



JUAN MARÍA ARTADI
El carisma marianista



Juan María Artadi sm

EL CARISMA MARIANISTA

Servicio de Publicaciones Marianistas

© Juan María Artadi
El carisma de la Compañía de María
Edición personal. ¿1982?

© Juan María Artadi
El carisma marianista
Servicio de Publicaciones Marianistas
Biblioteca Digital Marianista. 2026

Edición y notas. Enrique Aguilera sm

JUAN MARÍA ARTADI ECHEVARRÍA SM

Juan María nació en Placencia de las Armas (España) el 21 de agosto de 1927. Estudió con los Marianistas en el Colegio Santa María de Vitoria e ingresó en el noviciado de Elorrio el 24 de agosto de 1944, donde hizo su primera profesión de votos en 1945. Posteriormente estudió en el Escolasticado de Carabanchel. En septiembre de 1948 comenzó su labor como profesor en Madrid, y en octubre de 1949 obtuvo la Licenciatura en Filosofía con las máximas calificaciones. Hizo su profesión perpetua el 12 de abril de 1950 en Zaragoza.

En octubre de ese mismo año ingresó en el Seminario Marianista "Regina Mundi" de Friburgo (Suiza), donde fue ordenado sacerdote el 12 de julio de 1953. En junio de 1954 completó la Licenciatura en Teología. En septiembre de 1954 comenzó sus estudios de Doctorado en Teología en Roma, pero no los finalizó allí. En 1955 fue enviado a Zaragoza como Director del Escolasticado Marianista. En 1958 se trasladó al Colegio de la misma ciudad como profesor y capellán. En 1960 regresó a Friburgo como Jefe de Instrucción de los seminaristas. Seis años después, fue enviado a Valencia como Director del Colegio y Superior de la comunidad. En 1969 fue destinado nuevamente a Zaragoza como capellán del Escolasticado Marianista.

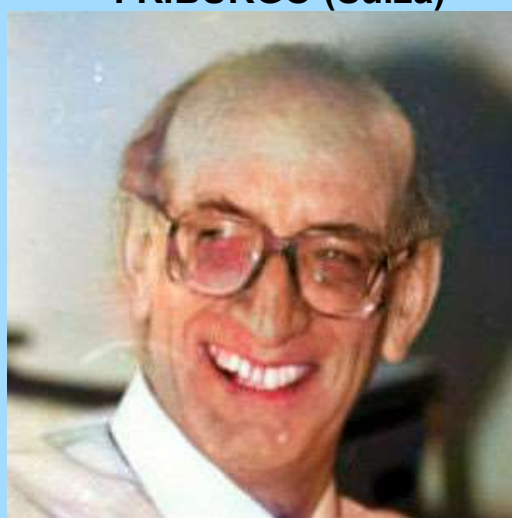
En 1971 regresó a Friburgo. Primero, fue miembro del equipo de formación del Seminario Marianista hasta su traslado a Roma. Luego, a partir de 1977, fue responsable de un curso de Teología Moral en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo. De 1990 a 1997 continuó impartiendo cursos como profesor asociado. Desde 1995 fue miembro de la Comunidad Marianista Suiza de Friburgo, donde siempre se sintió bienvenido y como en casa. Durante sus últimos años no pudo desplazarse mucho debido a problemas de circulación en los pies, pero se dedicó al estudio, en una «Soledad de solidaridad», como él mismo lo definía, atento a lo que sucedía en la Iglesia, en la Compañía de María, en la Provincia de Zaragoza y en la Región de Suiza. Falleció al servicio de la Bienaventurada Virgen María el 27 de enero de 2010 en Friburgo, Suiza, a los 83 años de edad y 65 años de profesión religiosa.

El padre Juan María Artadi era un intelectual, dedicado a la teología moral. Poseía un espíritu inquieto, con una mente crítica y abierta. Fue un buen profesor, muy apreciado por sus alumnos en la Universidad y colaboró con dedicación en la formación de los religiosos, tanto en el Escolasticado como en el Seminario "Regina Mundi" de Friburgo. Al mismo tiempo, desde sus primeros años como miembro del equipo de formación en el Seminario, se dedicó a los trabajadores emigrantes españoles, por entonces muy numerosos en Suiza, y a los capellanes enviados desde España para atenderlos. Por esta labor recibió un reconocimiento oficial en España, pero sobre todo la gratitud y el cariño de los muchos emigrantes a quienes ayudó hasta el final de su vida. Hombre de gran corazón, también fue un buen consejero, una persona cordial que apoyó a muchos religiosos y sacerdotes en momentos de crisis, y que sabía muy bien comprender a la gente sencilla o de poca educación, con quienes se llevaba muy cordialmente. Este pequeño trabajo sobre el Carisma marianista es una aportación muy original y sugerente, para el conocimiento de nuestro don carismático desde la época fundacional y su acogida en el momento presente. En él se refleja muy bien la inteligencia crítica y penetrante de Juan María, al servicio de la comprensión y vivencia siempre actualizada de nuestra espiritualidad.

El Seminario marianista estuvo en Friburgo desde 1903, en que se trasladó de París a causa de la expulsión de las congregaciones religiosas de Francia, **hasta 1982 en que se trasladó a Roma (Vía Latina 22)**. Durante ochenta años se han formado en Regina Mundi los seminaristas marianistas del mundo. Una preciosa historia que une a la SM con Friburgo, su facultad de teología, animada por los dominicos, y la provincia marianista de ese país. Juan María fue uno de los testigos de esa vida. Allí dio su saber y su entrega a todos, allí murió y está sepultado en el cementerio de la ciudad.



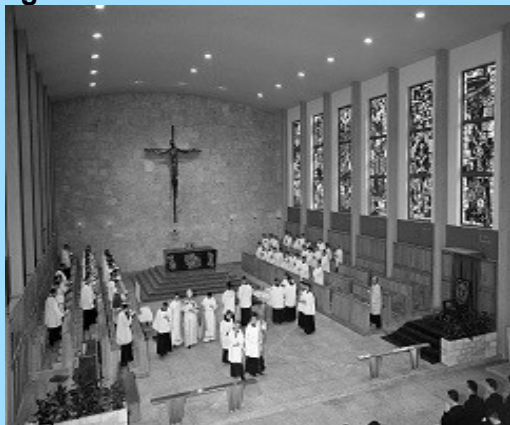
FRIBURGO (Suiza)



"Regina Mundi". Seminario marianista



Universidad de Friburgo



Capilla Regina Mundi

ÍNDICE

1ª PARTE. CARISMA EN GENERAL

1. El carisma, gracia de Dios
2. Dinamismo socio-histórico
3. La Iglesia
4. Los movimientos religiosos
5. El papel del Fundador
6. El momento posterior
7. Degradación y conservación del carisma
8. Fidelidad dinámica
9. Conocimiento del carisma
10. Nuestro propósito

2ª PARTE. EL CARISMA MARIANISTA

I. - EL CARISMA FUNDACIONAL

A. En torno al impulso fundacional

1. Momento histórico y respuesta del P.Chaminade.
 - a) Época de crisis
 - b) Personalidad histórica del P.Chaminade.
2. Intención fundacional
 - a) Preservar y restaurar la fe
 - b) Evangelización y acción misionera introducirse en un medio nuevo movilización de las fuerzas de la Iglesia (laicos)
 - c) Objetivo: un cristianismo "formado", una fe adulta

B. En torno a la espiritualidad

1. Conformidad con Cristo
 - a) Contexto
 - b) Espíritu interior, espíritu de Cristo
 - c) Cristo interior, Cristo Hijo de María.
2. Lugar de María en nuestro carisma
 - a) La figura de María como signo del compromiso
 - b) Piedad filial

II. ANÁLISIS DE LOS "RASGOS CARACTERÍSTICOS"

- ❖ Vicisitudes históricas
- ❖ Variaciones sobre un tema: las "virtudes características" marianistas

A. En torno a la misión o función apostólica

1. Función de los laicos en la Iglesia
2. Principio de "universalidad del apostolado"
3. Principio de "multiplicación de cristianos"
4. Composición mixta
 - a) Estructura social
 - b) Estructura eclesial
5. Separación del mundo

B. En torno a la espiritualidad

1. Espíritu de fe
2. Piedad filial
 - a) Fundamento doctrinal
 - b) Devoción a María. Piedad filial
 - c) Consagración a María
3. Espíritu de familia o de comunidad
 - a) Familia de María
 - b) La dimensión eclesial
 - c) La dimensión misionera

III. PROYECCIÓN DEL CARISMA EN EL PRESENTE Y EN EL FUTURO DE LA IGLESIA

LA TESIS

- ❖ El tiempo del P. Chaminade y su respuesta
- ❖ Nuestro tiempo y nuestra respuesta

A. Sobre el análisis de nuestro tiempo y de nuestra sociedad

1. Secularización
2. Acción de la Iglesia en nuestro mundo
 - a) Pastoral en situación de cristiandad
 - b) Pastoral "misionera"

B. Interrogantes carismáticos

C. Nuestro carisma a la luz de las tres funciones de la Iglesia

1. Testimonio Palabra (KERIGMA)
 - a) Presencia y testimonio
 - b) Palabra
2. Comunión (KOINONÍA)
3. Servicio (DIAKONÍA)

Nota del editor (2026)

El texto de Artadi está terminológicamente focalizado en la "Compañía de María" tanto en el título original de su trabajo, como en el interior del mismo. Ejemplo, el título original de Artadi es "El carisma de la Compañía de María", pero aquí traducimos "El carisma marianista". En otros casos en vez de Compañía de María, traducimos "Familia marianista". Como sabemos, el carisma no es un don recibido para una forma de la Familia, sino para toda ella. El Carisma es una gracia del Espíritu recibida por nuestros fundadores, Guillermo José y Adela, hecha carne y espíritu en nuestra historia fundacional de hermanos, hermanas y misión, hasta llegar a nosotros. Pero conservamos las alusiones de Artadi a la "Compañía de María" en bastantes momentos en que se refiere expresamente a ella.

Todas las notas a pie de página son de este editor.

1ª PARTE. CARISMA EN GENERAL

El discurso "carisma" ha reemplazado al discurso "espíritu". Los dos términos poseen, sin embargo, connotaciones semejantes. Pero la consideración demasiado fijista y material del "espíritu" ha dado paso a la reflexión más dinámica y dialéctica del "carisma". Antes se hablaba de oposición entre letra y espíritu, sobre un fondo moralizante; ahora se contraponen carisma e institución, individuo y sociedad, historia y ontología. El carisma ha sido desplazado de un contexto esotérico y extraordinario (al que le había sometido una Teología espiritual cuidadosa de no dar pábulo a los signos alarmantes de "espíritus" poco conformes), al contexto más eclesial e histórico que le corresponde por su origen evangélico. Un vasto sector de la Iglesia ha aceptado y generalizado su uso. Es posible que tal generalización traduzca, por parte de la institución, una voluntad de apropiación de un discurso que puede parecer para (o extra) eclesial, como implicando movimientos que no quieren definirse ni dejar se atrapar en la red de las coordenadas canónicas.

1. EL CARISMA, GRACIA DE DIOS

La teología se ha ocupado, principalmente, de la "gracia habitual" como don de Dios que produce la divinización de la criatura; divinización ontológica, pero no personalizada, en cuanto sólo difiere, de individuo a individuo, en cantidad y no en calidad; por otra parte, no hay experiencia de tal divinización, y nadie puede alcanzar certeza de encontrarse en estado de gracia: lo sobrenatural no se ve; lo único "visible" en la Iglesia resulta, entonces, la institución. Los carismas también son vistos (más bien, mal vistos): se diría que, en ciertas épocas de la historia, se abre camino un afán de ser visto, de hacerse ver, floreciendo los carismas más llamativos, que no pueden menos de poner en guardia la institución al acusar la competencia del prestigio y de la celebridad.

Actualmente se resalta tanto lo personal como lo experiencial e histórico. De ahí la importancia concedida a los carismas y al elemento "carismático" o "pneumático" de la misma gracia habitual.

El carisma puede definirse así como: impacto o impulso que el hombre recibe como fuerza creadora, renovadora, inspiradora, que viene "de fuera", representado por la fuerza de Dios: "Virtus Dei", que personaliza el Espíritu Santo.

Determina la gracia propia de cada uno, su peculiaridad, a definir tanto por categorías personales (la persona es fundamentalmente vocación, evocación, palabra, significación, núcleo original y creador, libertad, encuentro, diálogo, inspiración) como por categorías sociales (misión, ministerio, servicio, papel, función, inserción en la historia).

