 7.6.2.

8 Carisma

(cf *Comunidad de fe, Familia marianistas, María, Misión, Participación, Perfección religiosa, Profesión religiosa, Regla de Vida, Testimonio*)

Ascetismo 8.2.2. Compañía de María 8.4.1-2. Comunidad de fe 11.4.1. Cuerpo místico 8.2. Discurso sociológico 8.1.2. Discursos tradicionales 8.1. Iglesia 8.2.3. Familia marianista 25.5. Fe 8.4.1. Instituciones 8.2.3. Instituciones seculares 8.3.3. Jesuitas 8.3.3. Laicidad 8.4.3-b. María 8.4.3. Misión 33.7. Monacato 8.3.3. Mundanidad 8.3.3. Pentecostalismo 8.3.1. Participación 38.3. Perfección religiosa 39.2. Regla de Vida 42.6. Testimonio 48.2. Vida mendicante 8.3. Vida religiosa 8.3.

9 Castidad

(cf *Caridad, Jesucristo, Meditación, Reino de Dios, Vigilancia*)

Amor 9.4.1. Antiguo Testamento 9.2.1. Ascesis 9.5.6. Humildad 9.5.d. Jesucristo 9.2.2. Matrimonio 9.2.2. María 9.3.3. Madurez humana 9.4. Ministerios 9.2.2. Ministerio de la Iglesia 9.3.1. Oración 9.5.a. Radicalismo 9.2.3. Reino de Dios 10.2. Sacramentos 45.3. Sentido antropológico 9.4.1-3. Sentido evangélico 9.2.1-3. Sentido eclesial 9.3.1-3. Sexualidad 9.4.2. Soledad 9.4.3. Vida religiosa 9.2. Vida espiritual 9.5. Vigilancia 9.5; 49.2; 49.3.

Colaboración (cf *Comunidad marianista, Misión*)

Colegialidad (cf *Administración SM, Autoridad, Oficios marianistas*)

Complementariedad (cf *Oficios marianistas*)

10 Composición mixta

(cf *Administración SM, Capítulos marianistas, Diaconía, Oración, Vocación*)

Administración SM 2.2.2. Características 10.1.1-5. Capítulos marianistas 10.5. Consejos marianistas 10.5. Diaconía 16.4. Especificidad marianista 10.4. Funcionamiento 10.6. Historia SM 10.2. Instituto mixto 10.7. Oración 36.3.1. Vocación marianista 10.3.

11 Comunidad de fe

(cf *Carisma, Consagración religiosa, Chaminade, Familia marianista, Oración, Regla de Vida, Salvación, Testimonio*)

Afectividad 11.2. Antiguo Testamento 11.2.1. Carisma SM 11.4.1. Consejos evangélicos 11.3.2. Corporalidad 11.3.2. Dios 11.2.2. Iglesia 11.23. Fe 11.2.1. Inteligencia 11.2.1. Nuevo Testamento 11.1.2. Orígenes marianistas 11.4.2. Regla de Vida 11.1.2. Salvación 11.1.2. Testimonio 48.2. Teología 11.2. Tradición marianista 11.4.e. Vida consagrada 11.4. Vida humana 11.2.1. Voluntad 11.2.1.

12 Comunidad marianista

(cf *Administración SM, Capítulos marianistas, Diaconía, Diálogo, Formación, María, Obediencia, Oración, Participación, Pobreza, Regla de Vida, Testimonio)*

Administración SM 2.5. Apostolado 1.5; 33.6. Colaboración 12.3; 38.3. Chaminade 6.1.3; 12.1.1. Diaconía 16.4. Diálogo 12.3; 17.1. Dirección 12.4. Espíritu de familia 21.3. Familia marianista 25.4. Formación 12.3; 26.4. Inspiración marianista 12.1. Jesucristo 28.1; 28.2. Misión 33.5. Obediencia 12.6.3. Oficios marianistas 35.5. Oración 36.1; 36.3. Pluralidad 12.5.2. Pobreza 40.3. Proyecto comunitario 12.3; 38.3. Regla de Vida 42.4. Responsabilidad 12.5.3. Santidad 47.6. Testimonio 48.4.1. Vaticano 1112.3.

Conciencia (cf *Dirección, Obediencia, Vocación*)

Conducta (cf *Dirección*)

Confianza (cf *Espíritu de familia*)

Congregación (cf *Chaminade, Misión*)

13 Consagración a María

(cf *Acción apostólica, Consagración religiosa, Chaminade, Estabilidad marianista, María*)

Alianza con María 13.3. Compañía de María 13.3. Consagración 13.3. Chaminade 15.5. Efectos 13.3. María 13.3; 31.4. Santa esclavitud 13.2. Estabilidad marianista 13.3. Valores teológicos 13.1.

14 Consagración religiosa

(cf *Bautismo, Consagración marianista, Chaminade, María, Sacramentos)*

Análisis 14.1 Bautismo 14.2.2. Chaminade 14.2.3. Comunidad de fe 11.4. Consagración 14.2.2. Doctrina 14.2.3. Sacramento 45.3. Separación 14.2.1.

Consejo SM (cf *Administración SM, Composición mixta, Obediencia*)

Consumición (*cf Virtudes marianistas*)

Constitución SM (cf Regla de Vida)

Contradicción (cf *Discernimiento*)

Control de sí mismo (cf *Formación*)

Corrección (cf *Vigilancia*)

Cosmovisión (cf *Familia marianista*)

Crecimiento (cf *Autoridad, Espíritu de fe, Perfección religiosa*)

Credo (cf *Resurrección*)

Cuerpo místico (cf *Carisma*)

Culto (cf *Oración, Profesión religiosa*)

Cultura (cf *Educación, Iglesia, Regla de Vida, Salvación*)

15 Chaminade

(cf *Acción apostólica, Caridad, Comunidad marianista, Consagración marianista, Consagración religiosa, Educación, Espíritu de familia, Estabilidad marianista, Eucaristía, Jesucristo, María, Meditación, Oración*)

Antigua cristiandad 15.1.1. Apostolado 1.3. Bautismo 5.2. Biografía 15.6. Caridad 7.2. Causa de beatificación 15.7. Comunidad marianista 12.1.1. Comunidades vivas 15.1.3. Congregación mariana 15.5.3. Consagración religiosa 14.2. Consagración mariana 15.5.3. Devoción mariana 15.5.2. Educación cristiana 15.4.1-3. Espíritu de familia 21.2. Espíritu de fe 22.2; 22.3; 22.5. Estabilidad 23.4; Estado 15.2. Eucaristía 24.1. Familia marianista 25.2. Jesucristo 28.2. María 15.5.1-3; 31.2. Oración 36.1. Profesión religiosa 41.2.1. Recristianización 15.1.2. Resurrección 44.1; 44.2. Revolución francesa 15.1.1; Vida religiosa 15.3.1-3.

Delegación (cf *Autoridad*)

Devoción mariana (cf *Oración*)

Devoción (cf *Oración*)

16 Diaconía

(cf *Acción apostólica, Composición mixta, Jesucristo, Justicia y paz, Reino de Dios*)

Apostolado 15.1.;16.1.2.;16.4.3. Biblia 16.1.1. Comunidad 16.4.2. Composición mixta 16.4.1. Imitación de Cristo 16.4.1. Jerarquía 16.2.1. Laicos 16.2.3. Mundo 16.2.4-5.;16.3.1-3. Reino de Dios 16.1.2. Servicio 16.1.1.; 16.1.2. Vaticano 1116.2.1-5. Vida religiosa 16.2.2.

17 Diálogo

(cf *Acción apostólica, Amistad, Comunidad marianista, Espíritu de fe, Formación, Justicia y paz, Palabra de Dios, Oración, Profesión religiosa, Vocación*)

Amistad 17.1.2. Apostolado marianista 17.3. Comunidad 12.3.1; 17.1.2; 17.2. Dirección 17.2.1. Educación 17.3.2. Fe 17.1. Formación 17.2.2. Gobierno 17.2.1. Justicia y paz 17.3.3. Palabra de Dios 17.1. Oración 36.1.2. Profesión religiosa 17.1.2. Prójimo 17.2. Vocación 17.1.1.

18 Dirección

(cf *Capítulos marianistas, Comunidad* marianista, Diálogo, Jesucristo, Misión, Oficios marianistas, Perfección religiosa, Oración, *Regla de Vida, Resurrección, Vigilancia*)

Capítulos marianistas 7.1; 7.2; 7.2.7. Conciencia 18.4.1. Conducta externa 18.4.3. Conducta religiosa 18.4.2. Conformidad en Cristo 18.5.1. Diálogo 17.2.1. Examen particular 18.5.5. Instrucción 18.5.5. Métodos SM 18.5.4. Misión 18.6. Oficios marianistas 18.6. Oración 18.5.4. Perfección religiosa 39.4.3. Regla de Vida 18.7. Resurrección 44.1. Testimonio 18.2. Uniformidad 18.2. Vida comunitaria 12.4.1; 18.4.3. Vigilancia 49.3.4.

19 Discernimiento

(cf *Familia marianista, Oficios marianistas, Oración, Participación, Testimonio, Virtudes, Vigilancia*)

Contexto espiritual 19.1.1. Espera 19.2.2. Estructuras sociales 19.1.2. Familia marianista 19.1.2. Medios ordinarios 19.2.5. Oficios marianistas 19.1.2. Participación 38.3. Persona providencial 19.3.1. Oración 19.2.3. Principio de contradicción 19.3.2. Purificación 19.2.1.

Búsqueda 19.2.4. Sistema de virtudes 19.1.1. Testimonio 48.2. Vigilancia 49.3.

Doctrina social (cf *Justicia y paz*)

Derecho canónico (cf *Autoridad, Estabilidad y Pobreza*)

20 Educación

(cf *Caridad, Diaconía, Diálogo, Espíritu de familia, Formación, Palabra de Dios*)

Apostolado 17.3.2. Caridad 7.5. Crisis moderna 20.3.2. Cultura moderna 20.3.2. Chaminade 15.4.1-3. Diálogo 17.3. Espíritu de familia 20.4.2. Familia 20.3.2. Familia marianista 20.2.1-2. Sociedad moderna 20.3.1. Vaticano 1120.1.2. Vida moderna 20.4.1.

Encíclica (cf *Justicia y paz*)

Erotismo (cf *Amistad*)

Esperanza (cf *Pobreza*)

21 Espíritu de familia

(cf *Acción apostólica, Caridad, Comunidad marianista, Chaminade, Educación, Reino de Dios*)

Anonimato 21.3.3-2. Apóstoles 21.3.3. Caridad 7.5. Confianza 21.3.2. Chaminade 21.2.1-2. Educación 20.4. Familia natural 21.3.1. Gratuidad 21.3.1. Laico 21.3.3. María 21.2.3. Reino de Dios 21.4.1-3. Teología 21.3.1. Vida comunitaria 21.3.2.

22 Espíritu de fe

(cf *Carisma, Comunidad de fe, Chaminade, Diálogo, Formación, Jesucristo, Liturgia, María, Meditación, Misión, Palabra de Dios, Testimonio*)

Acción 22.5.3. Caridad 7.5. Carismas 8.3. Crisis 22.6. Crecimiento 22.5.2. Diálogo 17.1. Espiritualidad marianista 22.4. Fe 5.2.22.2. Fe del corazón 22.3. Formación en la fe 22.8. María 31.3 Métodos chaminadianos 22.5. Misión 33.5. Oración 22.4. Palabra de Dios 37.4.2. Purificación 22.5.1. Revolución francesa 22.1. Vida marianista 22.7.