Los carismas se normalizan y se hacen corrientes. Antes se hablaba en lenguas desconocidas; hoy apreciamos a quien sabe interpretar los signos de los tiempos con perspicacia y pertinencia. Antes se echaban los demonios; ahora es más importante jugarse la vida por defender al pobre contra los abusos del poder. Se predecían desgracias; hoy se denuncia la injusticia que lleva los pueblos a la catástrofe. Se curaban enfermos; la

enfermedad del siglo es el hambre de dinero y hay que curar a los hombres de la fiebre del consumismo.

2. DINAMISMO SOCIO-HISTÓRICO.

La historia es una humanidad "en marcha". El proceso de la historia es dialéctico: en ella se da un "fermento" que empuja hacia nuevas realizaciones; es necesario aceptar el cambio como una necesidad histórica. El cambio es producto del carisma. Nace en la originalidad o el impulso de un "genio creador" que transmite en torno suyo una fuerza vital, que engancha en un sector más consciente, que representa un grupo humano en proceso de evolución. Hay rupturas carismáticas que no pueden menos de provocar crisis.

En toda sociedad se da así una tensión creadora, "dialéctica": el impulso creador, renovador, el "paso hacia adelante", la utopía, la imaginación creadora, por un lado; por otro, la institución, la estabilización, la continuidad. No se oponen pero se distinguen. El predominio de uno y otro factor puede crear situaciones, sea de anarquía y de disfuncionalidad, sea de inmovilismo y de repetición.

También es verdad que una fuerza que irrumpe en la marcha de los acontecimientos puede ser destructora y regresiva, y lo será tanto más cuanto más convulsiva y masiva aparezca. La historia del mundo ha estado, a menudo, a merced de fuerzas impulsivas e instintivas, "carismáticas" (tiranos, dictadores, etc.), lo que no ha impedido su progreso. Sin embargo, a medida que entramos en la "modernidad", el hombre parece hacerse más consciente de su responsabilidad colectiva, y entiende que la democracia se impone, en cuanto la fuerza de la unión se hace mediante el consenso y la participación consciente y libre. ¿Hará esto inútil el carisma?; o también ¿cabe una dimensión carismática en un grupo constituido democráticamente? ¿no implican las sociedades carismáticas un totalitarismo expreso o latente? La tendencia al "statu quo" y a la burocracia tecnocrática hacen añorar hoy más que nunca los "profetas" que pueden llevar la imaginación al poder y cambiar el rumbo de la historia. ¿No se podrá entonces avanzar en la historia, cambiar el mundo, hacer la revolución, más que con las fuerzas ciegas, impulsivas e instintivas, "carismáticas"?

Nos parece, por el contrario, que la razón misma debe ser un carisma, no la razón estadista o técnica, sino la razón poética, la razón política o revolucionaria, la razón que hace el consenso de los espíritus en la creación de caminos nuevos. La razón sería incluso el carisma superior que permite discernir entre lo positivo y lo negativo, entre lo constructivo y lo destructivo de los procesos históricos.

3. LA IGLESIA.

Si hacemos la lectura de la historia en clave de historia de salvación, hablaremos entonces de gracia y de pecado, de irrupción de Dios en el mundo, de Cristo liberador y del Espíritu que anima a los hombres. La Iglesia está colocada en medio del mundo para ser testimonio y mantener la llama del Espíritu. Es esencialmente carismática, y pneumática. Pero al mismo tiempo, crea un espacio y se estructura sacramentalmente, no para encerrarse en sí, sino para asegurar mejor su continuidad y su presencia en el mundo (lo que tampoco implica que el Espíritu Santo no siga soplando donde quiera). El Espíritu se da a través de instituciones

humanas, de una cultura determinada. La Iglesia está, así, sometida a las mismas leyes que determinan la evolución y el cambio en el proceso histórico-social.

Su progreso, su adaptación a los tiempos, su "relieve", no pueden mantenerse sino por la fuerza de los carismas que se dan en ella. Su realidad "eterna", su permanencia, su "infalibilidad", no quitan nada a la urgencia de los tiempos y de los hombres que no podrán encontrar la palabra de Dios a través de ella, si esa palabra no es vital, nueva, dicente.

De este modo, podemos hablar de la Iglesia-Institución (establecida, jerarquizada, estructurada conforme a una ley y según grados y niveles, con una serie de símbolos, ritos y comportamientos determinados) y una Iglesia-espíritu (en movimiento, innovadora, vital, carismática y pneumática, no conformista). La institución tiende a controlar todo lo vital (aparato), mientras lo carismático tiende a romper los moldes, a reformar, a renovar (revolución).

A veces, se dice que, en la Iglesia, la institución misma es carismática. La institución en sí no puede ser nunca carismática; su función sí que puede ser la de canalizar y estructurar el carisma. Así, el clérigo no es un carismático, sino un funcionario. Pero todo "ordenado" debiera dejarse llevar por el espíritu, según el carisma del servicio.

4. LOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS.

Se ha hecho ya clásico oponer secta a religión. Mientras las grandes religiones están representadas por las Iglesias establecidas y oficializadas, integradas y estructuradas, las sectas son grupos de tipo carismático, mucho más coherentes y vivos, que constituyen un todo compacto y separado: son los puros, los espirituales, los fervorosos. Transponiendo la división a la Iglesia católica, se ha dicho también que las congregaciones religiosas juegan el papel de sectas, como cuerpos uniformes y unidos, que exigen de sus miembros una identificación y una entrega totales. Son, así, fermento carismático dentro de la Iglesia. Lo son, desde luego, en un primer momento, cuando en torno al fundador se agrupa un cierto número de personas movidas por una conciencia impulsiva común. El problema nace cuando al correr de los años ese grupo se extiende, se organiza y se instala ¿sigue siendo carismático? ¿Puede mantenerse un carisma como tal, como fuerza creadora e inspiracional, permaneciendo en el tiempo? ¿Puede institucionalizarse el carisma? O por el mero hecho de cristalizar en determinadas estructuras establecidas y admitidas, ¿no entra ya a formar parte del orden establecido, de los factores de estabilización, de la repetición histórica? Desde el momento en que una Congregación, se hace de "derecho" y se compone con el *Ius Canonicum*, ¿le queda algún título para considerarse "carismática"? ¿Serán quizá las congregaciones religiosas el cauce normal para que los carismas se degraden, o ¿serán justamente lo contrario: el cauce para que se garantice la presencia de lo carismático en la sociedad y en la historia?

Se impone, entonces, la pregunta: ¿en qué condiciones puede permanecer y perdurar un carisma, dinámico, vivo, creador? En todo caso, un carisma no se "conserva", sino que se mantiene como fuerza vital, hic et nunc, que impulsa a individuos y grupos a una acción creadora e innovadora. El carisma es fundamentalmente variable, como praxis histórica que debe ser: comporta siempre una opción, un compromiso, por lo que se inscribe en un proceso dinámico que se desarrolla histórica y dialécticamente. ¿Esta "actualidad, necesaria al

carisma" puede ser compatible con una identidad del mismo con el carisma fundador? ¿Qué relación puede establecerse entre lo que fue "in illo tempore" y lo que ahora es? ¿Qué papel juega la tradición? ¿Qué criterios pueden establecerse para determinar la fidelidad al carisma original?

En el ejercicio de discernimiento, el punto de referencia fundamental es el momento fontal o fundacional, origen primero, al mismo tiempo que punto de mira o escatológico. Pero el discernimiento se ejerce en y sobre el momento presente o actual, en el que el carisma se expresa, conforme a las exigencias históricas, en una doble referencia: al pasado que recoge la tradición anterior; y al futuro para escudriñar en los signos de los tiempos", la forma de traducirlo en la praxis.

5. EL PAPEL DEL FUNDADOR.

Normalmente, un carisma que cristaliza en algo duradero y estable, como es el caso de las congregaciones religiosas, toma cuerpo y consistencia en torno a la personalidad de un fundador. El grupo de discípulos se hace núcleo en torno a él, considerándole como representante y canalizador del carisma, personalización del mismo.

En el fundador cabe distinguir dos "roles", correspondientes a los dos momentos, uno de movilización y otro de integración y de organización de toda fundación. En el primer momento, el fundador asume el papel de inspirador, impulsor, "leader": es el "dux". En el segundo, el de organizador, estructurador: es el "rex". Muchas veces puede darse conflicto entre estos "roles": San Francisco de Asís era "un pobre carismático", pero a la hora de organizar la pobreza tuvo que ceder. El P. Chaminade chocó como "leader" con los Auguste y Collineau porque necesitaban estructuras más seguras, chocó como administrador con el "poeta Lalanne", y chocó con Caillet, el hombre anticarismático por excelencia.

Debemos, en consecuencia, discernir entre inspiración, motivo, idea primera y las estructuras e instituciones que se consolidan en la primera fase fundacional. En la transición de un momento a otro, se produce siempre un declive o degradación. Si lo estrictamente carismático viene condicionado, en la expresión, por el aparato ideológico, conceptual y valorativo, del mundo personal del Fundador, no cabe duda de que las realizaciones primeras están mediatizadas por el aparato sociológico de la época (ni aun queriendo, hubiera podido el P. Chaminade fundar lo que hoy llamamos instituto secular), al mismo tiempo que por las limitaciones concretas de hombres y recursos disponibles. No es de extrañar, entonces, que las exigencias materiales, los imperativos de los tiempos e incluso el oportunismo hayan rebajado los "ideales carismáticos" de un fundador. Se impone, así, una doble tarea: la primera hermenéutica, para descubrir en los textos fundacionales el sentido carismático, la intención profunda que animaba al fundador; la segunda de discernimiento entre lo fundamental y lo accidental en las obras e instituciones de la fundación. Efectivamente, el "núcleo constitucional" se determina y se concreta en ese primer momento, al mismo tiempo que los reglamentos y las normas son testimonio de como el fundador mismo procedió al traducir en las estructuras su intención fundacional.

6. EL MOMENTO POSTERIOR.

Hablamos del "**hombre que no muera**"¹, del "espíritu que no se apague". Es curioso constatar que el término de referencia es, en los dos casos, negativo: morir, apagar. Suponemos, sin duda, que el momento primero es siempre el más denso y auténtico; quizá porque conocemos la ley de la entropía según la cual lo natural es la muerte y lo milagroso la vida. Mantener vivo el carisma será, entonces un milagro (subsistir durante cien años se cuenta ya como el "primer milagro" de todo fundador canonizable). Olvidamos el viejo adagio de que el que no progresa muere. El carisma no puede ser un depósito ni un tesoro; la tradición no está en los archivos sino en la vida. El carisma hay que situarlo en el tiempo: y en la coordenada del "tiempo posterior", la línea descrita por el carisma se escribirá como historia, con sus altos y sus bajos, sus crisis, sus cambios y sus vicisitudes. Todo proceso es un dinamismo creador que apunta hacia un fin a través de las múltiples adaptaciones que exige el medio ambiente. Pero los procesos históricos no son como los biológicos, crecimiento de una semilla en la que la forma está determinada por la naturaleza misma del germen. La historia implica la ruptura de la libertad, la irrupción del espíritu, por la que el arco que tiende a cerrarse en el ciclo de la muerte (eterno retorno) se endereza para convertirse en flecha que apunta hacia nuevos horizontes, vectorizado por el "carisma", el espíritu creador que está sobre el caos y renueva la faz de la tierra. Su "eidos" (esencia, configuración espiritual) no es el de la naturaleza que se repite indefinidamente, sino la del artista creador. Se comprende así que resulte difícil discernir cuándo un cuerpo social tiene vida o no, cuándo el proceso social es progresivo o regresivo.

7. DEGRADACIÓN Y CONSERVACIÓN DEL CARISMA.

El peligro fundamental que corre todo carisma es el de la degradación o degeneración: institucionalización o compromiso con el statu quo; idealización o mitificación, cristalización en aparato ideológico; palabrería posesiva o triunfalista sin fuerza práctica o de acción; "escolasticización", sistema de escuela que se transmite y enseña, reflejo defensivo de un cuerpo social.

Todos los fundadores se han preocupado, desde un primer momento, por mantener la pureza del carisma y, con tal objeto, han solido crear una serie de instituciones de control, lo que no impide que, tarde o temprano, se plantee el problema de la "relajación". A menudo los sucesores del fundador velan por el mantenimiento de la "obra", pensando más en términos institucionales que en términos carismáticos.

¹ "Es necesario un hombre que no muera nunca". Famosa expresión del fundador, que aparece en las respuestas que dio a los párrocos de Burdeos cuando estos se quejaban de las formas tan novedosas de Chaminade. Y en una de las respuestas que dio contestando a por qué un párroco no podría encargarse de dirigir su parroquia y a la vez las congregaciones de su territorio, dijo: *No estamos de acuerdo con que las parroquias dirijan las congregaciones. Se necesita un líder como el director actual, independiente y con la puerta siempre abierta... Y decimos más: es necesario un hombre que no muera nunca, es decir, una asociación de cristianos que se hayan entregado a Dios para esta obra: para esto ha nacido el "Instituto de María".* Él pensaba que las dos congregaciones religiosas (Compañía de María e Hijas de María) serían ese hombre, ese líder que permanece. Hoy día pensamos que son también los seglares comprometidos con la identidad marianista lo que deben asumir esa tarea (*Escritos y Palabras* I, 154).

El miedo a morir produce un reflejo de defensa que se traduce en la preocupación por la multiplicación numérica, la puesta en pie de un sistema cerrado de controles sociales, la multiplicación de normas y reglas: se habla mucho más de fidelidad a la regla que de fidelidad al carisma. Todo ello conduce a una fidelidad o continuidad de tipo material, sostenida, por una parte, por la mitificación de la figura y de las ideas del fundador; por otra, por un mecanismo de prácticas y de ejercicios, que producen un determinismo necesario o ineludible, tanto en los individuos como en el cuerpo social. Los mismos movimientos de reforma se entienden, en general, en términos de vuelta a una observancia, es decir, a una fidelidad repetitiva o reproductiva.

8.- FIDELIDAD DINÁMICA.

¿No cabe la posibilidad de una fidelidad más dinámica, flexible, real, auténtica y personalizadora? ¿o es pensar de un modo utópico, vaporoso, irreal? De todos modos, debe mantenerse el principio de que un carisma tendrá tanta más vigencia histórica y real cuanto mejor se guarden las exigencias de su dinamismo: Un carisma no puede permanecer histórico sino dialécticamente, superándose en la negación crítica y aceptando la muerte para resucitar en el espíritu. Es necesario mantener el dinamismo espiritual y personalizador por un lado, y realista y práctico, por otro. La ironía de Cristo puso el contrapunto a toda "vocación" presuntuosa. Pero la broma no cabe en el gesto de "dar la vida por el amigo" en la cruz. La fidelidad evangélica debe entenderse en clave del Espíritu.

El vaivén "observancia-relajación" puede y debe encontrar otro ritmo en el mundo religioso actual, menos ligado a lo institucional, más abierto al cambio, más capaz de ir al paso de la historia. No son las instituciones sino las personas las que hay que salvar. Una cultura más abierta, pluralista, favorece, por otra parte, la adhesión personal, motivada, independiente de presiones sociales, única manera de conciliar unidad y divergencia, democracia y eficacia, libertad y fidelidad.

9.- CONOCIMIENTO DEL CARISMA.

Debemos distinguir un doble conocimiento:

1. Un **conocimiento directo-experiencial**, propio del carisma recibido por tradición en el molde de determinadas categorías conceptuales y verbales, puestas a punto en el transcurso del tiempo. Constituye el acervo patrimonial de una familia espiritual. Dicho patrimonio puede recibir un tratamiento sistemático y escolástico, en forma de conceptualización filosófica y teológica, lo que permite su enseñanza o transmisión catequética. La credibilidad y la autenticidad de tal aparato serán únicamente posibles cuando correspondan a la comprensión vital y experiencial de los interesados. Requerirá, por otra parte, la reflexión crítica que le libere de su lastre ideológico.
2. Un **conocimiento reflexivo-crítico** que trata de determinar, en un discurso formal, el alcance y el valor de un movimiento carismático. Deberá responder a las exigencias de un conocimiento socio-histórico que permite el análisis crítico y hermenéutico. La hermenéutica puede abocar a la puesta en punto de un discurso teológico más o menos sistemático (episteme), justificado y legitimado por una epistemología (metalenguaje) de dicho discurso.

10. NUESTRO PROPÓSITO.

Queremos movernos dentro de la perspectiva de tal reflexión crítica, única, a nuestro parecer, capaz de dar vigencia al carisma entre, de una parte, el triunfalismo doctrinario que encierra el patrimonio en el círculo dogmático para convertirlo en talismán y panacea, dentro de un proceso reproductivo, y, de otra parte, el escepticismo especulador que, con el viento de la modernidad en popa, y al socaire de la praxis socio-histórica, se incapacita para ver la dinámica profunda de los procesos históricos, proyectando su ironía en el revestimiento verbal, ciertamente cursi, del moralismo racionalizante del s. XVIII.

Ambas posturas soslayan la tarea que se nos impone hoy como quehacer urgente de una Humanidad que, bajo el impacto científico-técnico, y en el correr de las revoluciones desencadenadas en todos los órdenes de la actividad humana, se encuentra cada vez más comprometida en la construcción de su mundo y de su destino.

Pero, ciertamente, nuestro plan quedará a medio camino. Sería pretensión llevar más allá del simple ensayo una reflexión que sólo puede dar en el clavo a través de múltiples aproximaciones, llamadas a completarse y afinarse en el roce dialéctico del diálogo y del intercambio de pareceres.

Procederemos en tres etapas:

1. La primera, respondiendo a una exigencia crítica, plantea el problema del núcleo fundacional, a decantar en la historia, textos y obras del P. Chaminade.
2. La segunda, exigencia hermeneútica, pretende hacer la lectura de lo que llamamos "rasgos característicos", tratando, en una intención estructurante, de establecer una coherencia de relaciones sistematizadas.
3. La tercera, exigencia dialéctica-práctica de todo carisma, quiere responder a la necesidad de hacer viable la presencia dinámica de nuestro espíritu en la praxis histórica y eclesial de hoy.

2ª Parte. EL CARISMA MARIANISTA

I.- EL CARISMA FUNDACIONAL

Se trata de comprender, al mismo tiempo que de explicar la idea primera, "original", primer movimiento o impulso del Espíritu, fuerza vocacional y creadora, que ha dado nacimiento a la Familia marianista.

Un tal intento supone:

1.- **Discernir entre lo que es fundamental y lo que es conjetural.** Muchas veces se toma como un bloque indiferenciado todo lo que dijo e hizo el P. Chaminade, usando indiscriminadamente acontecimientos y realizaciones intencionales o accidentales, fuentes de primera o de segunda mano, manifestaciones inspiracionales o fundacionales, etc.

2. **Interpretar o traducir el conjunto de nuestra tradición en un lenguaje coherente.** Tal coherencia supone un hilo conductor como clave de una estructuración genética de nuestro carisma.

Para ello se debiera proceder analíticamente sometiendo los textos y los hechos a una crítica histórica apropiada y rigurosa, de la que estamos muy necesitados, pues en la Compañía de María hemos abundado en presentar elaboraciones teórico-doctrinales, olvidando que el carisma es fundamentalmente una "praxis". La elaboración de la doctrina del P. Chaminade ha pecado de libresca, saturada, oficiosa, inflacionista.

En el presente estudio, se procede sintéticamente, tratando de mostrar, a partir de un núcleo central, que funciona como hilo conductor, la cohesión interna de un proceso histórico dentro de un contexto determinado.

¿Cuál es el núcleo central o hilo conductor de nuestro carisma? ¿Quién está autorizado para establecerlo? ¿Existe un método científico que pueda determinarlo?

Nosotros partimos de una opción que no juzgamos arbitraria, pero de la que tampoco pretendemos hacer una tesis. Será la hipótesis, cuya verificación pueda mostrarse (que no demostrarse) en su utilidad para comprender desde dentro la coherencia interna de nuestro espíritu original.

La hipótesis establecida supone, sin embargo, un dato que puede considerarse como suficientemente confirmado para que no pueda ponerse en duda, y, calificable, en consecuencia, como cierto. La primera intención del P. Chaminade no fue nunca la de promover un modo particular de vivir el cristianismo bajo una determinada forma de espiritualidad, ni la de crear comunidades, sino la de responder a una necesidad de evangelización y de recristianización, promoviendo grupos y asociaciones de apostolado. En consecuencia, nuestra espiritualidad no puede entenderse sino en función de nuestra misión (y no al revés), y la razón de ser, tanto de las Congregaciones como de la Compañía de María, es el apostolado y no la santidad. Tal perspectiva destaca aún más en la fundación del

Instituto de Hijas de María, en una época en que reunir mujeres consagradas sólo podía significar hacer un beaterio, encerrado en un claustro.

HIPÓTESIS

El impulso primero que determina todo el quehacer y toda la obra del P. Chaminade procede de su **conciencia de la descristianización de la sociedad** y de la consiguiente necesidad de una acción renovadora y adaptada a las urgencias de la época, y aboca en una voluntad decidida de emprender una **acción misionera y evangelizadora**, de **movilización de todos** los miembros de la Iglesia (particularmente los **laicos**), con **nuevos modos** de entender tanto la acción apostólica como las instituciones eclesiales. Si el P. Chaminade diagnosticó el mal de su mundo como "pérdida de la fe", el remedio no pudo consistir más que en volver a una auténtica vida cristiana, mediante la **formación y la educación en la fe**. A una Iglesia decadente, incapaz de hacer frente a los **tiempos nuevos**, con un cuerpo eclesial decimado, enquistada en sus estructuras jerárquicas de tipo feudal, se opone la Iglesia-Cuerpo Místico de Jesucristo, animada por **una fe personal y comprometida**. Los miembros de tal cuerpo viven animados por **el Espíritu de Jesucristo, cuya imitación constituye todo un programa de vida espiritual**. Como **símbolo y garantía** de esta auténtica renovación cristiana **aparece María**, la Virgen Madre del Cuerpo Místico.

Tal hipótesis: no puede menos de provocar un sinnúmero de interrogantes.

- ❖ ¿Cuál es la visión que el P. Chaminade se hace de su mundo y de la humanidad de su tiempo?
- ❖ ¿Cómo entiende la historia de la salvación y la relación Iglesia-mundo?
- ❖ ¿Cómo entiende la acción eclesial y pastoral, en el contexto de su mundo circundante?
- ❖ ¿Qué supone, para él, el cristianismo vivido en su plenitud, tanto en el aspecto individual como en el social y político?
- ❖ ¿Qué es, para él, el espíritu de Jesucristo? ¿Qué imagen de Cristo le domina? ¿Qué imagen de cristiano se hace? ¿Qué aspectos del Cristo histórico y teológico destacan?
- ❖ ¿Qué significa para él el espíritu de fe, la práctica de la fe? ¿Qué alcance tiene la fe práctica, la fe comprometida?
- ❖ ¿Qué lugar debemos asignar a María en nuestro carisma fundacional?

Las consideraciones que siguen pretenden tanto apuntalar la hipótesis como ofrecer perspectivas para despejar las incógnitas apuntadas. Las presentamos en el orden siguiente:

A. En torno al impulso fundacional:

1. El momento histórico y la respuesta del P. Chaminade
2. La intención fundacional.

B. En torno a la espiritualidad:

1. Conformidad con Cristo.
2. Lugar de María en nuestro carisma.

A. EN TORNO AL IMPULSO FUNDACIONAL

1. Momento histórico y respuesta del P. Chaminade.

a. Época de Crisis.

La época del P. Chaminade es época de profunda crisis social y religiosa.

Es en el fondo el comienzo de nuestra era: aparecen los presagios de lo que ha de ser la explosión de nuestros días.

El P. Chaminade hace un análisis muy simplista y tremendista de su tiempo.

Se coloca en una perspectiva defensiva: el mundo se desintegra, la fe desaparece. Es necesario restaurar, guardar, preservar. El "background" es el modelo de una vieja cristiandad, el de restaurar la Iglesia desintegrada. La Iglesia del tiempo era efectivamente reaccionaria. El P. Chaminade no podía dejar de serlo. Hay que tenerlo en cuenta al hablar de la modernidad del P. Chaminade² y al querer traducirlo a los tiempos sociales y eclesiales de hoy. Aunque tiene intuiciones "nuevas", su "modelo" eclesial es muy distinto del que nos formamos hoy, v.gr., no puede ver en la revolución francesa más que una regresión, es enormemente reticente sobre el progreso, sobre la ciencia confrontada con la fe, sobre la nueva cultura: frente a ellas no queda sino agarrarse "fundamentalmente" a la fe; es monárquico, no democrático, su estructura social no puede basarse sino en la división de clases, en los tres estados, su cultura es agrícola, no urbana.