23 Estabilidad marianista

(cf *Consagración marianista, Chaminade, Perfección religiosa, Profesión religiosa, Vocación*)

Chaminade 23.4. Consagración marianista 13.3. Consecuencias 23.2. Derecho canónico 23.3. Legislación 23.3. Obligaciones 23.2. Origen mariano 23.1. Perfección religiosa 29.4.2. Perseverancia 23.2. Vida religiosa 23.1. Violación 23.2. Vocación 51.4.

Estado (cf *Chaminade, Misión*)

Estructuras (cf *Autoridad*)

24 Eucaristía

(cf *Caridad, Chaminade, Oración, Palabra de Dios, Oración, Sacramentos*)

Acción de gracias 24.2. Año litúrgico 24.3. Caridad 7.8. Comunión 24.3. Chaminade 15.1. Misterio pascual 24.3.1. Oración 36.1. Oración comunitaria 24.3.3. Palabra de Dios 37.4. Reconciliación 24.6. Resurrección 44.2. Sacramentos 45.3. Sacrificio espiritual 24.3.5. Teología 24.3. Unidad 24.3.4. Vida cotidiana 3.2.

Examen espiritual (cf *Dirección, Vigilancia*)

Exégesis (cf *Resurrección*)

Familia (cf *Comunidad de fe, Educación, Espíritu de familia, Vigilancia)*

25 Familia marianista

(cf *Acción apostólica, Carisma, Comunidad marianista, Educación, Misión, Participación, Regla de Vida, Vocación)*

"Aggiornamento" 25.3.3-1. Apostolado 1.3. Carisma 25.5. Comunidad educativa 25.4.4. Constitución marianista 25.2.1; 26.3. Contenido conceptual 25.2.2. "Cosmovisión" chaminadiana 25.2.3. Devoción mariana 25.5. Discernimiento 19.1. Extensión 25.4. Fundación marianista 25.4. Identidad 25.4. Integración 25.4. Laico 25.6.2. Misión 33.4. Multiplicación 25.4. Participación 38.3. Regla de Vida 25.4; 42.4. Terminología 25.2.1. Vaticano 1125.3.2. Vida religiosa 26.6.1. Vocación 25.3.1.

Fe (cf *Comunidad de fe, Formación, Jesucristo, Liturgia, Testimonio*)

Fidelidad (cf *Testimonio, Vigilancia, Vocación*)

26 Formación

(cf *Acción apostólica, Comunidad marianista, Diálogo, Espíritu de fe, Justicia y paz, Liturgia, María, Misión, Oficios marianistas, Palabra de Dios, Pobreza, Regla de Vida, Sacramentos, Vocación*)

Afectividad 26.3.2. Apostolado 26.3.4. Biblia 26.1.2; 26.2.1-4. Comunidad 26.4.1. Control de sí mismo 26.3.1. Conversión 26.3.3. Diálogo 17.2. Disciplina 26.2. Educador 26.5.3. Espíritu Santo 26.2.3. Espiritualidad 26.4.2. Fe 26.3.3.; 26.5.1. Iglesia 26.4.1. Jesucristo 26.2.1-2. Liturgia 26.4.1. María 26.2.4. Maduración 26.3.2. Ministerios 26.4.2. Misión 26.2.2-3; 26.3.4. Noviciado 26.6.1. Objetivos 26.3.1-4 Palabra de Dios 26.4.1. Personalidad 26.3.2. Post-noviciado 26.6.1. Postulantado 26.6.1. Regla de Vida 26.1.3; 26.4.2. Sacramento 26.4.1. Valores evangélicos 26.3.1. Vocación 26.3.1-4.

Gratuidad (cf *Espíritu de familia, Pobreza*)

Homilía (cf *Palabra de Dios*)

Horas litúrgicas (cf *Liturgia*)

Humanización (cf *Participación, Reino de Dios, Salud*)

Identidad (cf *Familia marianista, Participación*)

27 Iglesia

(cf *Capítulos marianistas, Carisma, Comunidad de fe, Educación, Diaconía, Formación, Jesucristo, Liturgia, Meditación, Participación, Sacramento, Santidad, Testimonio*).

Antigua Alianza 27.2.2. Apostolicidad 27.3.4. Capítulos marianistas 6.2. Características 27.2. Carismas 8.2. Catolicidad 27.2. Castidad 9.3. Comunidad de fe 11.2; 11.2.2; 11.4.1; 11.4.2; 11.5. Comunión 27.2.1. Cuerpo de Cristo 27.2.1. Diaconía 16.2. Dimensiones 1.4; 27.3. Educación 20.1. Formación 26.4. Jerarquía 4.2. Jesucristo 28.1. Liturgia 30.2; 30.4. María 27.1. Miembros de Cristo 27.2.1. Misión 27.3.4. Noción cultural 27.2.2-b. Oración 36.1. Participación 38.3. Perspectiva imperial

27.2.2-b. Pobreza 40.3. Pueblo de Dios 27.2. Sacramento 27.2. Santidad 27.3.2. Testimonio 48.1; 48.2. Unidad 27.3.1.

Injusticia (cf *Justicia y paz*)

Inspector general (cf *Oficios marianistas*)

Instituciones (cf *Carisma*)

Instituto de María (cf *Regla de Vida*)

Instrucción (cf *Dirección, Educación*)

Integración (cf *Familia marianista, Misión, Participación*)

28 Jesucristo

(cf *Bautismo, Caridad, Castidad, Chaminade, Diaconía, Dirección, Iglesia, María, Oficios marianistas, Oración, Perfección religiosa, Regla de Vida, Reino de Dios, Santidad)*

Apostolado 28.2.1-2. Bautismo 5.2. Caridad 7.4.2; 7.6.1. Castidad 9.2. Cuestión histórica 28.1.1. Chaminade 15.2. Conformidad 5.2; 28.2.1-2. Cristocentrismo 28.2.1. Cuerpo de Cristo 27.2.1. Diaconía 16.4. Dirección 18.2. Espiritualidad marianista 28.2.1. Fe 28.2.2. Hijo de Dios 28.1.3. Iglesia 28.1.1. María 28.2.2; 31.2; 31.2.1. Muerte 28.1.3. Oficios marianistas 35.1. Oración 36.1; 36.2. Regla de Vida 28.2.1. Reino de Dios 28.1.2. Santidad 47.3. Vida comunitaria 28.2.1-2. Vida religiosa 28.2.2.

29 Justicia y paz

(cf *Acción apostólica, Amistad, Diálogo, Educación, Pobreza, Regla de Vida, Testimonio, Virtudes*)

Amistad 3.4. Apostolado 29.1. Asistencia 29.1. Capítulos generales 29.3. Diálogo 17.3. Doctrina social 29.1; 29.2.2. Educación escolar 20.4; 29.3. Encíclicas 29.3; 29.4. Formación social 29.3. Formación espiritual 29.3. Injusticias 29.3. Movimientos sociales 29.3. Organizaciones católicas 29.2.3. Pobreza religiosa 29.4.3. Política 29.1. Regla de Vida 42.4. Revolución francesa 29.2.3. Signos de los tiempos 29.2.3. Testimonio 48.2.

Laicado (cf *Carisma, Diaconía, Espíritu de familia, Familia marianista)*

Libertad (cf *Educación*)

30 Liturgia

(cf *Formación, Iglesia, Palabra de Dios, Regla de Vida, Resurrección, Sacramentos)*

Culto espiritual 30.3; 30.3.2. Enfermos 30.3.1b. Espíritu Santo 30.2.2. Espiritualidad 30.3.1. Eucaristía 24.3. Evangelización 30.4.4. Fe 30.3.3. Formación 26.4. Formas sacrales 30.2.2. Horas litúrgicas 30.3.3. Iglesia 30.2; 30.3.2. Ministerio sacerdotal 30.2.2-b. Misión 30.4.4. Movimiento litúrgicos 30.2.1. Ortodoxia 30.4.3. Ortopraxis 30.4.3. Oración 36.1. Palabra de Dios 30.4.2. Praxis ritual 30.2. Reconciliación 30.3.1. Regla de Vida 30.4.4. Resurrección 44.3. Sacerdote de Cristo 30.2.2. Sacramento 30.3.1. Símbolos 30.2.2. Tiempos 30.3.2. Teología 30.4.2. Trinidad 30.3.3. Vaticano 1130.1.

Liturgia de las horas (cf *Liturgia)*

31 María

(cf *Acción apostólica, Caridad, Carisma, Castidad, Consagración marianista, Chaminade, Espíritu de familia, Espíritu de fe, Formación, Iglesia, Jesucristo, Oración, Palabra de Dios, Perfección religiosa, Reino de Dios, Resurrección, Salvación, Santidad, Testimonio, Virtudes, Vocación)*

Apostolado 1.2; 1.3; 1.4. Carisma 8.3. Caridad 7.8. Castidad 9.3.3. Cristología 31.2. Comunidad marianista 12.2. Consagración 13.3. 31.4. Chaminade 15.5, 31.2.3. Devoción mariana 25.6.1. Don de Dios 31.5.2. Encarnación 31.2.1. Espíritu de familia 21.2. Fe 31.3.2. Formación 26.2. Jesucristo 28.2. Maternidad 31.4.; 31.4.1-2; 31.5.1-2. Madre de la Iglesia 27.1; 31.4.4. Modelo 31.5.1. Misterios 31.3.1. Oración 36.5. Palabra de Dios 37.2. Perfección religiosa 39.1; 39.4. Resurrección 44.1; 44.2. Reino de Dios 43.5. Salvación 46.4. Santidad 47.4. Virtudes marianistas 50.1. Testimonio 48.2. Vocación 51.4.

Mass-media (cf *Vigilancia*)

Matrimonio (cf *Castidad*)

32 Meditación

(cf *Acción Apostólica, Castidad, Chaminade, Espíritu de fe, Iglesia, Liturgia, María, Oración, Resurrección)*

Acción del Espíritu 32.3.1. Acción del hombre 32.3.2. Castidad 9.5. Compromiso 32.2. Conclusión 32.2. Chaminade 32.1.1. Elección de sujeto 32.2. Fe 32.4. Fe de corazón 32.4. Iglesia 32.1.2. "Industrias" 32.3.3. María 32.5.1-2. Método común 32.3.3. Oración litúrgica 32.1.2. Presencia de Dios 32.3.6. Resurrección 44.1.2. "Sabia lentitud" 32.3.4. Silencio 32.3.6. Símbolo 32.4.3. Trabajo 32.2. Vida 32.2.

33 Misión

(cf *Caridad, Carisma, Comunidad marianista, Dirección, Educación, Espíritu de fe, Familia marianista, Formación, Liturgia, Palabra de Dios, Pobreza, Regla de Vida, Testimonio, Vocación)*

Carisma marianista 33.5. Caridad 7.5. Colaboración 33.5.2. Compromiso 33.4. Comunidad 33.5.3. Congregación 33.2. Dirección 18.3. Escuelas católicas 33.4. Estado 33.2. Familia marianista 33.4. Fe 33.5. Formación 26.2; 26.3. Iglesia 27.2. Integración 33.5. Liturgia 30.5. Mundo 33.4. Palabra de Dios 37.2; 37.3. Pobreza 33.5.6. Prioridades apostólicas 33.5.5. Regla de Vida 42.2. Revolución francesa 33.2; 33.3. Sociedad 33.5.7. Testimonio 48.4. Vaticano 1133.5. Vocación 51.2; 5.4.