Se podrían multiplicar los ejemplos.

b. "Personalidad histórica del P. Chaminade"

Sin embargo, el P. Chaminade no es víctima de los tiempos: comprende que debe cumplir una misión eclesial y apostólica con un **estilo nuevo**, de un modo nuevo. Y aquí sí que resulta **innovador**

- por saber enfrentarse a la **situación nueva** y tratar de adaptar a la misma su acción.
- por una voluntad "apostólica", neta, en la comprensión de una "iglesia agente", "en **estado de misión**".

² Un jesuita, el P. Paul Broutin publicó en 1938 un artículo muy interesante titulado "La modernidad de Chaminade" (ver en la Biblioteca digital marianista), que nos sigue motivando hoy para seguir estudiando las "novedades" que "horrorizaban" a Jacoupy, obispo de Agen y gran amigo del fundador y no digamos a los párrocos, que aborrecían y se escandalizaban de las asambleas públicas y abiertas a la ciudad todas las tardes de los domingos en La Magdalena ¡Chaminade quitaba el Santísimo de la iglesia y ponía un estrado ante el altar para los debates entre los congregantes sobre múltiples asuntos que les interesaban como creyentes y gente en misión en medio del mundo. ¡Esto no era normal en un sacerdote como él...! Pero ya en Mussidan, él con sus hermanos se formaron y educaron como auténticos "ilustrados" en diálogo con la ciencia moderna que nacía en ese momento y teniendo en sus bibliotecas la *Enciclopedia* (Cf. el sorprendente descubrimiento de las "Cartas de Mussidan". Sabiendo todo esto, leyendo estas cosas de él y de estudiosos, no podemos sin más llamar a Chaminade "reaccionario"... Pero Artadi sí afirma su liderazgo novedoso a continuación....

- por comprender que en tal situación, la acción no pertenece al sector clericalizado de la iglesia, sino a **todo el cuerpo eclesial**, y fundamentalmente a los **laicos**, al menos mientras no haya suficientes clérigos.
- por su contribución decidida a la **renovación eclesial y religiosa**.
- por entender que los nuevos tiempos exigen no una pertenencia cultural a la iglesia, sino la posición de una **fe personal y comprometida**.
- por su actitud deliberadamente **abierta y libre frente a las posibilidades institucionales** que le ofrece la iglesia en su tiempo. De hecho no se ata a ninguna institución o sistema, esperando dar con las fórmulas adecuadas a sus fines y a los **signos de los tiempos**.
- por su **apertura** a todo lo que puede ser **indicación de la Providencia de Dios** (universalismo) o signo de los tiempos (atención a los acontecimientos).

2. Intención fundacional

a. Preservar y restaurar la fe.

La intención fundamental del P. Chaminade es la de preservar y restaurar la fe en una sociedad que considera en grave peligro de incurrir en una apostasía general. La fe representa el acto fundamental, central de un cristiano, al incorporarle a la Iglesia profesando su adhesión a Cristo.

b. Evangelización y acción misionera

La acción pastoral se concentra así fundamentalmente en la evangelización y en el anuncio de la palabra, del mensaje cristiano. Es una pastoral de evangelización, misionera en último análisis.

Una acción apostólica misionera implica:

1. Introducirse en un medio nuevo.

Es necesario introducirse en los medios no cristianos o que han perdido la fe, entrar en contacto con un mundo nuevo, no eclesial. Esto supone una mayor movilidad, una libertad de acción y de movimientos, una pastoral abierta y adaptada a las circunstancias y situaciones concretas. Lo que implica la ruptura de ciertos cuadros tradicionales, v.gr. la parroquia en un sentido geográfico estabilizador agrario. Comporta una salida al mundo. El P. Chaminade, sin embargo, no pudo llegar a ver el alcance de lo que hoy llamamos "secularización" que lleva al reconocimiento de un "mundo" independiente, secularizado, y a cuyo encuentro debe ir el cristiano para establecer el diálogo. El P. Chaminade piensa más en términos de conquista, de ir al mundo para traer el mundo a la Iglesia. Pero comprende que la acción frente al mundo que nace no puede ser igual a la acción de una Iglesia territorialmente establecida como centro de la vida de un pueblo o de una sociedad.

2. Movilización de las fuerzas de la iglesia (laicos)

Tal introducción en medios no eclesiales no puede hacerse sino poniendo en movimiento todas las fuerzas de la iglesia, y particularmente los laicos. La primera actuación del P.

Chaminade se hace con los laicos y a través de los laicos. La vida religiosa surge de una exigencia de la vida y del apostolado cristiano del laico: es la manera de garantizar y de potenciar al máximo dicha acción. La vida religiosa no puede, entonces, entenderse sino naciendo de la base, en línea de continuidad con la vida y la acción del laico. Lo que supone una auténtica vuelta a los orígenes.

En la Iglesia no existen compartimentos estancos: la acción misionera y apostólica del marianista no puede entenderse nunca sin esta referencia a la misión del laico. Es posible que el P. Chaminade entendiera la misión del laico de un modo un tanto clericalizado y que considerara la misión de los "estados eclesiásticos" como función de mantener la vida y la acción de los grupos laicos en una línea más bien paternalista. Pero no es menos cierto que el hecho de que la Compañía de María surgiera de un grupo de apóstoles laicos y no tuviera otra razón de ser que la de promover una acción laical, hiciera vislumbrar al P. Chaminade una perspectiva totalmente nueva de considerar el "Estado" y la Vida religiosa.

Es de suma importancia subrayar este aspecto del carisma fundacional, máxime cuando las vicisitudes de la historia posterior han conducido a romper de hecho con ese "origen laico", debiéndonos contentar hoy con hacer hipótesis sobre las consecuencias que de ello hayan podido seguirse. Una de las consecuencias ya dichas pudiera formularse en forma aplicable a nuestros tiempos: cada vez aparece más claro, y lo ha subrayado el Vaticano II, que a los laicos corresponde, de modo peculiar, la tarea secular de construir el mundo y de hacerse presentes en las estructuras temporales. Por otra parte, hoy en día no puede entenderse la relación "laico-clero" en la línea paternalista de entonces. ¿Pudiera pensarse que la misión del religioso marianista, que debe concebirse a partir de la misión laica de la congregación, se inscriba en la línea de un trabajo o de una profesión secular, colaborando a construir un mundo más justo y más humano? ¿Cabe actualmente, otro medio de suscitar vocaciones apostólicas y animar los grupos de apóstoles laicos?

c. Objetivo: Un cristiano "formado". Una fe adulta.

Toda la acción apostólica mira a un fin: despertar la conciencia cristiana, provocar la "conversión personal a la fe"; no un cristianismo meramente cultural, sino un cristianismo personal basado en una convicción, en una decisión firme; es decir, un cristianismo cultivado, integrado por personas bien formadas, movidas por una fe activa y apostólica.

Tal cristianismo "ilustrado" necesita un fundamento sólido, espiritual, doctrinal. Dicho fundamento es la fe: la fe nos introduce efectivamente en el acontecimiento primero y fundamental que es el de la Encarnación: Dios-con-nosotros. En dicho acontecimiento primordial encontramos la persona de Cristo y la persona de María. Pero todo ello nos conduce ya a las líneas que marcan la espiritualidad marianista.

B. EN TORNO A LA ESPIRITUALIDAD.

1. Conformidad con Cristo.

a. Contexto.

La espiritualidad en que se mueve el P. Chaminade es la de la Escuela francesa, versión de la "devotio moderna" en los oratorianos y jesuitas principalmente. El P. Chaminade, que no escribe sino ocasionalmente y con una intención práctica, recibirá tal tradición de autores de segunda mano, en la forma más ascética y moralizante que ha impuesto la corriente antimística (a constatar, sin embargo, el impacto que le produce la lectura directa de Mr. Olier hacia 1829). Llama, sin embargo, la atención el sólido equilibrio entre el rigor jansenista y el misticismo abstracto del que hace prueba el P. Chaminade, en su tono sobrio y denso, sin concesiones a la galería.

La Escuela francesa está dominada por "un proceso de interiorización" del cristianismo: tiende a crear un estado de conciencia individual que le identifique con la conciencia misma de Cristo. Corresponde al movimiento cultural del racionalismo ilustrado, cuyo centro es el sujeto individual identificado con la razón de las *ideas claras y distintas* que encuadran al hombre en un mundo finito y medido, dominado por un voluntarismo de sabor estoico (a pesar de todas las protestas de antirracionalismo y de sobrenaturalismo). La Escuela francesa hablará constantemente del *interior de Cristo*, del *interior de María*, a los que considera como el "universal interior" al que cada conciencia debe identificarse y ajustarse, entrando así en el mundo nuevo de la religión interior que es el cristianismo. Elabora así un talante cristiano hecho de medida, equilibrio, dominio de sí, razón esclarecida; en tal "ethos" cristiano, el impulso romántico y la conmoción de la revolución no producirán más eco que el de un sentimentalismo fácil.

Tal espiritualidad peca de individualismo y de subjetivismo, amurallada en el racionalismo burgués, moralizante y prácticón.

Un catolicismo "bien pensant", para andar por casa, encerrado en sí mismo, en plan defensivo ante un mundo que se seculariza y larga amarras, cada vez más extraño a la cultura contemporánea. El P. Chaminade se mueve en ese medio, aun cuando su calidad de hombre de acción y de hombre del tiempo excluya todo riesgo de dualismo puritano.

b. Espíritu interior- espíritu de Cristo.

Para el P. Chaminade el espíritu interior se identifica con el espíritu de fe o el espíritu de Cristo. El interior debe ser formado, conformado a ese mundo cristiano de vivencias subjetivas ejemplificadas en Cristo.

La perfección consistirá así en esta conformación o proceso de personalización que se realiza teniendo como modelo a Cristo. En Cristo se tipifican los estados o formas de ser que nos descubren, por así decir, sus constantes modélicos o ejemplares. Dichos "estados" encuentran su fundamento en acontecimientos históricos (v. gr. la Encarnación), que determinan ciertas formas de ser permanentes que vienen a ser como las grandes categorías

cristianas (Hijo del Hombre, Hijo de María) y que comportan una actitud o estado de ánimo determinado en el interior de Cristo (humildad, amor de Cristo a su Madre). Este último aspecto es, desde el punto de vista imitación o conformidad con Cristo, el más importante, pues son tales estados de ánimo los que el cristiano tiene que reproducir³. En el P. Chaminade el término "conformidad" es más frecuente que los de imitación, incorporación o participación. Bérulle habla también de "adherencia" y Olier de imitación de Cristo en nosotros. Después del Concilio, decimos más "seguimiento".

c. Cristo interior, Cristo Hijo de María.

La imagen que de Cristo se hace la Escuela francesa, y consecuentemente el P. Chaminade, (paralelamente podemos decir lo mismo de la figura de María) es la del Cristo del Cuerpo Místico, en la línea señalada por la teología de San Pablo. Es el Cristo que se hace presente en el interior de la Iglesia y en el interior de los corazones, dando vida al espíritu cristiano en los individuos que componen el Cuerpo Místico. Es la presencia de Cristo en el "corazón"⁴.

No es el Cristo místico presente en el sacramento (vivencia de las primeras comunidades), ni el Pantocrator del resucitado que viene en el poder del Espíritu (como se le representó en cierto momento del Imperio) ni el de la Humanidad de Cristo que inspiró la devoción medieval y que es, en parte, como San Ignacio entiende la "imitatio Christi".

Es el Cristo interior que en sus "estados" representa una forma universal cristiana. El P. Chaminade ha sabido entroncar la devoción mariana en dicho contexto cristiano, al considerar como un estado de Cristo, como una categoría fundamental y universal del mismo, su estado de "Hijo de María". Así María entra dentro de ese "universal cristiano": "ni Cristo puede entenderse sin María ni María sin Cristo; Jesucristo es Hijo, María es Madre. Toda la actuación de María se reduce a formar a Cristo, al Cristo histórico y al Cristo místico. Toda la actitud de Cristo, del Cristo histórico y del místico, es la del Hijo" (J. Artadi: "Naturaleza de la Piedad Filial", *Memoria del Congreso Mariano Nacional de Zaragoza* 1954. Estudios Marianos, 1956 pg. 897). Hacia los años 30, el pensamiento del P. Chaminade adquiere una tal densidad y seguridad que bien podemos hablar de originalidad, particularmente en dos puntos: 1ª. La por así llamarla, "substantividad" que atribuye al "estado de Hijo de María" en Cristo, hasta el punto de que Cristo entra como tal en la historia de la salvación; 2ª. El paso del discurso del "siervo" al discurso del "hijo", jugando limpiamente sobre las metáforas que ofrece la relación familiar al describir las actitudes y el comportamiento del cristiano,

³ [Las "dos conformidades" según Olier, comentadas en su obra *Introducción a la vida y a las virtudes cristianas*, y que Chaminade acoge como suyas y las presenta en sus textos como propias. "Yo adopto la doctrina de Olier" llega a decir en sus cartas].