Mística (cf *Pobreza)*

Modestia (cf *Virtudes marianistas)*

Monacato (cf *Carisma)*

Mortificación (cf *Virtudes marianistas)*

Movimientos (cf *Carisma, Liturgia)*

Multiplicación (cf *Familia marianista)*

Mundo (cf *Carisma, Caridad, Diaconía, Misión, Pobreza, Reino de Dios, Vigilancia)*

Noviciado (cf *Formación)*

34 Obediencia

(cf *Comunidad marianista, Profesión religiosa, Virtudes)*

Biblia 34.1.1. Comunidad 12.4. Conciencia 34.2.5. Consejos evangélicos 34.3.4. Corresponsabilidad 34.2.7. Espíritu 34.3.5. Finalidad 34.2.2; 34.3.3. Grados 34.2.3. Juicio 34.2.4. Personalidad 34.2.6. Subsidiaridad 34.2.7. Virtudes marianistas 50.3.3. Vida religiosa 34.3.2. Vocación 34.3.4.

35 Oficios marianistas

(cf *Comunidad marianista, Discernimiento, Jesucristo, Participación, Perfección religiosa, Regla de Vida, Virtudes)*

Administración marianista 2.2.2. Asistentes marianistas 35.3.2. Colegiales 36.3.3. Comunidad 35.3.6. Complementariedad 35.3.5. Constituciones marianistas 35.2.2-5 Cuatro asistentes 35.2.3; 35.2.5. Dinamismo social 35.3.9. Dirección 18.5; 35.3.8. Discernimiento 19.1.2. Formación 35.3.7. Funciones de Cristo 35.1.2. Inspector general 35.2.3. Objetivos 35.3. Papel formativo 35.1.3; 35.2.2. Participación 38.1. Perfección religiosa 39.4.3. Revolución francesa 35.2.1. Subsidiaridad 35.3.4. Virtudes marianistas 50.3.3. Vida religiosa 35.3.2. Vocación 35.3.4.

36 Oración

(cf *Comunidad marianistas, Composición mixta, Diálogo, Dirección, Discernimiento, Espíritu de fe, Eucaristía, Jesucristo, María, Meditación, Palabra de Dios, Pobreza, Regla de Vida, Resurrección, Vigilancia)*

Alianza 36.1.3. Biblia 36.1.3. Compañía de María 36.3.1-4. Comunidad 36.1.5; 36.3.1. Composición mixta 36.3.1. Culto 36.3.3. Chaminade 15.5. Devoción mariana 25.6; 36.3.4. Devoción 36.1.9; 36.3.2. Diálogo 36.1.2. Dirección 18.4. Discernimiento 19.2. Espíritu Santo 36.1.1-c. Eucaristía 24.4; 36.1.6. Jesucristo 36.1.1-b. María 36.1.2-d. Oración 32.1.2. Palabra de Dios 37.4; 36.1.2-b. Pobreza 36.1.5. Regla de Vida 42.6. Resurrección 44.2. Vaticano 1136.2.1. Vida de fe 36.1.1; 36.3.1. Vigilancia 49.2.

Organización (cf *Administración SM*)

Ortodoxia (cf *Liturgia*)

Ortopraxis (cf *Liturgia*)

Parentesco (cf *Amistad*)

37 Palabra de Dios

(cf *Caridad, Diálogo, Educación, Espíritu de fe, Eucaristía, Formación, Liturgia, María, Misión, Oración, Salvación, Virtudes, Vigilancia)*

Biblia 37.4.5. Caridad 7.2. Compartición 37.4.4. Diálogo 17.1. Educación 20.4. Estudio 37.4.5. Eucaristía 37.4.2-3. Fe 37.2; 37.4.4. Formación 26.4. Homilía 37.4.1-5. Liturgia 30.4. María 37.2. Misión 37.2. Oración 37.4.3; 36.1.3. Proclamación 37.2. Salvación 46.1. Teología bíblica 37.1. Virtudes marianistas 49.1. Vigilancia 50.1.

38 Participación

(cf *Autoridad, Carisma, Educación, Familia marianista, Iglesia, Oficios marianistas, Regla de Vida)*

Animación 38.4.3. Capítulos marianistas 38.3. Carisma marianista 38.6. Comunidad 38.4.2. Comunión 38.3. Compartición de autoridad 38.4.3. Constitución marianista 38.3. Discernimiento 38.4.3. Escuela católica 38.6. Evolución 38.3. Familia marianista 38.6. Gobierno marianista 38.3. Humanización 38.6. Identidad 38.6. Integración 38.4.2. Instrumento 38.5. Oficios marianistas 38.2. Proyecto comunitario 38.6. Sinónimos 38.2.

Pecado (cf *Santidad, Vigilancia)*

39 Perfección religiosa

(cf *Consagración marianista, Chaminade, Diálogo, Estabilidad marianista, Obediencia*)

Carisma marista 39.3.2. Conformidad con Jesucristo 39.3.2. Crecimiento espiritual 39.4.1. Dirección 39.4.3-b. Jesucristo 39.1.3; 39.3.2. María 39.1.3; 39.4.3. Modelos evangélicos 39.2.2. Medios generales 39.4.2. Misterio de Jesucristo 39.3.2. Oficios marianistas 39.4.3. Radicalismo evangélico 39.2.1. Regla de Vida 39.3.2-a. Santidad

39.1.1; 45.2. Estabilidad 39.4.3-c. Vida religiosa 39.2.1-3. Vocación cristiana 39.2.3.

Perseverancia (cf *Oración, Estabilidad marianista)*

Personalidad (cf *Formación, Obediencia*)

40 Pobreza

(cf *Caridad, Comunidad marianista, Iglesia, Justicia y paz, Misión, Oración, Regla de Vida, Reino de Dios, Testimonio*)

Caridad 9.5. Comunidad marianista 40.3.5. Conciencia crítica 40.2.3. Derecho canónico 40.3.6. Esperanza 40.3.3. Formación 40.3.4. Gratuidad 40.1.5. Iglesia 40.3.3. Justicia y paz 29.3. Visión 33.4. Mística 40.2. 1. Oración 36.1. Profecía 40.3.3. Regla de Vida 40.3.1-5. Reino de Dios 40.1.4. Riqueza 40.1.1-5. Testimonio 40.3.3; 40.3.1-3. Trabajo 40.3.4. Vida religiosa 40.2.1-3.

Política (cf *Justicia y paz*)

Postulantado (cf *Formación*)

Preferencias (cf *Amistad*)

Preparación (cf *Virtudes marianistas*)

Profecía (cf *Pobreza, Vigilancia*)

41 Profesión religiosa

(cf *Consagración marianista, Chaminade, Diálogo, Estabilidad marianista, Obediencia)*

Consagración 14.4; 41.2.1. Chaminade 41.2.2. Diálogo 17.1. Obediencia 34.3. Profesión 41.2.1. Estabilidad 23.2. Valor latréutico 41.2.5. Vaticano 1141.2.3.

Provincias marianistas *(cf Administración SM*)

Pueblo de *Dios (cf Bautismo, Comunidad de fe, Iglesia, Santidad, Vocación*)

Purificación *(cf Discernimiento, Espíritu de fe*)

Radicalismo (cf *Perfección religiosa*)

Reclutamiento (cf *Vocación*)

Recogimiento (cf *Virtudes marianistas*)

Reconciliación (cf *Eucaristía, Liturgia, Sacramentos*)

Regiones marianistas (cf *Administración SM*)

42 Regla de Vida

(cf *Acción apostólica, Bautismo, Carisma, Comunidad de fe, Comunidad marianista, Dirección, Familia marianista, Formación, Jesucristo, Justicia y paz, Liturgia, Misión, Oración, Pobreza, Perfección religiosa, Resurrección, Santidad*)

Apostolado 42.6. Bautismo 5.3. Carisma marianista 42.6.2. Comunidad 42.6.4. Comunidad de fe 11.5. Constituciones primitivas 44.2. Constituciones 1839 44.3. Constituciones 1891 44.4. Cultura 44.6. Dirección 18.6. Familia marianista 25.2; 25.4; 26.3; 42.6.7. Formación 26.1; 26.4. Fuente 42.1. Gobierno marianista 42.6.10. Historia 42.2; 42.3; 42.4; 42.5. Instituto de María 42.2.1-2. Jesucristo 28.2. Justicia y paz 42.6.8. Liturgia 30.5. Misión 42.6.6. Oficios marianistas 35.2. Oración 45.6. Participación 38.2. Pobreza 40.3. Perfección religiosa 39.3. Regla de Vida 42.6. Resurrección 44.2. Santidad 47.2; 47.7. Vaticano 1142.5. Vida religiosa 42.6.1.

43 Reino de Dios

(cf *Castidad, Diaconía, Espíritu de familia, Jesucristo, María, Pobreza, Salvación, Testimonio*)

Buena nueva 43.2.1. Características 43.3.1-3. Castidad 9.2.1. Diaconía 16.1.2. Espíritu de familia 21.4. Historia de la humanidad 43.1.1. Hombres 43.3.1. Invitados 43.4. Jesucristo 27.1.2. María 43.5. Mundo 43.3.2. Pobreza 40.1. Realización 43.2.2. Salvación 46.3. Tiempo 43.3.3. Testimonio 48.3. Vida espiritual 43.1.1.

Relación (cf *Educación*)

Responsabilidad (cf *Comunidad marianista, Educación, Vigilancia*)

44 Resurrección

(*Acción apostólica, Chaminade, Dirección, Eucaristía, Jesucristo, Liturgia, María, Meditación, Oración, Regla de Vida*)

Apostolado 44.2. Biblia 44.1.5. Credo 44.1.4. Dirección espiritual 44.1.2. Encarnación 44.1.4. Espiritualidad 44.1.1-6. Eucaristía 24.2; 44.2. Exégesis 44.4.1-5. Jesucristo 28.1. Liturgia 44.3. María 44.1.2-3; 44.2. Misterio pascua 44.1.2; 44.2; 44.3. Oración 44.1.2. Regla de Vida 44.2. Vaticano II 44.3.

Revolución francesa (cf *Chaminade, Espíritu de fe, Justicia y paz, Misión, Oficios marianistas*)

Riqueza (cf *Pobreza*)

45 Sacramentos

(Cf *Bautismo, Castidad, Consagración religiosa, Eucaristía, Formación, Iglesia, Liturgia, Virtudes*)

Bautismo 45.3.1. Bien común 45.2. Celibato 45.3.5. Consagración religiosa 45.3.2. Espíritu Santo 45.2. Eucaristía 45.3.3. Formación 26.4. Iglesia 27.1. Liturgia 30.3. Misterio 45.1. Muerte 45.3.7. Reconciliación 45.3.4. Sacerdote 45.3.6. Virtud 45.2.

46 Salvación

(cf *Acción apostólica, Comunidad de fe, Reino de Dios*)

Apostolado 46.3. Biblia 46.1. Comunidad de fe 11.2. Gloria de Dios 46.3.1. Hombre moderno 46.1; 46.2. Inculturación 46.2. María 46.4. Política 46.2. Promoción humana 46.3.2. Religión 46.2. Reino de Dios 46.3.3. Salvación "de" 46.3. Salvación "para" 46.3.

47 Santidad

(cf *Comunidad marianista, Chaminade, Iglesia, Jesucristo, María, Perfección religiosa, Regla de Vida, Testimonio*)

Comunidad 47.6. Conformidad con Jesucristo 47.3. Constituciones marianistas 47.2.1. Iglesia 27.2. Imitación de Cristo 47.3. María 47.4.1. Pecado 45.5. Perfección 39.1; 47.2.1-3. Pueblo de santos 47.6. Regla de

Vida 47.7. Testimonio 48.2. Vaticano 1147.2.3. Virtudes marianistas 47.42.

Secularismo (cf *Vocación*)

Separación (cf *Vocación*)

Servicio (cf *Diaconía, Vocación*)

Sexualidad (cf *Castidad*)

Signos de los tiempos (cf *Justicia y paz*)

Silencio (cf *Oración, Virtudes marianistas*)

Símbolo (cf *Liturgia, Oración*)

Sociedad (cf *Justicia y paz, Misión, Oficios marianistas*)

48 Testimonio

(cf *Acción apostólica, Carisma, Comunidad de fe, Comunidad marianista, Dirección, Discernimiento, Iglesia, Justicia y paz, María, Misión, Pobreza, Reino de Dios, Santidad*)

Apostolado 48.2.2. Biblia 48.1.1-3. Carisma 48.2.3. Comunidad 48.4.1-6. Cristología 48.2.2. Discernimiento 48.2.2. Fidelidad 48.4.1. Fe 48.2.4. Fraternidad 48.2.3. Iglesia 48.1.4; 48.2.1-2. Jesucristo 48.1.3. Justicia 48.2.3. María 48.2.3. Misión 48.4.2. Pobreza 48.3.1-2. Reino de Dios 48.3.1. Santidad 48.2.2. Valores humanos 48.2.6. Vida consagrada 48.2.2.

Tiempos (cf *Liturgia)*

Trabajo (cf *Pobreza)*

Trinidad (cf *Amistad, Liturgia)*

Uniformidad (cf *Dirección)*

Unidad (cf *Eucaristía, Iglesia)*

Vaticano II (cf *Comunidad marianista, Consagración religiosa, Diaconía, Educación, Familia marianista, Liturgia, Misión, Oficios marianistas, Oración, Regla de Vida, Resurrección, Santidad)*

Vida comunitaria (cf *Comunidad de fe, Comunidad marianista)*

Vida religiosa (cf *Amistad, Autoridad, Bautismo, Caridad, Castidad, Comunidad de fe, Estabilidad, Familia marianista, Jesucristo, Pobreza, Perfección religiosa, Regla de Vida, Testimonio)*

49 Vigilancia

(cf *Acción apostólica, Castidad, Dirección, Palabra de Dios*)

Apostolado 49.2.3. Ascesis 49.3.2. Biblia 49.1.1-2. Castidad 9.5; 49.3.2-b. Combate espiritual 49.2.2. Corrección 49.3.1. Día del Señor 50.2.1. Dios 49.1.1. Dirección 49.3. Discernimiento 49.3.1. Examen espiritual 49.3.2. Familia 49.2.3. Fidelidad 49.3.3. Mundo 49.2.3. Oración 49.2.1. Pecado colectivo 49.2.3. Profecía 49.2.3. Responsabilidad 49.2.3. Separación 14.2.1. Valores humanos 49.2. Virginidad 49.2.1.

50 Virtudes marianistas

(cf *María, Obediencia, Oficios marianistas, Palabra de Dios, Sacramentos, Santidad*)

Abnegación 50.3.8. Biblia 50.1.1-5. Caridad 50.1.4. Consumación 50.3.6. Discernimiento 19.1.1. Humildad 50.3.6. "Justo" 50.1.1. María 50.1.5. Métodos 50.3.6. Modestia 50.3.6. Mortificaciones 50.3.4. Obediencia 50.3.3. Oficios marianistas 35.3. Preparación 50.2.3. Purificación 36.3. Sacramento 45.2. Santidad 47.4. Silencio 50.2. Virtudes 50.2. Vocación 50.2.

51 Vocación

(cf *Caridad, Composición mixta, Diálogo, Estabilidad marianista, Familia marianista, Formación, María, Perfección religiosa, Regla de Vida, Virtudes*)

Bautismo 51.4.2. Caridad 7.6. Composición mixta 10.3. Conciencia 51.2.3. Diálogo 17.1. Elección 2.1. Estabilidad marianista 51.4.5. Familia marianista 25.6. Fidelidad 51.3.1. Formación 26.3. María 51.1.2. Maduración 51.3.2. Misión 51.2.2; 51.4.1. Perfección religiosa 39.2. Persona 51.4.8. Pueblo de Dios 51.4.4. Reclutamiento 51.4.6. Respuesta 51.3.1-2. Revelación 51.1. Secularismo 51.1. Separación 51.2.2. Servicio 51.3.2. Virtudes marianistas 50.2.

Referencias a la Regla de Vida

LIBRO 1

Capítulo I: Compañía de María

1 2.5.2; 3.5.2; 11.5.2; 13.3; 14.1; 16.4.1; 22.1; 39.3.1; 39.3.2; 48.4.3; 49.2.1

2 5.3.2; 17.1.1; 27.3.1; 31.2; 31.4.1; 39.3.2; 42.2; 45.3; 45.4.1; 46.3.3; 46.4; 48.2

3 2.5.1; 3.5.3; 5.3; 8.3.1; 8.3.3; 11.5.2; 16.4.1; 17.1.1; 27.2.1; 28.3. 10; 37.1; 44.3.1; 48.4.4; 51.4.2

4 3.6.1; 4.2.4; 8.3.1; 8.3.1; 8.3.3; 17.3.3;28.3.10; 31.3.2; 39.3.1

5 1.3; 9.8; 11.5.2; 16.4.1; 27.2.1; 31.3.2; 31.4.1; 37.3.2; 39.3.2; 40.1.3; 46.4; 48.2.2; 48.4.3; 49.1.5

6 1.3; 3.5.2; 3.6.1; 9.8; 11.5.2; 15.1.1; 15.1.2; 15.3.2; 26.1.3; 26.3.4; 27.2.1; 31.4.1; 31.4.2; 31.5.1; 32.5.1; 32.5.5; 37.3.2; 39.3.2; 40.3.4; 45.4.1; 46.4; 48.2.2; 48.4.3; 49.1.5

7 1.3; 3.5.2; 9.8; 15.1.2; 15.3.4; 21.1.2; 39.3.1; 40.3.4; 42.2; 46.4; 48.2.2; 49.1.5

8 1.3; 9.8; 15.3.4; 17.1.1; 27.2.1; 31.5.1; 31.5.2; 37.333.2; 38.3.4; 39.3.1; 39.3.2; 40.1.3; 49.3.4; 45.4.1; 46.4; 48.2.2; 48.4.3; 48.4.5; 49.1.5; 51.4.3

9 11.5.2; 17.2; 22.2.3; 31.5.2; 27.2.1; 39.3.2; 40.3.1; 48.2.1; 48.4.1

10 8.3.3; 15.1.2; 19.1.1; 39.3.1; 46.3.2; 48.4.3

11 8.3.1; 9.5.3; 11.5.2; 14.2.4; 16.4.1; 17.2; 20.3.1; 26.3.4; 27.2.1; 37.1; 39.3.1; 42.2; 46.3.1; 48.2.1; 48.3.1; 48.4.4; 50.2.2; 50.2.4

12 8.3.1; 8.3.3; 11.5.2; 13.3; 13.4;

13 8.3.1; 8.3.3; 11.5.2; 13.4; 14.1; 17.2; 26.3.4; 26.6.2; 40.3.1; 44.3.6; 51.4.4

14 9.7.1; 14.1; 15.1.1; 15.1.2; 15.3; 31.1; 48.2.2; 48.4.3; 52.1

15 3.6.1; 9.7.1; 12.2; 15.1.2; 16.6.1; 27.2.1; 31.1; 31.4; 32.5.5; 37.1; 39.3.2; 48.4.3; 51.4.5 16.4.1; 17.2; 26.4.2; 27.2.1; 39.3.2; 40.3.1; 44.3.6; 48.2.2; 48.4.7; 51.4.4

Capítulo II: Vida consagrada

16 10.1; 15.1.2; 27.2.1; 39.3.2; 46.4; 48.2.2; 49.1.5; 50.2.1; 52.1; 52.2.4

17 11.5.2;17.1.2; 27.2.1; 37.3.1; 38.3.3; 39.3.1; 39.3.2; 42.2; 48.2.1; 48.2.2; 49.1.3; 52.1

18 9.8; 10.1; 10.2.3; 39.3.2; 43.2.2; 44.3.5

19 2.1; 7.1.4; 10.1; 10.3.1; 10.4; 39.3.1; 44.3.5

20 7.1.4; 40.1.3; 50.3.5

21 10.5.4; 11.5.2; 17.1.2; 27.2.1; 44.3.5

22 10.1; 10.2.3; 43.2.2; 44.3.5; 50.3.5

23 27.2.1; 38.3.2; 38.3.4; 39.3.1; 46.3.3; 48.2.1; 48.3.1

24 101.1; 38.3.4; 38.3.5; 40.2.2; 49.1.1

25 38.3.2; 38.3.4; 39.3.1; 48.3.2; 49.1.4; 49.3.6; 50.3.5

26 11.5.2; 27.2.1; 38.3.2; 38.3.4; 38.3.5; 39.3.1; 48.3.2; 49.1.4; 49.3.6; 50.3.5

27 8.2.3; 9.5.5; 38.1.5; 38.3.1; 38.3.4; 38.3.5; 39.3.1; 43.4.4; 48.3.5; 48.3.3

28 38.3.5; 48.3.3

29 4.2.1; 9.4.3; 27.2.1; 39.3.1; 39.3.2

30 2.2.2; 2.5.2; 4.1.3; 4.2.4

31 9.4.3; 17.1.2; 39.3.2; 40.2.2; 49.1.4; 50.3.4; 50.3.5

32 9.4.3; 11.5.2; 17.1.2; 37.1

33 9.3.4; 11.5.2; 21.2.1; 38.3.1; 39.3.2; 45.2.2; 45.5; 48.2.1; 48.2.2; 52.2.4

Capítulo III: Comunidad marianista

34 1.5; 9.5.1; 11.5.2; 15.1.2; 21.2.1; 22.2.3; 27.2.1; 31.5.2; 39.12; 40.3.1; 42.2; 45.2.245.51; 48.2.2; 48.4.1

35 3.6.1; 9.5.1; 11.5.1; 11.5.2; 12.3.1; 15.1.2; 17.2.1; 22.1; 22.2.3; 26.4.3; 27.2.1; 31.3.2; 31.5.1; 38.3.5; 39.3.1; 40.1.6; 40.3.1; 48.4.7; 49.1.5

36 12.3.1; 24.5; 39.3.1; 48.4.7; 49.1.4; 50.3.5

37 3.5.2; 11.5.2; 22.2.3; 27.2.1; 39.3.2; 40.3.1; 49. 1. 1

38 11.5.2; 12.3; 21.2.1; 48.4.7; 49.1.4; 51.4.6

39 2.1; 4.2.2; 9.5.1; 12.4.2; 26.4.3; 39.3.2; 40.3.1; 49.1.2; 50.3.4; 50.3.5

40 2.5.2; 4.2.2; 12.4.1; 12.4.2; 21.2.4; 26.4.3; 36.2; 39.3.2; 40.3.1; 49.1.2; 50.3.4; 50.3.5; 51.4.7

41 4.2.2; 8.3.1; 11.5.2; 12.3.2; 12.4.2; 21.1.1; 27.2.1; 37.3.1; 39.3.2; 40.3.1; 48.4.7; 49.1.2; 50.3.4; 50.3.5

42 2.5.2; 4.4.4; 9.5.1; 12.3.1; 12.3.2; 12.4.2; 17.2.1; 18.3; 19.1.2; 19.2.3; 39.3.2; 42.2; 49.1.1; 50.3.4

43 2.5.2; 9.5.1; 14.2.4; 17.2.1; 38.3.5; 39.3.2; 40.1.6; 48.4.2; 49.1.1; 49.1.5; 50.2.4; 50.3.2; 51.2.2