⁴ Artadi dice "alma" pero preferimos emplear la palabra "corazón" que es completamente bíblica, presente en el Antiguo Testamento (en los profetas y en los salmos: "danos Señor un corazón nuevo, derrama en nosotros un espíritu nuevo"), en San Pablo (cuando distingue a la persona no a la manera griega de *cuero* y *alma*, sino en la tripartita bíblica: *soma*, *psique* y *pneuma* (1 Tes 5,23). *Pneuma* se suele traducir por "espíritu interior", "corazón", lo más profundo del interior, el más profundo centro de San Juan de la cruz, la última morada de Santa Teresa.

2. LUGAR DE MARIA EN NUESTRO CARISMA.

Caben tres posibilidades:

1.- La **piedad filial** es el carisma fundacional del P. Chaminade, primera intuición o motivación fundamental de su fundación. En tal sentido la razón de ser de la Compañía de María sería la de predicar a María, propagar su culto.

2.- La **devoción a María** es el rasgo principal de la espiritualidad marianista, fundamento y fin de la misma.

3. **Nuestro compromiso cristiano y religioso**, reviste, por expresa voluntad del Fundador, la forma de **consagración a María**.

A nuestro modo de entender, la tercera manera es la forma correcta de enfocar la cuestión. Desde el punto de vista "carisma fundacional", hay que reconocer que, para el P. Chaminade, el compromiso cristiano reviste la forma de "Consagración a María". Con ella se emparentan la noción de **alianza** como fundamento teológico, y la de la **estabilidad** como expresión y potencialización de dicha consagración. Un compromiso sellado y refrendado de ese modo garantiza:

1.- La fidelidad y la perseverancia, es decir, la totalidad del don.

2.- La creación y la cohesión de un cuerpo: la Familia marianista, es decir, el sentido comunitario y social de dicho compromiso.

a. La figura de María como signo del compromiso.

De ese modo, la figura de María es el símbolo o el signo, la garantía, la bandera, de todo el movimiento que el P. Chaminade quiere desencadenar en la Iglesia. Ahora bien, un auténtico signo debe convenir con lo significado, es decir, debe significar y provocar lo que se pretende.

El fundamento del simbolismo "carismático" (aparte las motivaciones que pudieron, de hecho, influir en el espíritu del P. Chaminade, como su devoción personal, el carácter mariano de las Congregaciones, el culto marial de la época, etc.) lo encontramos sea en:

- la función salvífica, eclesial, de María, como Nueva Eva, como Madre de los vivientes.
- la constelación que forman Cristo y María.
- la acción presente de María en la Iglesia y en el mundo contemporáneo.

El P. Chaminade trató de asignar a la "devoción a María" un lugar fontal y coherente en la presentación sistemática del espíritu de la S.M., de modo que la figura de María sirviera de engarce entre la vida y la acción del religioso (basta, para convencerse de ello, analizar sus siete bosquejos sobre la dirección de la Compañía⁵. Para ello parte siempre de la constelación "Madre-Hijo", en el marco de la "interiorización" como apuntábamos más arriba. Del misterio

⁵ [¿Cuaderno D? No sabemos muy bien a qué texto fundacional se refiere. Artadi disponía de los *Escritos de dirección*, para poder dar la referencia exacta, con nombre del texto y número de ED].

fundamental de la Encarnación, deriva, en la dimensión psicológica e interpersonal, la identificación o intimidad entre Cristo y María (interior de Cristo = **interior de María**). **Cuando el cristiano interioriza o asimila en su interior la "forma" de Cristo, lo realiza a través de María** (de la "forma" mariana), fiel imagen de Cristo, llamada, siempre **bajo la acción del Espíritu, a formar a Cristo en los hombres**⁶. Así todo proceso de evangelización y de cristianización se realiza en función de Cristo, Hijo de María.

b. Piedad filial.

Pasar de tales presupuestos a entender la actitud filial del cristiano como imitación o prolongación de la actitud de Cristo hacia su Madre entra dentro de la lógica de la Escuela francesa en su tendencia a analizar y cultivar los sentimientos interiores. El P. Chaminade no abundó, sin embargo, en tal dirección que corre peligro de caer en el "psicologismo": muchas veces, el origen de la lectura psicológica del interior de Cristo está en nosotros mismos; es decir, trasladamos a Cristo nuestros sentimientos filiales, para sublimarlos y tipificarlos; el riesgo consistirá en no trascender nuestra actitud privativa, subjetiva y sentimental del "pequeño burgués" [¿?]. Por ello, lo que, dentro de una dinámica directa, es manifestación de un cristianismo sentido y vivido, puede, al convertirse en primera intención y hacerse dominante, derivar hacia formas rebuscadas y artificiales, y abocar a una espiritualidad estática que compromete la acción. Todo discurso "piedad filial" debe hacerse teológicamente, buscando el fundamento ontológico y guardando la perspectiva de la historia de la salvación.

⁶ Artadi merodea y se acerca mucho, pero no destaca finalmente una expresión verdaderamente central en el pensamiento mariano de Chaminade que es "**el espíritu de María**", a la que dedicó una meditación clave en el Retiro de 1821, llamado desde entonces el Retiro del espíritu de María: *El espíritu de los hijos de María es un espíritu interior. En esa comunidad, el religioso hace de su alma un templo para el Señor. En él levanta un altar, sobre el que le hace el sacrificio de su voluntad. Nunca pierde de vista la presencia de Dios, y con él conversa dulce y familiarmente, pues Dios ha establecido en él su morada. También hace de su corazón un santuario a María, la capilla de la que se elevan las fervientes oraciones que le dirige... El espíritu del Instituto es el espíritu de María, esto lo explica todo. Si sois hijos de María, imitad a María. Lo esencial es, pues, formar en nosotros el espíritu interior. Pero, ¿por qué medios? Por tres. El primero será formarnos según los rasgos de Jesucristo. El segundo, formarnos en las virtudes, por el ejemplo de la augusta María. El tercero, formarnos con las reglas del Instituto de María, es decir, en los consejos evangélicos.* El "espíritu de María" es sinónimo de espíritu interior, espíritu de fe y oración, espíritu de acogida de Dios, de encarnación del Verbo. El libro primero de la Regla de vida SM de 1983 termina con esta expresión: "El espíritu de la Compañía es el espíritu de María". Y el artículo I,9 de la Regla de las Hijas de María Inmaculada dice: "El espíritu del Instituto es el espíritu interior, el espíritu de María".

II.- ANÁLISIS DE LOS “RASGOS CARACTERÍSTICOS”

Vicisitudes históricas

Los PP. Caillet y Chevaux enterraron, en todos los sentidos, al P. Chaminade. El lazo que unía a la Compañía de María con las Congregaciones terminó por romperse y el "hombre que no muera" subsistió como "una congregación enseñante de hermanitos". Los truisms [una verdad obvia, una perogrullada] y los lugares comunes abundan en torno a la devoción de María. Son Lalanne, Carlos Rothéa y Léon Meyer los que guardan vivo el rescoldo.

El P. Simler resucitó al P. Chaminade y devolvió su identidad a la Compañía⁷, en un momento de expansión e internacionalización. Desempolva los archivos y elabora un sistema de "virtudes características" que dan personalidad y carta de identidad al marianista. Esta "renovación carismática" resulta hecha y ofrecida desde arriba y se traduce en una mística o espiritualidad de la enseñanza-educación que encuentra en las imágenes de la maternidad y de la piedad la motivación para crear un auténtico espíritu de familia. Los religiosos marianistas guardarán siempre un cierto aire laico, poco clerical, que les permite acordar el paso con cierto liberalismo burgués y democrático. Basta recordar el "Sillon" y los pinitos modernistas de los seminaristas de París, que evocan las encartadas del Lalanne de los mejores tiempos. Con la aparición de la Acción Católica, los marianistas se acuerdan de las Congregaciones y, coincidiendo con una expansión vocacional importante, renace la Congregación colegial de donde se producirá el desbordamiento del colegio en el más-allá del mismo: congregaciones de universitarios y de adultos, obras extra- y para-colegiales, engarce con el movimiento laico de la Iglesia, etc.

El carisma espiritual se presenta en forma de "**virtudes características**", **estructuradas en torno a la piedad filial** y donde el celo apostólico pretende traducir la intención misionera del carisma (curioso, porque cuando hablamos del "oficio de celo" rara vez pensamos que pueda tratarse también de "celo apostólico"). Tal espiritualidad actúa como ideología de nuestras obras y empresas, conservando un cierto vocabulario arcaico que resulta difícil conjugar con los nuevos "verbos" que articulan la vida eclesial: compromiso, testimonio, profetismo, contestación, comunidad, humanismo, responsabilidad social y política, liberación, derechos del hombre, pobreza, crítica, concientización, proletariado, historia, revolución, ecumenismo, etc. Los marianistas pensábamos encontrar en nuestra tradición respuesta para todo; la enorme crisis sufrida en torno al Vaticano II (crisis de vocaciones, pero sobre todo crisis de identidad) nos despertó de nuestro sueño dogmático, obligándonos a repensar nuestras categorías para hacerlas coincidir con las coordenadas de los tiempos nuevos: unas veces, de modo liberal y progresista, tratando nuestra tradición con cierto desapego, para enganchar el tren de la Iglesia que trata de recuperar terreno en su retraso respecto de un mundo disparado en el tiempo (el Capítulo general de 1971 habla de objetivos que no pueden ser otros que los de la Iglesia, interrogándose sobre la misión "particular", y busca en la tradición tan solo líneas de fuerza que puedan adaptarse a las circunstancias); otras, buscando fijar

⁷ [Y a las Hijas de María Inmaculada. La Congregación de la Inmaculada había ya desaparecido. Seguimos recordando que el carisma no le pertenecía a una sola rama. El Decreto papal de Alabanza y la carta a los predicadores de retiros se dirigen a ambas congregaciones religiosas, que el P.Chaminade llamaba uniéndolas, "Instituto de María"]

una identidad arraigada en una herencia que nos distinga por nuestro aire de familia (el Capítulo general de 1976 habla de "herencia" que acentúa con fuerza la misión de María y el papel de la fe, refiriéndose sin rebozo a una espiritualidad marianista y a sus especialistas).

Variaciones sobre un tema: las Virtudes características.

A partir del P. Simler, los marianistas hemos tratado de encontrar nuestro retrato de familia en nuestros rasgos característicos. Basta analizar las diferentes listas de las virtudes propias para ver que poseemos un cajón de sastre donde han tenido cabida desde la fe hasta la cortesía y la modestia. El peligro puede, efectivamente, proceder de la acumulación indiscriminada de trazos, que al querer hacer la pintura más exacta, terminan por crear el retrato-robot del "levita"⁸; a fuerza de mirarnos en nuestro recuerdo de familia, olvidamos que nuestro carisma es, ante todo, una misión.

El P. Ferree ha hecho el esfuerzo más formal⁹ por encontrar ciertas vetas que actúan como constantes (universalidad, intensidad, multiplicidad, unión con la Iglesia, humildad), pero su síntesis tiene aires de "cuadrado perfecto" con riesgo de convertir el cajón de sastre en figura geoméricamente perfecta.

Actualmente, a tono con Vaticano II, se busca una presentación más coherente de nuestro carisma, evitando los "provincianismos" y tratando de situarse en una perspectiva eclesial al insistir en nuestra capacidad hereditaria de adaptación a los tiempos (lo que hace pensar a la cuadratura del círculo: con el testamento, suprimir la propiedad). La "misión apostólica de María" sirve, en general, de clave para cerrar el arco entre espiritualidad y acción; y, aparece, como nueva "vedette", la comunidad, auténtico perejil de todas las salsas. Bo. Bihl considera la "comunidad dedicada a vivir una experiencia monástica profundamente contemplativa bajo los auspicios marianistas" la mejor traducción de nuestro carisma en la Iglesia de hoy. ("El carisma del P. Chaminade Ayer y hoy" en "Marianist Symposium" 75. Estudios y Actas n. 20).

No estaría de más emprender una especie de deducción de nuestras "características" a partir de un análisis histórico-crítico y establecer así un orden de valor a partir de los siguientes extremos:

- 1.- La validez histórica. ¿Hasta qué punto responden a la mentalidad del P. Chaminade y cómo se han manifestado en su acción y en su pensamiento?
- 2.- El alcance carismático. La posibilidad de integrarse en el carisma, y si de hecho y en qué medida lo integra, coordinándose con otros elementos.

⁸ El término "levita" es un antiguo nombre popular por el que nos conocían a los religiosos marianistas. No llevábamos hábito, por deseo de Chaminade, y nos vestíamos como los seglares de cada época. Y hubo tiempo en que los religiosos laicos llevábamos la "levita" (traje de chaqueta larga típica del siglo XIX) y luego el traje negro de chaqueta actual y corbata, del siglo XX (los sacerdotes con sotana). Por tanto Artadi habla del "retrato robot del marianista de siempre".

⁹ **William Ferree** (1905-1985), religioso y sacerdote marianista estadounidense, uno de los grandes investigadores y sistematizadores de la espiritualidad marianista, ordenó su camino en dos "síntesis" (1925-1963 y 1963-1985), que se pueden leer en el Manual de estudios marianistas del NACMS.

3. El tratamiento (elaboración y presentación) que ha recibido dentro de la tradición de la Compañía de María¹⁰ y en qué medida dicho tratamiento puede considerarse "fiel" al carisma fundacional.
- 4.- El alcance teológico: su validez en relación a la fe y a la vida cristiana.
- 5.- El alcance "pastoral": de qué manera puede engarzar el elemento en cuestión con las líneas directrices que marcan la orientación de la vida y de la teología de la Iglesia contemporánea en la que vivimos.

Nuestro análisis versa sobre el contenido de los elementos que nos parecen estar avalados por la tradición; los estructuramos en torno a dos polos o centros fundamentales: la misión o función apostólica de la S.M. dentro de la Iglesia, y la fuerza espiritual o mística que la motiva, al mismo tiempo que le da el impulso motor (en otras palabras, la vivencia fundamentalmente cristiana que la sustenta). Nótese que estos dos puntos centrales están enunciados en forma paralela a nuestro análisis de la "idea fundacional" del P. Chaminade sea en el contexto histórico, sea en el marco de una espiritualidad.

En torno a la misión o función apostólica de la S.M., como elementos que la caracterizan y que nos pueden llevar a un recto entendimiento de la misma, conforme a la mentalidad del P. Chaminade, anotamos: el celo apostólico, el "apostolado universal", "la multiplicación de los cristianos", la composición mixta, la forma de gobierno, el principio de separación del mundo, y el mismo espíritu de familia.

La "espiritualidad marianista" puede determinarse, por otra parte, desde dos centros capitales: uno más genérico, que podríamos denominar "espíritu de fe" y en torno al cual deben agruparse el espíritu de Jesucristo por un lado, el espíritu de oración, por otro. Otro más característico y específico, en torno a la consagración a María, donde podríamos entroncar también (con una faceta más intimista) el espíritu de familia o de comunidad.

A. EN TORNO A LA MISION O FUNCION APOSTOLICA.

- 1.- Función de los laicos en la Iglesia.
2. "Universalidad del apostolado".
- 3.- "Multiplicación de los cristianos".
4. Composición mixta.
- 5.- Separación del mundo.

B. EN TORNO A LA ESPIRITUALIDAD.

- 1.- Espíritu de fe.
2. Piedad filial y consagración a María.
- 3.- Espíritu de familia o de comunidad.

¹⁰ Como Artadi lo relaciona todo a la Compañía de María, es incompleta esta visión tal como la percibimos y vivimos hoy (2026), pues actualmente entendemos la tradición marianista integrada y no separada. Es la tradición que han vivido las distintas ramas juntas en esto, empezando con que las Hijas de María Inmaculada han pertenecido a este camino de tradición igual que la Compañía de María. Los seculares se han ido reincorporando poco a poco, desde la creación de CEMI, y las Fraternidades marianistas. Hoy el Consejo mundial de la Familia marianista aglutina la nueva visión y comunión, y se siente receptor y transmisor en comunión, de la "tradición marianista".

A. EN TORNO A LA MISIÓN O FUNCIÓN APOSTÓLICA.

Al hablar de la "idea fundacional" del P. Chaminade vimos cómo la manera de enfrentarse con los nuevos tiempos fue, en él, personal y carismática, por lo que no es de extrañar que toda su idea fundacional estuviera determinada por la voluntad de evangelización, de formación en la fe, esbozándose así una línea de acción apostólica que denominábamos "misionera". Un análisis del apostolado marianista debiera partir siempre de estos hechos: se trata, ante todo, de comprender el papel o la función que nos toca realizar y llevar a cabo en la Iglesia, según lo entendía el P. Chaminade, conforme a las necesidades de la época. Un tal planteamiento aboca evidentemente a una elección, y, como consecuencia, a una praxis y a un compromiso, único modo de ser históricamente "fieles". Por todo ello, la consideración más abstracta y general del "espíritu apostólico" o del "celo por la salvación de las almas" conduce fácilmente a un "nominalismo práctico".

Ya se ha aludido anteriormente a la importancia que para el estudio de este carisma apostólico tiene la consideración, no tanto de los escritos del fundador, sino sobre todo de sus obras y actuaciones. En tal sentido, los estudios del P. Verrier señalan un camino que debe encontrar continuadores.

La obra de las congregaciones, la manera como el P. Chaminade entendió la relación Congregación-S.M., la finalidad que se propuso al fundar la S.M., el quinto voto de enseñanza y educación en la fe, la política o programa seguido en la adopción de las obras de la S.M., sus relaciones con otras congregaciones religiosas o con otras obras diocesanas, sus juicios sobre la época y sobre la consiguiente acción eclesial, etc., son puntos que requieren estudios serios y objetivos que no dejarían de arrojar luz para el entendimiento más auténtico de la línea carismática en el P. Chaminade: ¿cómo concebía el P. Chaminade la acción eclesial y apostólica en unos tiempos que eran tan distintos de aquéllos en que la Iglesia tradicional había formado su fisonomía? ¿Qué pensaban y exigían su mundo y su Iglesia, del apóstol, sacerdote, religioso o laico?

Nuestro "patrimonio" se ha condensado en el llamado "espíritu apostólico", que se intenta relacionar a menudo con el espíritu de piedad filial, tratando de establecer un lazo de unión entre ambos aspectos.

Se tiende, entonces, a subrayar, incluso como primordial, un aspecto que no puede ser sino secundario e instrumental: propagar el culto y la devoción a María. Ha quedado también como un título de gloria el tópico del "P. Chaminade precursor de la Acción Católica", cuyo solo enunciado hace referencia al "pasado" y traiciona una añoranza romántica: lo que fue, lo que pudo ser y lo que no hemos sido. Sin embargo, una conciencia general, aunque difusa, sobre el papel y la importancia del laico en la Iglesia persiste en la S.M.: decimos conciencia, por razón de que las obras propiamente laicas del P. Chaminade apenas han tenido continuidad, y, en consecuencia, la función del laico en la Iglesia no se realiza como elemento vital y concreto en instituciones o movimientos de laicos que reclamen la filiación del fundador de la S.M.

Actualmente (y el P. Ferre ha tenido en el caso intuiciones justas, aunque mediatizadas en ocasiones por su pragmatismo) hacemos cada vez más referencia a dos principios "universalidad del "apostolado" y "multiplicación de cristianos"- cuya forma estereotipada de

"slogans" constituye su fuerza y su debilidad: son a la vez, para nosotros, expresión de la finalidad y del estilo del apostolado según el P. Chaminade, confesión de nuestra mala conciencia, puesto que no podemos esquivar el sentimiento de que nuestras instituciones marianistas no responden a ninguno de los dos principios, puerta abierta a nuestros idealismos sobre el futuro, en cuanto al carácter de los mismos permite la exégesis y la aplicación que más convenga. También solemos señalar como institución original que traduce una urgencia apostólica sentida por el P. Chaminade la "composición mixta" de la S.M. e incluso su organización en los "tres oficios": pero su presentación suele ser más estática (como un logro que hay que conservar) que dinámica (posibilidades que ofrece con vistas a un fin). Finalmente, no es raro que desestimemos o pasemos de largo (incluso sintiéndonos incómodos) un factor que tiene un relieve particular dentro del sistema del P. Chaminade y que no puede dejar de ser esclarecedor del punto que nos ocupa: nos referimos a la preservación (¿separación?) del mundo que él no dudó en asignar como tercer fin de la S.M.

1.- Función de los laicos en la Iglesia.

Es ya tradicional considerar al P. Chaminade como precursor de la Acción Católica. Desencadenó, en efecto, un movimiento laico de importancia, dentro del marco tradicional de las congregaciones marianas, pero con un espíritu y unas estructuras nuevas. El laico es un miembro activo de la Iglesia, un apóstol. No debe pensar sólo en recibir y "preservarse", sino que debe actuar y traer o atraer a otras personas a la Iglesia. Esta presencia y esta acción del cristiano en el apostolado de la Iglesia las percibió el P. Chaminade como una necesidad imperiosa del momento que le tocó vivir: probablemente ha sido el Movimiento laical que él fundó (Congregación de la Imaculada) lo que le ha valido más justo renombre.

Actualmente todo será poco para que llevemos tales principios hasta las últimas consecuencias, y, ante todo, a incorporar la nueva visión de la Iglesia como pueblo de Dios Y de sus funciones conforme a la eclesiología de Vaticano II. Es normal que el P. Chaminade no fuera tan lejos en esta afirmación del papel y de la función eclesial del laicado como nosotros podemos y debemos ir:

- Antes como ahora, es fácil subrayar el carácter instrumental que se atribuye al laico (traer a otros a la iglesia, al dominio del "cura") incluso su carácter provisional (se echa mano de él, en el fondo, porque no hay suficientes sacerdotes). La tradicional definición de la acción católica, acentuando la participación en la función de la jerarquía, no está exenta de clericalismo.
- Es difícil desembarazarse de la imagen clerical de la Iglesia, concediendo al laico la autonomía que se merece. Siempre concebimos que necesita el sostén o la asistencia clerical. Incluso "el hombre que no muera" implica el supuesto de que el compromiso laico (seglar) no podrá nunca ser ese "hombre que no muera"¹¹. Se supone que la

¹¹ Ya hemos dicho el sentido que tiene la expresión y cómo hasta ahora ha estado, siguiendo el proyecto del P. Chaminade, en la responsabilidad del "Instituto de María" (SM y FM). Pero esta no es una responsabilidad "clerical" de ninguna manera; en todo caso una responsabilidad de la Vida consagrada, que tiene religiosos hombres y mujeres, laicos y sacerdotes. De momento estamos en "Misión compartida" y esa es la fase actual del "hombre que no muera": laicos seglares y religiosos/as en misión conjunta. La gran pregunta es ¿en un futuro podrán solo los seglares constituirse en el "hombre que no muera"? En algunos lugares (obras marianistas llevadas exclusivamente por seglares) eso ya está sucediendo, aunque con apoyo de religiosos. El gran reto es empoderar a los laicos.

Congregación no podrá valerse por sí misma, sino entrando en el plano de la oficialización o profesionalización eclesial. No es de extrañar que el "Estado" no fuera así más que un paso hacia una situación más estable y clericalizada, es decir, el estado religioso. Es verdad que el P. Chaminade llegó a hacer del "laico" un elemento esencial y primordial de la S.M. y, consiguientemente, de la vida religiosa, dato muy importante a la hora de juzgar su pensamiento sobre el punto que nos ocupa; pero la distancia a salvar entre el "laico (seglar)" y el "religioso" es la que media entre el "minus habens" y el perfecto.

- Por fin, probablemente será difícil encontrar en el P. Chaminade, pistas en el sentido de lo que hoy está siendo capital a la hora de definir el papel y el apostolado del laico: la construcción del orden político y el consiguiente compromiso temporal que comporta, como exigencia para todo cristiano que quiere ser fiel a su fe.

2.- Principio de "universalidad del apostolado".

Tres aspectos patentes y hasta temáticos en la acción del P. Chaminade son los siguientes:

1. Su preocupación por la adaptación a los tiempos nuevos.
2. Su voluntad clara de dejar abiertas las posibilidades que se ofrecen a la S.M., sin excluir, por principio, ningún género de obra o de acción (como puede verse al definir el segundo fin de la Compañía).
3. El criterio de "eficacia apostólica" que aplica cuando se trata de escoger las diferentes obras de la S.M. (hacer apostolado en el más estricto sentido de la palabra y hacerlo en los puntos más neurálgicos).