44 4.4.1; 9.5.1; 16.51.1; 27.2.1; 39.3.2

45 2.2.2; 4.2.1; 9.5.1; 16.4.1; 26.5.3; 39.3.1; 39.3.2; 49.1.1

46 4.2.4; 37.1; 37.3.6; 39.3.1; 48.4.7

Capítulo IV: Comunidad de fe

47 27.2.1; 31.2.3; 39.3.1; 39.3.2; 40.1.2; 40.1.3; 48.4.4

48 21.1.2; 27.2.1; 31.2.3; 35.4; 40.1.2; 40.3.1; 48.4.4; 50.2.1

49 5.3; 9.4.4; 21.1.1; 21.2.1; 26.4.3; 27.2.1; 36.2; 39.3.1; 39.3.2; 40.1.5; 40.3.1; 45.2.2

50 9.4; 21.1.1; 24.2; 24.3; 27.2.1; 39.3.2; 40.3.1; 42.2; 44.3.3; 50.2.1

51 21.1.2; 36.2; 40.3.1; 46.4

52 9.9; 21.2.1; 21.2.2; 26.4.3; 39.3.1; 39.3.2; 44.3.4

53 21.2.1; 27.2.1; 39.3.2; 44.3.7

54 17.1; 23.4.3; 27.2.1; 31.2; 31.2.3; 31.3.2; 37.1; 39.3.1; 39.3.2

55 9.4.3; 27.2.1; 31.3.2; 35.3.1; 39.3.2; 49.1.2; 49.1.4; 49.1.5

56 17.3.1; 26.4.3; 27.2.1; 31.2; 31.3.2; 35.13111 40.1.2; 48.4.2; 49.1.5; 49.3.5; 50.3.5

57 5.3; 15.1.1; 17.1; 27.2.1; 31.5.1; 31.5.2; 39.3.2; 40.1.3; 40.3.4; 42.2; 46.4; 48.4.3; 49.1.5

58 5.3; 27.2.1; 27.2.2; 35.4; 39.3.2; 45.3; 49.1.2

59 12.4.2; 16.4.2; 26.4.3; 39.3.2; 40.3.1; 50.3.4

60 4.2.2; 16.4.2; 26.5.1; 39.3.2; 40.1.2; 40.3.1; 49.3.1; 50.3.4

61 4.1.2; 26.5.1; 39.3.2; 40.3.1; 49.1.1

62 3.5.2; 17.1; 26.5.1; 27.2.1; 38.3.4; 39.3.1; 39.3.2; 42.2; 48.2.2; 49.1.4; 50.3.5

Capítulo V: Comunidad de misión

63 8.3.3; 9.5.4; 11.5.2; 26.1.3; 35.5.2; 40.3.1; 42.2; 46.3.2; 46.3.3; 52.2.5

64 8.3.3; 27.2.1; 32.5.4; 42.2; 43.5; 46.3.3

65 3.4.1; 32.5.5; 35.5.2; 36.2; 39.3.1; 46.4; 48.2.1; 48.4.3; 48.4.4; 48.4.5; 49.1.4

66 11.5.2; 21.1.1; 26.3.4; 37.1; 39.3.1; 50.2.3

67 9.5.1; 11.5.2; 26.3.4; 32.5.3; 38.3.1; 50.2.3

68 4.3.3; 12.3.2; 12.4.1; 19.1.1; 26.3.4; 48.4.4

69 13.3; 13.4; 13.5; 16.4.2; 26.6.2; 27.2.1; 36.2; 37.3.1; 38.3.4; 39.3.1; 39.3.2; 40.3.1; 44.3.6; 49.1.4

70 12.4.1; 26.3.4; 27.2.1; 40.1.3; 49.1.5

71 9.5.3; 26.3.4; 28.3.10; 32.5.1

72 9.5.3; 16.4.2; 22.4.3; 26.3.4; 28.3.10; 38.3.1; 46.3.2; 48.4.7; 49.1.1; 50.2.4

73 13.5; 26.3.4

74 20.2.1; 26.3.4; 46.3.2

75 16.4.1; 17.3.1; 26.3.4; 37.1; 49.1.5

Capítulo VI: Incorporación a la Compañía y formación

76 27.2.1; 39.3.2

79 27.2.1; 39.3.1; 39.3.2; 42.2; 46.3.1; 46.3.2; 48.4.3

81 4.3.2

82 4.3.2; 51.4.8

83 16.4.2; 26.1.3; 26.5; 27.2.1; 39.3.2; 51.4.8

84 16.4.2; 26.4; 26.5.2; 39.3.1; 49.1.4; 51.4.8

85 26.5.2; 26.6.1; 51.4.8

86 4.3.2; 26.6.1; 51.4.8

87 4.3.2;13.6; 26.6.2

88 13.3; 13.7; 26.5.3

89 26.6.2

90 26.5; 39.3.2; 40.3.1

91 40.3.1; 40.3.4; 42.2; 43.5

Capítulo VII: Gobierno de la Compañía

92 2.2.2; 2.3.4; 4.3.2; 4.3.4

93 2.3.2; 4.1.3; 4.2.2; 4.3.2; 4.3.4; 7.1.2; 7.1.4

94 2.2.2; 7.1.2

95 2.3.2

96 13.3

97 2.2.2; 2.3.1; 2.3.3; 4.3.2; 4.3.4; 13.6; 13.7

98 2.3.3

99 2.3.3; 13.4; 21.2.4

100 2.3.4; 13.6

101 2.2.2; 2.4.5; 2.4.6; 4.3.2; 4.3.4

102 2.3.3; 2.4.5; 2.4.6; 2.5.2; 13.5; 13.6; 13.7

103 2.4.6

104 4.1.3; 4.3.2; 4.3.4

105 2.5.1; 2.5.2; 4.3.2; 4.3.4

106 2.2.2; 4.4.3; 39.3.1; 39.3.2

107 2.4.3; 2.5.2

110 4.3.2;13.3

111 4.3.2; 21.2.4

112 4.3.2

113 4.3.2; 21.2.4

114 4.3.2; 9.1; 12.4.1; 13.3; 26.4.2; 31.1; 39.3.1; 40.3; 45.7; 48.4.3; 48.4.5; 51.4.9

LIBRO II

Capítulo *I:* Compañía de María en la Familia marianista

1.1 8.3.1; 11.5.2; 17.3.2; 25.4.1

1.2 25.4.1; 25.4.2

1.3 25.4.1; 25.4.2

1.4 39.3.1; 39.3.2

1.5 25.5; 39.3.2; 49.1.5

1.6 39.3.2; 49.1.1; 49.1.4

1.7 39.3.2

Capítulo *II:* Vida consagrada

2.1 3.1; 10.5.1; 10.5.3; 50.3.5

2.2 3.1; 10.4.2; 10.5.2; 38.3.5; 48.4.7; 49.1.4; 50.3.5

2.3 3.1; 10.4.2

2.4 3.1; 10.1; 10.4.2; 14.1; 17.1.2; 49.1.1; 49.1.4; 50.3.5; 51.2.2

2.5 31.1; 10.1; 10.4.3; 39.3.2; 49.1.4

2.7 38.3.1; 38.3.4; 48.2.1; 48.3.2; 48.3.3

2.8 38.3.5; 48.3.2
2.9 38.3.5; 48.3.2; 48.3.3; 50.3.5
2.10 38.3.5; 48.2.1; 48.3.3
2.11 16.4.1; 38.3.5; 48.3.3
2.12 48.3.3
2.16 38.3.4
2.17 9.5.5
2.18 16.4.1; 38.3.5
2.21 4.3.3
2.23 49.1.1; 50.3.5
2.24 2.5.1; 17.1.2
2.26 39.3.2; 49.1.1; 50.3.5

Capítulo III: Comunidad de vida
3.1 2.5.1; 2.5.2; 12.3.1; 16.4.2; 49.1.4; 50.3.5
3.2 4.4.4; 12.3.1; 37.1; 38.3.4; 50.3.5
3.3 12.3.1; 48.2.1
3.5 2.5.1; 16.4.2; 39.3.2; 48.4.1
3.6 2.5.1; 16.4.2; 39.3.1; 39.3.2; 42.2
3.7 12.3.1; 12.4.2; 17.2; 48.4.7; 49.1.4
3.8 16.4.2; 17.2; 50.3.5
3.9 2.5.2; 4.4.4; 12.4.2; 12.4.3; 18.3; 37.3.6
3.10 16.4.2; 39.3.2; 49.3.6; 50.3.4
3.11 12.3.1; 17.2; 27.2.1; 49.1.4
3.12 21.1.1; 39.3.2; 49.1.4; 50.2.4
3.13 39.3.2; 49.3.6; 50.2.4; 51.2.2
3.14 16.4.2; 49.1.4; 49.3.6; 50.2.4; 51.2.2

Capítulo IV: Comunidad de fe

4.2 21.1.1; 24.3; 27.2.1; 39.3.2

4.3 2.5.2; 3.5.2; 21.1.1; 24.4; 27.2.1

4.5 4.3.2

4.6 37.1; 49.3.

4.7 5.3; 15.1.1; 15.1.2; 37.5.2; 40.3.4

4.8 40.3.1

4.9 21.2.4; 40.3.3; 48.4.3

4.10 40.3.1; 40.3.4

4.11 26.5.1; 39.3.1; 39.3.2; 40.3.1

4.12 19.1.1; 26.5.1; 39.3.2; 40.3.1; 50.3.2

4.13 26.5.1; 39.3.2; 40.3.1; 50.3.4

4.14 4.1.2; 26.5.1; 39.3.2; 40.3.1

4.15 26.5.1; 39.3.2; 40.3.1

4.16 26.5.1; 35.3.6; 39.3.2; 40.2.2; 40.3.1

4.17 3.5.2; 26.5.1; 38.3.4; 39.3.1; 39.3.2; 40.2.2; 40.3.1; 45.2.2; 49.2.1; 49.3.1

Capítulo V: Comunidad de misión

5.1 8.2.3; 32.5.1; 48.4.4

5.2 32.5.4; 46.3.2; 49.1.1

5.3 8; 17.3.1; 21.2.3; 21.2.4; 31.5.2

5.4 8; 8.3.3; 21.1.2; 25.51; 26.4.2; 31.1; 40.3.4; 48.4.5; 51.2.3

5.5 8; 8.3.3; 32.5.3; 32.5.5; 40.3.4; 43.4.1; 48.2.1; 48.4.4; 48.4.5

5.6 8; 8.3.3; 25.4.1; 25.4.2; 25.5; 28.3.10; 32.5.5; 39.3.1; 40.3.4; 48.2.1; 48.2.5

5.7 3.5.2; 8.3.3; 9.7.2; 40.3.4; 6.2.3

5.8 16.4.2; 39.3.2; 44.3.6

5.9 16.4.2

5.10 9.5.6; 20.2.2

5.11 9.5.6; 20.2.2

5.12 9.5.6; 20.2.2; 39.3.2; 48.2.1; 48.4.6; 49.1.4

5.13 9.5.6; 16.4.2; 20.2.2; 39.3.3

5.14 9.5.6; 20.2.2; 49.1.4

5.15 9.5.6; 16.4.2; 20.2.2; 32.5.4; 49.1.1; 50.2.4

5.16 5.2.4; 8.3.3; 9.5.3; 17.3.3; 28.3.10; 38.3.1; 43.4.2; 48.3.1; 49.1.1

5.17 5.2.4; 28.3.10; 32.5.4; 38.3.1; 48.2.1; 48.4.7; 49.1.1

5.18 28.3.10; 38.3.1; 49.1.1; 50.2.4

5.19 8.3.3; 17.3.3; 28.3.10; 38.3.4; 43.4.3; 49.1.1; 50.2.4

5.20 8.3.3; 9.5.5; 16.4.2; 28.3. 10; 38.3.1; 38.3.3; 43.4.4; 48.3.1; 49.1.1; 50.2.4