La recta comprensión de la "universalidad de las obras" puede surgir sólo de la interpretación conjunta de los datos apunta dos en su mutua interdependencia.

Entender la universalidad apostólica como una universalidad de fines sería no añadir nada nuevo a lo que es fundamentalmente "católico": toda acción eclesial debe ser necesariamente universal por el espíritu y la intención que la animan así como por el alcance de sus objetivos. La universalidad, si tiene un sentido particular, debe referirse a la universalidad de los medios, y sólo puede entenderse convenientemente en una formulación negativa, es decir, en el sentido de no excluir ninguno. Sería abusivo pretender interpretarlo en el sentido de que se abarcan todos los medios posibles: constituiría el principio mismo de la ineficacia, tanto personal como institucional (no podría, por ejemplo, ampararse en tal principio quien pretendiera que en la S.M. cabe toda posibilidad positiva de acción apostólica o de ejercicio profesional, de manera que la libertad de elección fuera ilimitada para las partes o los individuos).

El principio de universalidad no alcanza, por otra parte, carácter teológico o apostólico, sino en función tanto de la necesidad de adaptación a las exigencias dictadas por las circunstancias concretas de la época y de la Iglesia, como de los criterios apostólicos de eficacia y realismo cuya aplicación se ve facilitada por dicho principio de universalidad. La necesidad de adaptación y el criterio de eficacia fueron, sin duda, profundamente sentidos por el P. Chaminade su decidida voluntad apostólica encontró unas estructuras eclesiales

que no respondían a las necesidades de la época haciéndose precisa la sustitución por medios mejor adaptados a las exigencias de los tiempos.

Ese sentimiento se hizo en él reflejo y temático, hasta el punto de que siempre reaccionó defensivamente frente a cualquier proyecto de institucionalización de los medios y mantuvo enérgicamente su voluntad de dejar abierto el camino a las posibles futuras realizaciones eclesiales: pretensión de disponibilidad y movilidad que no dejan de extrañar cuando se trata de echar las bases de una sociedad cuyo primer elemento constitucional y fundacional consiste en la determinación de un objetivo o finalidad a alcanzar. El P. Chaminade quería, sin duda, que el cuerpo eclesial fundado por él no cayera en la decrepitud que observaba en las instituciones religiosas de su época, es decir, que fuera capaz de andar siempre al paso de los tiempos, para lo cual pretendía dotarle de la capacidad de emprender aquello que en la Iglesia fuera más necesario y urgente para lograr el cumplimiento de su propia misión.

¿A dónde nos conduciría en la Iglesia de hoy la aplicación del principio de universalidad?, es decir, en función de la adaptación a los tiempos y de la eficacia apostólica, ¿qué acción se impone actualmente como más urgente y necesaria? La pregunta no puede tener una respuesta teórica; se trata de una opción. Pero nos hace comprender que no pueden existir soluciones hechas ni fórmulas establecidas: la pregunta debe ser un constante reto para el apóstol.

Es corriente la tendencia natural o tentación de querer justificar con los principios lo hecho o lo que se está haciendo como "lo mejor posible" o en todo caso "lo menos malo de los posibles", pero semejante justificación es una "teoría o contemplación del pasado".

La reflexión teológica y pastoral deben salir al paso de dicha justificación fácil. En su función crítica debe lanzar la acción al futuro, señalando las posibilidades históricas que se abren a la acción eclesial.

Por vía de ejemplo: el P. Chaminade no pudo realizar la acción apostólica más que por el cauce de la institución religiosa y eclesial (incluso el laico es "hombre de iglesia" y hace, en consecuencia, "obra de la iglesia", y si el P. Chaminade intuyó en parte una acción en el mundo fue siempre con una intención apologética e instrumental, en función de anzuelo).

Actualmente ha llegado a ser un tópico nuestra pertenencia a un mundo secularizado: de hecho, la institución religiosa necesita una revisión y se encuentra en situación de precariedad. Por ello, han nacido los institutos seculares, con la pretensión de ser "profesionalmente laicos" en cuanto que integran su actividad en estructuras seculares e independientes de las estructuras eclesiales. Movimientos como la "mission de France", o los "petits frères" encuentran una fórmula nueva de "acción en el mundo".

Una de las primeras funciones cristianas es la del servicio del mundo y debe inspirar una acción cristiana cuya finalidad es construir el mundo y contribuir al progreso de la humanidad. Por lo mismo, se entiende que pueda darse una comunidad cristiana cuya finalidad no sea otra que ella misma, como lugar de encuentro de quienes profesan una misma fe y tratan de encontrar criterios de referencia y de contraste (pero no consignas) para su acción.

¿De qué manera pueden servir estas perspectivas a las "obras" del P. Chaminade bajo la luz del principio de universalidad que reclaman como suyo? Particularmente, en torno a las "obras

de enseñanza", se ha de plantear cada vez más la problemática, a partir de esta nueva visualización de la pastoral de la Iglesia, junto con el hecho de la llamada democratización o socialización de la enseñanza. ¿Cómo ha de definirse en el futuro la acción y la presencia de la Iglesia en el terreno de la enseñanza y de la educación? Una pregunta semejante tiene importancia transcendental para una congregación religiosa educadora "de hecho" como es la S.M. (aunque no lo sea "por principio" ni "por definición" lo que hace aún más agudo el problema a la hora de las decisiones).

3. Principio de "multiplicación de los cristianos".

La fórmula es fundamentalmente ambigua: puede significar todo y nada. La extensión del cristianismo se arraiga en la entraña misma de la fe. El P. Chaminade ha empleado con cierta frecuencia la fórmula, unida casi siempre a la idea de que el congregante o el religioso deben ser misioneros y ello en un contexto fundamentalmente exhortatorio: el proselitismo cristiano, con sus visos incluso militaristas, es un deber que se impone ante la ola de paganismo y de descristianización¹².

La "multiplicación de los cristianos" puede así referirse al apostolado de diversos modos, adquiriendo diferentes significados:

1- Desde el punto de vista de la finalidad: implicaría la urgencia y la necesidad de la recristianización por un lado, y, por otro, la movilización de todas las fuerzas activas de la Iglesia en el apostolado y el proselitismo.

2- Desde el punto de vista del método o de las técnicas de apostolado puede expresar el proselitismo de la "bola de nieve", lo que imprime a la acción apostólica el ritmo de una "progresión geométrica". El P. Chaminade lo empleó como método de atracción o de agrupación: diríamos de "convocación".

El P. Ferre, interpretando al P. Chaminade, considera que el apostolado marianista debe tener como característica fundamental el de "formar apóstoles", para que éstos, a su vez, sean los apóstoles de su medio ambiente y de las personas de su contorno. Esta idea no es ajena al P. Chaminade, pero sería forzar las cosas atribuirle un alcance temático.

Si con la expresión "formar apóstoles" se pretende definir el objetivo mismo del apostolado, y, por ende, su substancia, la fórmula puede resultar ambigua: ¿qué diferencia existe entre un apóstol y un cristiano, y, en consecuencia, entre "formar un cristiano" y "formar un apóstol"? ¿no nos llevaría a admitir una graduación: los apóstoles, los menos apóstoles, los no-apóstoles o simples cristianos? Y por lo mismo a una degradación: a medida que nos apartamos del centro la acción apostólica aumenta en extensión, pero pierde en calidad; el

¹² [El concepto y significado de "multiplicar cristianos tiene un ejemplo paradigmático en la formación de los maestros que impulsó en Saint Remy. **El prefería formar a cien maestros rurales (multiplicar) que tratar de crear cien escuelas rurales llevadas por los religiosos (sumar)**. Formando a cien maestros estamos ayudando a formar a cien por cincuenta o por cien.... Ese fue un ejemplo dinámico de su idea. Por eso el proyecto que ideó de crear una Escuela Normal en cada departamento de Francia significaba una reforma de la escuela total]. Por tanto la fórmula tenía una aplicación muy clara e incluso con una repercusión en toda Francia. No era un slogan, era una nueva forma de misión.

centro adquiere, de ese modo, una cierta categoría o clase, al abrogarse el privilegio de ser formador de formadores y reservarse para las tareas esenciales o altamente técnicas, lo que no deja de ser una forma de clericalismo. Si, por el contrario, la fórmula de "formar apóstoles" se limita a reflejar una determinada táctica o método de apostolado, puede señalar un principio rector ante una de las opciones fundamentales que se presentan a la acción de la Iglesia en el mundo actual: ¿la acción debe dirigirse a una selección o a la masa? ¿se limita la acción a un determinado grupo de personas poco numerosas que forman un núcleo reducido pero fuerte y compacto, o debe encontrarse en el número o la masa de los bautizados, asegurándoles un servicio religioso regular?

El problema no ofrece dificultades en teoría (se trata siempre de implantar la Iglesia y de hacer vivir el cristianismo a los hombres, a todos los hombres, a través siempre de otros cristianos, de comunidades que actúan como levadura en la masa). Pero en las circunstancias actuales, la Iglesia no puede esquivar el dilema, pues se lo impone el mismo contexto sociológico: la tensión o el conflicto entre la pastoral parroquial y la acción de los movimientos especializados o de las comunidades de base lo refleja. ¿Estamos abocados a ser una iglesia de minorías en diáspora- o seguiremos siendo una iglesia de masas? ¿Cómo se definiría en el futuro el modo de pertenencia a la Iglesia católica?

Sin duda, el problema no se le presentaba al P. Chaminade en estos términos y es normal que apuntara a la restauración del cristianismo en la sociedad, integrando las masas e integrándose en ellas, para lo que necesitaba cuerpos de batalla renovados y adaptados a dicha tarea de recristianización. "Multiplicar los cristianos" significaría entonces llevar el mensaje cristiano al pueblo y a la gente que se ha alejado de la iglesia para conseguir una restauración cristiana frente a un mundo racionalista y descristianizado. Para ello son necesarios los apóstoles, los cristianos que vayan a la masa y traigan esa masa hacia la iglesia, lo que, sin duda, implica la necesidad de buscar y de formar apóstoles.

¿Cómo habría que aplicar hoy dicho esquema? ¿qué vigencia tiene?, son preguntas que no tienen una respuesta sencilla y exigen muchas matizaciones. Lo importante es encontrar criterios, orientadores que puedan darnos luz sobre las opciones que tenemos que realizar y las decisiones que hay que tomar. En tal sentido, **importa evitar el esquema cuantitativo, matemático, que evoca la fórmula "multiplicar cristianos" así como el concepto de selección o de segregación.** Pensamos que **es más esclarecedor destacar el aspecto cualitativo** en el aumento y en la selección. En esta dimensión podemos encontrar un criterio apostólico de acción de primer orden y que en el P. Chaminade fue una "constante" a través de toda su vida y su acción: es preciso que la acción tenga como primer objetivo el de "formar" cristianos con una fe convencida y motivada.

El P. Chaminade pudo constatar demasiado bien que la fe tradicional, recibida por herencia, no responde en las situaciones de cambio social. En una sociedad descristianizada tan solo el cristiano formado puede responder de su fe. Es preciso, entonces, **crear auténticas personalidades cristianas.** Esa finalidad puede conseguirse únicamente con **una proclamación de la fe que lleve a la evangelización** y con una **profundización en el mensaje cristiano mediante la "catequesis".** La fórmula **"educar la fe"** está cargada de un hondo sentido y debemos en la actualidad sacarle todo el partido posible: pero debemos tener cuidado de no restringirla al marco de nuestra condición de profesores enseñantes, como el "aire colegial" de la palabra "educación" pudiera sugerir en nuestros oídos. Es posible que en

la tradición S.M., la "educación en la fe" se haya trivializado, significando ante todo el aspecto educacional y apostólico de todo centro de enseñanza y de las personas que en él trabajan.

La "educación en la fe" tiene un alcance y un significado mucho más evangélicos y eclesiales: comporta un estilo y una forma de acción que van al corazón mismo de lo que es la fe: una postura personal ante la vida y el mundo, una respuesta a la palabra que Dios nos dirige. Refleja lo que la teología pastoral de hoy analiza bajo la rúbrica de **una pastoral nueva, contrapuesta a la pastoral tradicional, en régimen de cristiandad.** En una pastoral actual se acentúa de manera particular todo lo que lleva a una fe personal y comprometida: la evangelización, la catequesis, la formación, son consideradas necesarias en una sociedad donde la pertenencia religiosa no viene determinada por factores culturales o sociales sino que es consecuencia de una decisión libre y personal. La educación de la fe debe así **revalorizar toda la pastoral de la palabra:** ¿cuál es el contenido esencial, vivo, del Evangelio, como palabra de Dios? ¿cómo traducir esa palabra al hombre de hoy, de modo que le pueda aportar un mensaje significativo y relevante?