5.21 9.5.2; 16.4.2

5.22 27.2.1; 38.3.4 5.24 8.3; 18.3.3; 16.4.2

Capítulo VI: Incorporación a la Compañía y formación

6.3 9.7.3

6.7 9.7.2; 51.2.3

6.8 21.2.3; 27.2.1; 51.2.3

6.9 26.6.1; 27.2.1; 31.1; 51.2.3

6.10 16.4.2; 26.5.2; 26.6.1; 28.3.10; 38.3.4; 49.1.1; 49.1.4; 49.1.5

6.11 26.5.3

6.12 28.3.10

6.13 27.2.1

6.15 8; 13.4; 21.2.4; 26.6.2; 38.3.4; 48.2.1; 48.4.6; 49.1.1

6.16 8; 21.1.2; 26.6.2; 44.3.6

6.17 21.2.3; 21.2.4; 26.6.3; 39.3.2

6.18 12.4.2;17.2.1;19.1.2; 26.6.3; 39.3.2

6.19 17.2.1; 26.5.3; 39.3.2

6.20 26.6.3; 39.3.2

Capítulo VII: Gobierno de la Compañía

7.1 2.2.2; 4.4.5; 16.4.1

7.2 2.2.2; 4.4.4; 7.1.3

7.3 2.2.2; 4.4.4

7.4 2.2.2; 19.1.2; 37.1

7.5 2.2.2; 4.4.4

7.6 2.2.2; 4.4.4; 12.4.3; 17.2.1

7.7 2.2.2

7.8 2.2.2; 4.4.4; 12.4.2; 12.4.3; 17.2.1; 37.3.6; 40.2.2

7.9 4.4.3; 19.1.2

7.10 19.1.2; 39.3.2

7.11 21.3.2; 34.1.2; 39.3.2

7.12 4.4.3; 34.1.2; 38.3.4; 39.3.2

7.13 2.2.2; 4.4.3; 21.2.4; 34.1.2; 39.3.2; 38.3.4; 48.2.1; 48.3.2; 48.3.3

7.14 2.3.2; 4.4.3; 39.3.2

7.15 2.3.1

7.16 2.3.1

7.17 2.1; 2.3.1; 21.2.3

7.18 2.3.1

7.19 7.1.4

7.20 2.3.2; 7.1.4

7.21 2.3.2

7.22 2.2.2; 2.3.2; 13.5

7.23 2.3.2; 7.1.3; 13.5

7.26 2.2.2; 13.5

7.27 2.3.3; 25.4.2

7.28 2.3.3; 4.4.5; 13.7

7.29 2.3.4; 21.2.4

7.30 2.3.4; 21.2.3; 21.2.4
7.31 2.3.4; 2.4.5
7.32 2,3.4
7.33 2.3.4; 13.7
7.34 2.3.1; 21.2.3
7.35 2.4; 2.4.2
7.38 2.4.3; 12.4.2
7.39 2.4.6
7.40 4.3.4
7.41 2.2.2; 7.2
7.42 13.6
7.45 7.1.4
7.47 2.4.6; 2.4.7; 21.2.3
7.48 2.4.6; 13.6
7.49 2.4.7; 4.4.5
7.51 13.51
7.55 2.2.2; 2.4.7; 13.5
7.56 2.4.7; 2.5.2
7.57 2.4.7
7.58 2.5.1
7.59 2.5.2; 13.5
7.60 2.5.2
7.62 21.2.3; 39.3.2
7.63 4.3.2
7.64 2.5.2
7.65 13.5
7.66 13.3
7.68 2.5.1

Índice de correspondencias lingüísticas y de afinidades temáticas

A continuación se da la lista completa de los artículos desarrollados en el Diccionario de la Regla de Vida marianista y la correspondencia de sus enunciados en alemán (al), francés (fr), inglés (ing), italiano (it) y japonés (jap). No se da la referencia de página donde tales artículos se encuentran porque, al estar distribuidos por orden alfabético y llevar una numeración progresiva, su localización resulta de lo más fácil.

Entre paréntesis y en cursiva, detrás del artículo, figura el nombre del Autor. Al final de las equivalencias, y también en cursiva, se señalan los artículos del mismo Diccionario de la Regla de Vida marianista que ofrecen mayor afinidad temática con el referente principal.

1 Acción apostólica

(*Paul Vollmar SM*) *Al* Apostolische Tatigkeit • *Fr* Action apostolique. Ing Apostolic action • *It* Azione apostolica • *Jap* Shitokatsudo (- *Bautismo, Comunidad marianista, Chaminade, Diaconía, Diálogo, Educación, Espíritu de familia, Familia marianista, Formación, Justicia y paz, María, Resurrección, Salvación, Vigilancia*)

2 Administración SM

(*Enrique Torres Rojas SM*) Al Ordenleitung der SM • *Fr* Administration SM • *Ing* SM Administration • *It* Amministrazione SM • *Jap* Mariakai no Tôchi (- *Capítulos marianistas, Comunidad marianista, Composición mixta, Oficios marianistas)*

3 Amistad

(*Pierino De Martini SM*) *Al* Freundschaft • *Fr* Amitié • *Ing* Friendship • *It* Amicizia • *Jap* Yujô (- Diálogo, Justicia y paz, Caridad)

4 Autoridad

(*Eduardo Benlloch SM*) *Al* Autoritât • *Fr* Autorité • *Ing* Authority • *It* Autorititià. Jap Keni (- *Administración SM, Comunidad marianista, Capítulos marianistas*)

5 Bautismo

(*James Lewis Heft SM*) *Al* Taufe • *Fr* Baptême • *Ing* Baptism • *It* Battesimo • *Jap* Senrei (- *Acción apostólica, Chaminade, Consagración marianista, Consagración religiosa, Jesucristo, Regla de Vida, Sacramentos, Vocación*)

6 Capítulos marianistas

(*Enrique Torres SM y Stephen Tutas SM*) *Al* Kapitel • *Fr* Chapitres marianistes • *Ing* SM Chapters • *It* Capitoli marianisti • Jap Mariakai no Sôhyôgikai (- *Administración SM, Autoridad, Composición mixta, Dirección, Justicia y paz, Participación*)

7 Caridad

(*Alfonso Gil SM*) *Al* Liebe • *Fr* Charité-Amour • *Ing* Charity-Love • *It* Carità-Amore • *Jap* Ai (- *Chaminade, Educación, Espíritu de familia, Espíritu de fe, Eucaristía, Jesucristo, María, Misión, Palabra de Dios, Pobreza, Virtudes, Vocación*)

8 Carisma

(*Juan M. Artadi SM*) *Al* Charisma • *Fr* Charisme • *Ing* Charism • *It* Carisma • *Jap* Karisuma (- *Comunidad de fe, Familia marianista, María, Misión, Participación, Perfección religiosa, Profesión religiosa, Regla de Vida, Testimonio*)

9 Castidad

(*Manuel Cortés SM*) *Al* Keuschheit • *Fr* Chasteté • *Ing* Chastity • It Castità • Jap Teiketsu (- *Caridad, Jesucristo, Meditación, Reino de Dios, Vigilancia*)

10 Composición mixta

(*Enrique Torres Rojas SM*) *Al* Gemischte • *Fr* Composition mixte • *Ing* Mixted composition • *It* Composizione mista • *Jap* Kongô Kôsei (- *Administración SM, Capítulos marianistas, Diaconía, Oración, Vocación*)

11 Comunidad de fe

(*Manuel Madueño SM*) *Al* Glaubensgemeinschaft • *Fr* Communauté de foi • *Ing* Comunity of faith • *It* Comunità di fede • *Jap* Shinko no Kyodotai (- *Carisma, Consagración religiosa, Chaminade, Familia marianista, Regla de Vida, Salvación, Testimonio*)

12 Comunidad marianista

(*Natale Brivio SM*) *Al* SM Kommunitat • *Fr* Communauté marianiste • *Ing* SM Community • *It* Comunità SM • *Jap* Mariakai no Kyodotai (- *Administración SM, Capítulos marianistas, Chaminade, Diaconía, Diálogo, Formación, María, Obediencia, Oración, Participación, Pobreza, Regla de Vida, Testimonio*)

13 Consagración a María

(*William Cole SM*) *Al* SM Konsekration • *Fr* Consécration marianiste • *Ing* SM Consecration • *It* Consacrazione SM • *Jap* Mariakai no Hôken (- *Acción apostólica, Consagración religiosa, Chaminade, Estabilidad marianista, María*)

14 Consagración religiosa

(*Luigi Favero SM*) *Al* Consekration in Orden • *Fr* Consécration religieuse • *Ing* Religious consecration • *It* Consacrazione religiosa • *Jap* Shudôsha no Hôken (- *Bautismo, Consagración marianista, Chaminade, María, Sacramentos)*

15 Chaminade

(*Joseph Verrier SM*) *Al • Fr • Ing • It • Jap* Chaminade (- *Acción apostólica, Caridad, Comunidad marianista, Consagración marianista,*

Educación, Espíritu de familia, Estabilidad marianista, Eucaristía, Jesucristo, María, Meditación, Oración)

16 Diaconía

(*Alois Leitner SM*) *Al* Diaconia • *Fr* Diaconie • *Ing* Diaconia • *It* Diaconia • *Jap* Josaishoku (- *Acción apostólica, Composición mixta, Jesucristo, Justicia y paz, Reino de Dios)*

17 Diálogo

(*Eugen Mensdorff-Poully SM*) *Al* Gespräch • *Fr* Dialogue • *Ing* Dialogue • *It* Dialogo • *Jap* Taiwa *(- Acción apostólica, Amistad, Comunidad marianista, Espíritu de fe, Formación, Justicia y paz, Palabra de Dios, Oración, Profesión religiosa, Vocación)*

18 Dirección

(*Quentin Hakenewerth SM*) *Al* Leitung • *Fr* Direction • *Ing* Direction • *It* Direzione • Jap Shidô (- *Capítulos marianistas, Comunidad marianista, Diálogo, Jesucristo, Misión, Oficios marianistas, Perfección religiosa, Oración, Regla de Vida, Resurrección, Vigilancia*)

19 Discernimiento

(*Norbert Brockman SM*) *Al* Unterscheidung • *Fr* Discernement • *Ing* Discernment • *It* Discernimento • *Jap* Shikibetsu (- *Familia marianista, Oficios marianistas, Oración, Participación, Testimonio, Virtudes marianistas, Vigilancia*)

20 Educación

(*Bernard Vial SM*) *Al* Erziehung • *Fr* Éducation • *Ing* Education • *It* Educazione • Jap Kyôiku (- *Caridad, Diaconía, Diálogo, Espíritu de familia, Formación, Palabra de Dios*)

21 Espíritu de familia

(*Cecilio de Lora SM*) Al Familiengeist • *Fr* Esprit de famille • *Ing* Family spirit • *It* Spirito di famiglia • *Jap* Katei no Sheishin (- *Acción apostólica, Caridad, Comunidad marianista, Chaminade, Educación, Reino de Dios*)

22 Espíritu de fe

(*Ignacio Zabala SM*) *Al* Glaubensgeist • *Fr* Esprit de foi • *Ing* Spirit of faith • *It* Spirito di fede • Jap Shinkô no Sheishin (- *Carisma, Comunidad de fe, Chaminade, Diálogo, Formación, Jesucristo, Liturgia, María, Meditación, Misión, Palabra de Dios, Testimonio*)

23 Estabilidad marianista

(*Joseph Verrier SM*) *Al* Stabilität • *Fr* Stabilité marianiste • *Ing* SM Stability • *It* Stabilità • *Jap* Mariakai no Kennin (- *Consagración marianista, Chaminade, Perfección religiosa, Vocación*)

24 Eucaristía

(*José Luis Otaño SM*) *Al* Eucharestie • *Fr* Eucharistie • *Ing* Eucharist • *It* Eucarestia • *Jap* Seitai (- *Caridad, Chaminade, Oración, Palabra de Dios, Sacramentos*)

25 Familia marianista

(*Francisco J. García de Vinuesa SM*) *Al* Marianistische Familie • *Fr* Famille de Marie • *Ing* Family of Mary • *It* Famiglia marianista • *Jap* Maria no Katei (- *Acción apostólica, Carisma, Comunidad marianista, Educación, Misión, Participación, Regla de Vida, Vocación*)

26 Formación

(*Manuel Cortés SM*) *Al* Ausbildung • *Fr* Formation • *Ing* Formation • *It* Formazione • *Jap* Yosei (- *Acción apostólica, Comunidad marianista, Diálogo, Espíritu de fe, Justicia y paz, Liturgia, María, Oficios marianistas, Palabra de Dios, Pobreza, Regla de Vida, Sacramentos, Vocación*)

27 Iglesia

(*Fernando Onetto SM*) *Al* Kirche • *Fr* Église • *Ing* Church • *It* Chiesa • Jap Kyôkai (- *Capítulos marianistas, Carisma, Comunidad de fe, Educación, Diaconía, Formación, Jesucristo, Liturgia, Meditación, Participación, Sacramentos, Santidad, Testimonio*)

28 Jesucristo

(*José Ramón García-Murga SM*) *Al* Jesus Christus • *Fr* Jésus-Christ • *Ing* Jesus Christ • *It* Gesù Cristo • *Jap* Iezusu Krisuto (*Bautismo, Caridad, Castidad, Chaminade, Diaconía, Dirección, Iglesia, María, Oficios marianistas, Oración, Perfección religiosa, Regla de Vida, Reino de Dios, Santidad*)

29 Justicia y paz

(*Philip T. Aaron SM*) *Al* Gerechtigkeit und Frieden • *Fr* Justice et paix • *Ing* Justice and peace • *It* Giustizia e pace • *Jap* Seigi to Heiwa (- *Acción apostólica, Amistad, Diálogo, Educación, Pobreza, Regla de Vida, Testimonio, Virtudes marianistas*)

30 Liturgia. Liturgia de las Horas

(*Antonio Bringas Trueba SM*) *Al* Liturgie-Stundengebet • *Fr* Liturgie. Liturgie et des Heures • *Ing* Liturgy-Liturgy of the Hours • *It* Liturgia-Liturgia delle Ore • *Jap* Tenrei-Jika (- *Formación, Iglesia, Misión, Palabra de Dios, Regla de Vida, Resurrección, Sacramentos*)

31 María

(*Luigi Gambero SM*) *Al* Maria • *Fr* Marie • *Ing* Mary • *It* Maria • Jap Maria (- *Acción apostólica, Caridad, Carisma, Castidad, Consagración marianista, Chaminade, Espíritu de familia, Espíritu de fe, Formación, Iglesia, Jesucristo, Oración, Palabra de Dios, Perfección religiosa, Reino de Dios, Resurrección, Salvación, Santidad, Testimonio, Virtudes marianistas, Vocación*)

32 Meditación

(*Marcel Coulin SM*) *Al* Betrachtung • *Fr* Oraison • *Ing* Meditation • *It* Meditazione • *Jap* Nentô (- *Acción apostólica, Castidad, Chaminade, Espíritu deje, Iglesia, Liturgia, María, Oración, Resurrección*)

33 Misión

(*David A. Fleming SM*) *Al* Sendung • *Fr* Mission • *Ing* Misión • *It* Missione • *Jap* Senkyo (- *Caridad, Carisma, Comunidad marianista, Dirección, Educación, Espíritu de fe, Familia marianista, Formación, Liturgia, Palabra de Dios, Pobreza, Regla de Vida, Testimonio, Vocación*)

34 Obediencia

(*Juen Bielza SM*) *Al* Gehorsam • *Fr* Obéissance • *Ing* Obedience • *It* Obbedienza • *Jap* Jujun (- *Comunidad marianista, Profesión religiosa, Virtudes marianistas*)

35 Oficios marianistas

(*Joseph Stefanelli SM*) *Al* Drei Amter • *Fr* Offices marianistes • *Ing* SM Offices • *It* Uffici marinaisti • *Jap* Mariakai no Sanbumon (- *Comunidad marianista, Discernimiento, Jesucristo, Participación, Perfección religiosa, Regla de Vida, Virtudes marianistas*)

36 Oración

(*Vincent Gizard SM*) *Al* Gebet • *Fr* Priére • *Ing* Prayer • *It* Preghiera • *Jap* Insori (- *Comunidad marianista, Composición mixta, Diálogo, Dirección, Discernimiento, Espíritu deje, Eucaristía, Jesucristo, María, Meditación, Palabra de Dios, Pobreza, Regla de Vida, Resurrección, Vigilancia*)

37 Palabra de Dios

(*George Montague SM*) *Al* Wort Gottes • *Fr* Parole de Dieu • *Ing* Word of God • *It* Parola di Dio • *Jap* Kami no Katoba (- *Caridad, Diálogo, Educación, Espíritu deje, Eucaristía, Formación, Liturgia, María, Misión, Oración, Salvación, Virtudes marianistas, Vigilancia*)

38 Participación

(*Lucio Galbersanini SM*) *Al* Teilnahme • *Fr* Participation • *Ing* Participation • *It* Participazione • *Jap* Sanka (- *Autoridad, Carisma, Educación, Familia marianista, Iglesia, Oficios marianistas, Regla de Vida*)

39 Perfección religiosa

(*Jean-Baptiste Armbruster SM*) *Al* Religiöse Volkommenheit • *Fr* Perfection religieuse • *Ing* Religious perfection • *It* Perfezione religiosa •*Jap* Shudosha no Kantoku (- *Consagración marianista, Chaminade, Diálogo, Estabilidad marianista, Obediencia*)

40 Pobreza

(*Fernando Cano-Manuel SM*) *Al* Armut • *Fr* Pauvreté • *Ing* Poverty • *It* Povertà • *Jap* Seihin (- *Caridad, Comunidad marianista, Iglesia, Justicia y paz, Misión, Oración, Regla de Vida, Reino de Dios, Testimonio*)

41 Profesión religiosa

(*Luigi Favero SM*) *Al* Ordensgelübde • *Fr* Voeux de religion • *Ing* *Vows* of religion • *It* Voti religiosi • *Jap* Shûdô Seigan (-*Consagración marianista, Chaminade, Diálogo, Estabilidad marianista, Obediencia)*

42 Regla de Vida

(*Jean-Claude Delas SM*) *Al* Lebensregel • *Fr* Règle de Vie • *Ing* Rule of Life • *It* Regola di Vita •*Jap* Seikatsu no Kisoku (- *Acción apostólica, Bautismo, Carisma, Comunidad deje, Comunidad marianista, Dirección, Familia marianista, Formación, Jesucristo, Justicia y paz, Liturgia, Misión, Oración, Pobreza, Perfección religiosa, Resurrección, Santidad*)

43 Reino de Dios

(*Ambrogio Albano SM*) *Al* Reich Gottes • *Fr* Royaume de Dieu • *Ing* Kingdom of God • *It* Regno di Dio • *Jap* Kami no Kuni (- *Castidad,*

Diaconía, Espíritu de familia, Jesucristo, María, Pobreza, Salvación, Testimonio)

44 Resurrección

(*Bertrand Buby SM*) *Al* Auferstehung • *Fr* Résurrection •*Jap* Fukkatsu (- *Acción apostólica, Chaminade, Dirección, Eucaristía, Jesucristo, Liturgia, María, Meditación, Oración, Regla de Vida*)

45 Sacramentos

(*Ambrogio Albano SM*) *Al* Sakramente • *Fr* Sacrements •*Ing* Sacraments • *It* Sacramenti • *Jap* Hiseki (- *Bautismo, Castidad, Consagración religiosa, Eucaristía, Formación, Iglesia, Liturgia, Virtudes*)

46 Salvación

(*Ambrogio Albano SM*) *Al* Das Heil • *Fr* Salut • *Ing* Salvation • It Salvezza • *Jap* Sukui (- *Acción apostólica, Comunidad de fe, Reino de Dios*)

47 Santidad

(*José María Salaverri SM*) *Al* Heiligkeit • *Fr* Sainteté • *Ing* Sanctity • *It* Santità • *Jap* Seisei (- *Comunidad marianista, Chaminade, Iglesia, Jesucristo, María, Perfección religiosa, Regla de Vida, Testimonio*)

48 Testimonio

(*Lorenzo Amigo Espada SM*) *Al* Zeugnis • *Fr* Témoignage • *Ing* Witness • *It* Testimonianza • *Jap* Akashi (- *Acción apostólica, Carisma, Comunidad de fe, Comunidad marianista, Dirección, Discernimiento, Iglesia, Justicia y paz, María, Misión, Pobreza, Reino de Dios, Santidad*)

49 Vigilancia

(*Serge Hospital SM*) *Al* Wachsamkeit • *Fr* Vigilance • *Ing* Vigilance • *It* Vigilanza • *Jap* Keikai (*Acción apostólica, Castidad, Dirección, Oración, Palabra de Dios*)

50 Virtudes marianistas

(*Serge Hospital SM*) *Al* SM Tugenden • *Fr* Vertus marianistes • *Ing* SM Vertues • *It* Virtù marianiste • *Jap* Mariakai tokujû no Toku (- *María, Obediencia, Oficios marianistas, Palabra de Dios, Sacramentos, Santidad*)

51 Vocación

(*Natale Brivio SM*) *Al* Beruf • *Fr* Vocation • *Ing* Vocation • *It* Vocazione • *Jap* Shômei (- *Caridad, Composición mixta, Diálogo, Estabilidad marianista, Familia marianista, Formación, María, Perfección religiosa, Regla de Vida, Virtudes marianistas*)

Índice general

Presentación

José María Salaverri SM

Introducción

Ambrogio Albano SM

Nota a esta edición

Abreviaturas

1 Sagrada Escritura

2 Documentos conciliares

3 Documentos marianistas

4 Otros documentos eclesiásticos

5 Signos funcionales

Referencias temáticas

1 Acción apostólica

Paul Vollmar SM

1 Origen y significado del apostolado

2 Carácter mariano del apostolado

3 Inspiración del padre Chaminade

4 Apostolado tradicional de la Iglesia

5 Aspecto comunitario del apostolado

2 Administración SM

Enrique Torres SM

1 Nociones generales sobre la administración y su aplicación a un instituto religioso

2 Características de la administración marianista

3 La Compañía de María como comunidad internacional: Capítulo general, Superior general y Consejo general

4 División en Provincias o Regiones: el Gobierno provincial

5 La comunidad local y su gobierno

3 Amistad

Pierino De Martini SM

Preliminar

1 Dios Uno y Trino, origen de todo amor

2 El amor natural a Dios

3 La respuesta del amor humano al amor divino. Sus diferentes formas

4 La amistad

5 La amistad en la vida religiosa

6 Conclusión

7 Breve recapitulación

4 Autoridad

Eduardo Benlloch SM

1 Consideraciones sobre el significado del término "autoridad"

2 Dimensión teológica y espiritual de la autoridad en la vida religiosa

3 Aspectos jurídicos de la autoridad en la Compañía de María

4 Ejercicio de la autoridad en la Compañía de María

5 Bautismo

James Lewis Heft SM

1 La Escuela francesa y el Bautismo

2 El pensamiento del padre Chaminade sobre el Bautismo

3 El Bautismo y la *Regla de Vida* de 1981

4 El padre Chaminade y la teología actual del Bautismo

6 Capítulos marianistas

Enrique Torres SM

Stephen Tutas SM

1 El Capítulo general

2 El Capítulo provincial

7 Caridad

Alfonso Gil SM

La Compañía de María es una manifestación del amor de Dios

1 El amor en la Sagrada Escritura

2 Caridad y amor: amor sobrenatural y natural

3 Amor de Dios

4 Amor a los demás

5 Amor a sí mismo

6 "Amar a la Compañía como a una madre"

7 María y el amor del marianista

8 La Eucaristía, fiesta y celebración del amor

9 Conclusión y síntesis

8 Carisma

Juan M. Artadi SM

1 El concepto de "carisma"

2 Los discursos tradicionales

3 Los nuevos discursos

4 El carisma marianista

9 Castidad

Manuel Cortés SM

Resumen

1 Vocabulario

2 Sentido evangélico de la castidad por el Reino

3 Sentido eclesial de la castidad por el Reino

4 Castidad por el Reino y madurez humana

5 Castidad por el Reino y vida espiritual

10 Composición mixta

Enrique Torres SM

1 Concepto general

2 La composición mixta en la historia de la SM

3 La unidad de la vocación marianista en la RV

4 La diversidad de la vocación marianista en la Regla de Vida

5 Equilibrio de sacerdotes y laicos en Capítulos y Consejos

6 La cualificación para ciertos cargos

7 La Compañía de María como instituto mixto, según la *Regla de Vida*

11 Comunidad de fe

Manuel Madueño SM

Planteamiento

1 Perspectivas de teología bíblica

2 La "comunidad de fe" a la luz de la reflexión teológica

3 Vida consagrada y comunidad de fe

4 Comunidad de fe y vida marianista

5 Síntesis y perspectivas

12 Comunidad marianista

Natale Brivio SM

1 Inspiración, origen y originalidad

2 Cómo se vivía en nuestras comunidades antes del Vaticano II.

3 El Vaticano II y el redescubrimiento de la Iglesia como comunión

4 Importancia de la inspiración mariana y del voto de estabilidad para la comunidad marianista

5 La formación para la vida de comunidad

6 Los medios que la comunidad ofrece a sus miembros para la eficacia de la acción

7 Conclusión

13 Consagración a María

William Cole SM

1 Qué es y en qué consiste

2 Predecesores franceses del padre Chaminade

3 Consagración a María

14 Consagración religiosa

Luigi Favero SM

1 Análisis

2 Síntesis doctrinal

3 Conclusión

15 Chaminade

Joseph Verrier SM

1 Necesidad de someter a revisión una pastoral inadecuada

2 Un precursor de consagraciones en el mundo

3 Fundador de nuevas congregaciones religiosas

4 Ardiente protagonista de la educación cristiana

5 María es inseparable de Jesús

6 Puntos de referencia biográfica

7 Etapas de la causa

16 Diaconía

Aloïs Leitner SM

1 Diaconía = Servicio

2 Documentos del Vaticano II.

3 Diaconía en los campos conflictivos actuales

4 Diaconíá-servicio, a la luz de la *Regla de Vida*

17 Diálogo

Eugen Mensdorff-Poully SM

Definición

1 La escucha de Dios y nuestra respuesta en la fe

2 Diálogo de unos con otros: nuestra vida comunitaria

3 Diálogo con el mundo: nuestro apostolado

4 Recapitulación

5 Resumen

18 Dirección

Quentin Hakenewerth SM

1 Introducción

2 Definición

3 Uniformidad

4 Dirección personal

5 Principios y métodos de la dirección en la SM

6 Dirección institucional

7 *La Regla de Vida:* compendio de dirección

8 Conclusión

19 Discenimiento

Norbert Brockman SM

1 Bases del discernimiento en el pensamiento del padre Chaminade

2 Elementos específicos en el proceso de discernimiento

3 Dos características de discernimiento en la experiencia del padre Chaminade

4 Resumen

20 Educación

Bernard Vial SM

Resumen

1 La Iglesia y la institución escolar

2 La Compañía de María y la escuela

3 Nuevos datos de la institución escolar y de la Iglesia

4 La escuela marianista, hoy

21 Espíritu de familia

Cecilio de Lora SM

1 Los marianistas: una familia ante todo

2 Acercamiento histórico

3 Acercamiento sistemático

4 El Reino de Dios, lo absoluto

22 Espíritu de fe Ignacio

Zabala SM

1 Una experiencia ilustrativa

2 La fe, el espíritu de fe

3 La fe del corazón

4 Cómo vivir la fe según la espiritualidad marianista

5 Método propuesto por el padre Chaminade para adquirir el espíritu de fe

6 Crisis de fe

7 Necesidad actual de trabajar para adquirir el espíritu de fe

8 La tarea pastoral marianista: formar en la fe

9 Reflexión final

Resumen

23 Estabilidad marianista

Joseph Verrier SM

1 Origen mariano de la estabilidad marianista

2 La estabilidad marianista

3 Evolución de la Iglesia canónica

4 El punto de vista del padre Chaminade

24 Eucaristía

José Luis Otaño SM

1 Introducción

2 Un poco de historia

3 Síntesis teológica

4 Eucaristía diaria y año litúrgico

5 Presencia del Santísimo

6 El Sacramento de Reconciliación

25 Familia marianista

Francisco J. García de Vinuesa SM

1 Presentación del trabajo

2 Introducción

3 Antecedentes inmediatos de esta evolución renovadora

4 La familia marianista en la *Regla de Vida*, hoy

5 Un voto revaluado

6 Perspectivas y desafíos

7 Conclusiones finales

26 Formación

Manuel Cortés SM

Resumen

1 Vocabulario

2 La formación del discípulo

3 Los objetivos de la formación

4 Los ámbitos de la formación

5 Los instrumentos de la formación

6 Las etapas de la formación

27 Iglesia

Fernando Onetto SM

1 Introducción

2 Las imágenes de la Iglesia

3 Las dimensiones de la Iglesia.

28 Jesucristo

José Ramón García-Murga SM

1 Jesucristo en la historia de los hombres y en la fe de la Iglesia

2 Jesucristo en la espiritualidad marianista

29 Justicia y paz

Philip T. Aaron SM

1 Nuestra misión universal

2 Orígenes marianistas

3 Directrices de Capítulos recientes

4 El Vaticano II y la renovación de las Constituciones

5 La justicia en la Regla de Vida

30 Liturgia. Liturgia de las Horas

Antonio Bringas SM

Introducción

1 Evolución semántica del vocablo liturgia

2 Cómo interpreta hoy la Iglesia lo que es su liturgia

3 Liturgia y espiritualidad

4 Liturgia y misión evangelizadora

5 Conclusión

31 María

Luigi Gambero SM

1 Introducción

2 Fundamento cristológico de la doctrina mariana de la *Regla de Vida*

3 Fe y misterio de María

4 La vocación materna de María

5 María en el ejercicio de su papel de Madre

6 Finalidad práctica de la *Regla de Vida*

32 Meditación

Marcel Coulin SM

Introducción

1 Vida religiosa y contemplación

2 Oración y vida

3 Obra de Dios, obra del hombre

4 El corazón de la oración: la fe

5 Ninguna oración sin María

6 Dimensión apostólica de la oración

33 Misión

David A. Fleming SM

1 Introducción

2 Primeras influencias recibidas por el padre Chaminade

3 Primeras experiencias de su ministerio

4 La misión marianista después de la muerte del Fundador

5 Retos en la misión marianista después del Vaticano II

6 La misión en la *Regla de Vida* de 1983

7 Compartir nuestro carisma mariano

34 Obediencia

Juan Bielza SM

1 Obediencia en la Sagrada Escritura

2 Teología de la obediencia cristiana

3 Teología de la obediencia religiosa

35 Oficios marianistas

Joseph Stefanelli SM

Resumen

1 Nociones introductorias

2 Panorámica histórica

3 Reflexiones sobre el sistema de los Oficios

4 Conclusión

36 Oración

Vincent Gizard SM

Resumen

1 La oración cristiana

2 La oración de los que han abandonado todo para seguir a Cristo

3 Una oración con matices marianistas como servicio de toda la Iglesia

37 Palabra de Dios

George Montague SM

1 Teología bíblica

2 La palabra de Dios a las naciones

3 Palabra y Evangelio

4 La práctica de compartir la palabra

38 Participación

Lucio Galbersanini SM

1 Introducción

2 Una aclaración léxica

3 Evolución histórica de la participación en los Capítulos generales

4 El significado unitario de la participación

5 Los instrumentos de la participación

6 El discernimiento sobre la participación

7 La actuación del proyecto comunitario

39 Perfección religiosa

J. B. Armbruster SM

Resumen

1 Perfección y santidad

2 Perfección y vida religiosa

3 La perfección religiosa en nuestra *Regla de Vida*

4 Nuestros medios de crecimiento espiritual

40 Pobreza

Fernando Cano-Manuel SM

1 Pobreza y riqueza

2 La vida religiosa y la pobreza evangélica como opción fundamental

3 La pobreza evangélica y la *Regla de Vida* marianista

41 Profesión religiosa

Luigi Favero SM

1 Análisis

2 Síntesis doctrinal

42 Regla de Vida

Jean-Claude Delas SM

1 Fuentes de la Regla de la Compañía de María

2 Del "Instituto" a las Constituciones de 1839

3 Las Constituciones de 1839 en tiempos del Fundador

4 Aprobación de las Constituciones en 1891

5 La SM durante el Vaticano II, y la Regla de 1983

6 Lo nuevo y lo viejo en la *Regla de Vida* marianista

43 Reino de Dios

Ambrogio Albano SM

1 Introducción

2 Epifanía del Reino de Dios

3 Características del Reino de Dios

4 Los marianistas y los invitados del Reino

5 El Reino de Dios y su Reina.

44 Resurrección

Bertrand Buby SM

1 La espiritualidad de Resurrección en el padre Chaminade.

2 La Regla de Vida marianista y la Resurrección

3 El Vaticano II y la espiritualidad de resurrección

4 El Nuevo Testamento y la Resurrección

5 Conclusión

45 Sacramentos

Ambrogio Albano SM

1 Introducción

2 Los sacramentos, manifestación del Espíritu para el bien común

3 Los sacramentos en la tradición marianistas

4 Conclusión

46 Salvación

Ambrogio Albano SM

1 Introducción

2 La salvación, ayer y hoy

3 La salvación y la *Regla de Vida* marianista

4 María, prototipo de la salvación realizada

5 Conclusión

47 Santidad

José María Salaverri SM

1 El venerable padre Chaminade y la santidad

2 ¿Santidad o perfección?

3 "... la mayor conformidad posible con Jesucristo..."

4 El camino marianista hacia la santidad

5 Santidad de la Iglesia y pecado de los cristianos

6 "El testimonio de un pueblo de santos"

7 Regla y santidad

8 El papel de la santidad religiosa

48 Testimonio

Lorenzo Amigo SM

1 Sentido del testimonio

2 El testimonio de los marianistas en la Iglesia

3 La pobreza religiosa

4 La comunidad religiosa

49 Vigilancia

Serge Hospital SM

1 La vigilancia en la Sagrada Escritura

2 La vigilancia, virtud cristiana y religiosa

3 Los medios de vigilancia

4 Conclusión

50 Virtudes marianistas

Serge Hospital SM

1 Enseñanza de la Escritura

2 Un itinerario espiritual: el "sistema de virtudes"

3 Virtudes chaminadianas

51 Vocación

Natale Brivio SM

1 Vocación, revelación y secularismo

2 Dinámicas fundamentales

3 Dinámica de la respuesta

4 La *Regla de Vida* y la vocación