Toda la acción de la Iglesia y de sus instituciones deben así ser testimoniales, significativas, educadoras de la fe: nosotros tenemos que dar un testimonio vital que vaya al encuentro del hombre en su desnudez, en su pobreza, y le haga descubrir la palabra de Dios como mensaje vivo de amor y de caridad. La Iglesia institución será sacramento de fe y de amor únicamente cuando se realice como comunidad de Dios con los hombres y de los hombres entre sí: dicha comunidad tiende a identificarse con el pueblo de los hombres, que comen el pan con el sudor de su frente y lo reparten en la acción de gracias.

Sin embargo, cuando, a partir del principio "multiplicar los cristianos", hablamos de personalidades formadas y "educadas" en un medio descristianizado y secularizado, y nos referimos luego a la masa y al fermento, **derivamos, sin querer, al "elitismo"**. Efectivamente, en tal contexto los marianistas hemos solido insertar, en un momento dado, un discurso frecuente en nuestra literatura: la de los líderes y su formación. En una sociedad dividida en dos clases antagónicas, es fácil considerar que el liderazgo religioso y político nace normalmente en la clase dominante, la burguesía, con la que la Iglesia se ha identificado, de un modo o de otro, en nuestro mundo. Traspuesto este esquema a la profunda división entre mundo desarrollado y mundo no-desarrollado, protagoniza una solución de rumbo paternalista y conciliador, que en su vertiente misionera no irá más allá de la tradicional aculturación de los pueblos en nuestra superior religión cristiana y occidental (aunque se llame proclamación directa del Evangelio). Actualmente, la conciencia nueva de los proletariados y de los pueblos dependientes y marginados produce un desplazamiento en el entendimiento de la función responsable de los agentes de la Historia y nos percatamos que **la fe tiene que nacer de la religión popular** y que los destinos del pueblo deben estar en su mano, respondiendo a su profunda aspiración a la independencia y a la libertad. La conciencia de Cristo está así de modo mucho más real en la conciencia del pueblo (soterrada y de forma adventicia muchas veces) que en nuestra conciencia ilustrada y formal. **Cristo no puede estar más que con el pobre, y nosotros debemos también optar por el pobre, para también nacer con él a la fe de Cristo.** Entonces, y sólo entonces, podremos elucidar la palabra de Cristo que el pueblo necesita y espera para dar nacimiento a la comunión en la fraternidad y en la libertad. **Las comunidades de base no pueden ser sino comunidades populares.** El trabajo de concientización, al estilo de Freire, nos parece fundamental, como medio tanto de formación a la fe como de toma de conciencia social, indispensable para estar

a la altura de toda misión histórica. Más que de líderes debemos hablar de profetas y de intelectuales (cf. los intelectuales orgánicos de Gramsci), ambos hombres de la palabra significativa que abre camino a la esperanza, rompiendo la resistencia de las ideologías.

Cuando los curas marianistas hablamos de acción pastoral, pensamos con frecuencia, en las artimañas en curso para poder tener éxito y ganar el asentimiento de las gentes, utilizando el cebo adecuado al caso. Pero no debemos olvidar que no se trata de vencer sino de convencer, y que nuestra praxis sólo puede tener sentido en una teoría que sepa de ciencia y de conciencia, y que la comunidad debe ser el lugar de referencias históricas alumbradas en la búsqueda y el diálogo.

4. La Composición mixta.

Siempre hemos considerado la "composición mixta" como una de las realizaciones más originales y atrevidas del P. Chaminade. Responde, sin género de duda, a una intención bien precisa en su espíritu y debe reflejar no poca luz sobre su carisma. Que una comunidad religiosa integre, como parte de la Iglesia que debe ser, toda clase de miembros, sean del origen social que sean, ejerzan un tipo de trabajo u otro, pertenezcan al orden clerical o no, parece responder a una lógica elemental y ser incluso una necesidad eclesial. Sin embargo, la división era ancestral en las órdenes religiosas, hasta el punto de parecer inconcebible otro estado de cosas: por un lado, la especialización de los fines y de las actividades (v. gr. congregaciones de vida contemplativa y de vida activa, congregaciones de servicio clerical y de servicio caritativo, incluso congregaciones "militares", etc.), por otro lado el lugar de clase privilegiada en que se había constituido el "orden", es decir, los clérigos (padres y "legos", congregaciones clericales y congregaciones de hermanos).

Romper con semejante estado de cosas significa romper con una determinada imagen del estado eclesial, con vistas, sin duda, a una acción eclesial de nuevo cuño: se necesitan cuerpos más ágiles, más complejos, más integrados y más capaces de responder a las nuevas exigencias de la sociedad.

Pensamos también en este punto que lo "carismático" no se debe buscar tanto en la realización de tal determinada estructura cuanto en la "intención" y el propósito que la animan. Así ocurre que se considera como intangible la división en tres categorías de personas, como perteneciendo a la esencia misma de la S.M.: se procura encontrar, entonces, razones esenciales que justifiquen "en sí" tal división. No es difícil dar con "tríadas" en la teología y en la filosofía.

A nuestro entender el P. Chaminade trata de dar con una estructura que refleje del mejor modo posible la unidad y la solidaridad exigidas por la caridad, superando un doble obstáculo: uno de orden social, la división en clases y en estados, tanto los del régimen antiguo (los tres estados) como los del nuevo régimen (burgueses y artesanos); otro de orden eclesial, la clericalización, cuya expresión monacal es la división entre padres y legos. Apunta así a un estilo de vida comunitaria y evangélica que se sitúa en los antípodas de nuestra sociedad occidental, burguesa y consumista, que establece relaciones de dominio y de emulación. Nosotros debemos realizar la comunidad basada en el ágape, fruto de los valores de libertad, igualdad y fraternidad, con un nuevo modo de producir, tanto en lo que respecta nuestra

santificación personal (menos voluntarismo y más confianza en la gracia, con más sentido del don y del amor) como en nuestras obras (sin afán de éxito, ni emulación a toda prueba, ni preocupación económica); esto no es posible sin un "desclasamiento" que nos conduzca a la identificación con los pobres.

Nuestra tradición ha cristalizado en dos instituciones: **a) las tres categorías de personas; b) la composición de sacerdotes y laicos.**

a) Las tres categorías de personas en la SM (sacerdotes, laicos educadores y laicos obreros). La estructura social se establece según las "clases", al crearse relaciones de dominio y de explotación. El P. Chaminade entiende que el evangelio debe operar como un nuevo fermento en dicha sociedad. Por ello, sus comunidades, que pretenden revivir el estilo y el testimonio de la primitiva comunidad de Jerusalén, estarán formadas por toda clase de miembros, lo que permitirá planear un trabajo en equipo. Particularmente capacitará para trabajar dentro de cualquier capa social, especialmente dentro de los más pobres, del pueblo que comenzaba a afirmarse como entidad histórica.

Esta intuición y esta voluntad del fundador cuajó, ya en su tiempo, en la institución de las "tres categorías de personas" que integran la S.M.: composición mixta que responde al principio de "unión sin confusión" y donde tanto los sacerdotes como los empleados en una profesión liberal y los dedicados a los trabajos manuales se integran en una sociedad con igualdad de títulos y derechos.

La historia es testigo de que la existencia de los llamados "hermanos obreros" ha sido precaria, y la razón habría que buscarla en que la S.M. no ha ejercido nunca en la Iglesia la función que a ellos correspondería por principio: la presencia y la acción en el mundo del trabajo. Por eso no es difícil oír la opinión de que los "hermanos obreros" deben desaparecer.

Las "categorías" resultan, efectivamente, anacrónicas y están llamadas a desaparecer en la S.M. (la división del trabajo en manual e intelectual pierde sentido desde el momento en que todos los empleos se tecnifican y exigen enseñanza, al mismo tiempo que todo el mundo es prácticamente asalariado expuesto al paro). Pero el sentido profundo de las mismas como apertura a todas las clases sociales y ruptura de la estratificación social, sigue teniendo vigencia. Particularmente, la realización de la Iglesia en el mundo laboral, es decir, en las clases populares (función propia del "hermano obrero") resulta más urgente que nunca y debe interesar a todos los miembros de la S.M.¹³

¹³ [Según el texto, Artadi parece no conocer todavía la **Regla de Vida SM de 1983**, en la cual ha desaparecido la terminología de hermanos obreros, aunque como dice él, los religiosos marianistas podemos estar en misión en campos muy diversos, incluido el mundo del "trabajo técnico y manual". La composición mixta está formulada así, y ya no hay tres tipos, sino dos con "maneras diferentes":

Art. 12.- 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.

Art. 13.- Los **religiosos laicos** viven su entrega a Dios y a los valores del evangelio de **maneras diferentes**, especialmente en los campos de la ciencia y de la cultura y en el trabajo técnico y manual. También los **religiosos sacerdotes** viven su entrega de **maneras diferentes**, sobre todo ofreciendo su ministerio en primer lugar a sus hermanos, y luego uniéndose a ellos en el servicio del pueblo de Dios]

Todo el que reflexione sobre el "carisma" del P. Chaminade en el mundo actual no puede esquivar preguntas del siguiente tenor:

- ❖ ¿de qué manera debemos ser universales, es decir, estar abiertos a todo el mundo?
- ❖ ¿dónde se precisa más la presencia de la Iglesia en nuestra sociedad?
- ❖ ¿de qué manera debe estar presente la S.M. en las clases populares y en el mundo obrero?
- ❖ ¿cabe en nuestra vocación marianista una misión de presencia y de testimonio "dentro" del mundo del trabajo?
- ❖ ¿qué tipo de vocación obrera debe realizar la S.M. en cuanto el "ser-hermano-obrero"? ¿es una determinación esencial que afecta a todos sus miembros?

b) Estructura eclesial: la composición mixta tiene aún más relieve dentro de una Iglesia "clericalizada" como es la nuestra (una Iglesia estabilizada y tradicional tiende a jerarquizarse y termina instituyendo una clase de clérigos que controlan y dominan la situación, al mismo tiempo que relegan a los laicos a la categoría de sujetos pasivos).

La comunidad marianista supera la división que se ha hecho clásica: viviendo en comunidad los sacerdotes y los laicos, realizan su pertenencia a la Iglesia en un orden social y una vida sin distinciones, clases ni privilegios (aun cuando tengan que estar siempre en guardia contra la introducción de cualquier manifestación de resabio clerical). Al mismo tiempo, formarán un equipo de acción, participando al apostolado de la Iglesia en pie de igualdad. Existen en la Iglesia determinadas funciones que requieren un mandato o destino específico, calificando a las personas con un carácter o consagración particular: el sacramento del Orden. También son necesarias la jerarquía y la autoridad. Pero nunca se subrayará lo suficiente que tanto el orden como la jerarquía existen en y para la comunidad, lo que significa exigencia de servicio. Por ello, ningún principio puede justificar la "distancia" del clérigo respecto del laico, ni la no-participación de éste en las tareas y funciones de la Iglesia.

Tampoco en este punto podemos creernos en posesión de algo definitivo. Si es verdad que el P. Chaminade rompió con el reflejo o resorte clerical en una iglesia en que era impensable la "comunidad" de sacerdotes y laicos, la S.M. tiene la obligación de realizar esa comunidad y de llevar las consecuencias de tal principio hasta el fin.

1.- El "status" tradicional del sacerdote (o la imagen a la que estamos habituados) opera sin duda alguna en nuestros espíritus y en nuestras instituciones. El "clérigo" tiene que adaptarse a las nuevas condiciones de la Iglesia de hoy, lo que plantea problemas tan importantes y delicados como el del trabajo, e incluso el de la profesión del sacerdote. Esta nueva imagen (destronado y por así decir "laicizado") será ventajosa para realizar el ideal del P. Chaminade y para resolver, de paso, el problema, a veces amenazante en la S.M. del número de vocaciones sacerdotales y del procedimiento de selección (¡!) y de acceso al orden clerical. El sacerdote ministerial, como su nombre lo indica no puede ser sino ministerial ("diaconal"), subordinado al sacerdocio común de los fieles que es el constitutivo y fundamental de la Iglesia. En la Iglesia de hoy, gracias a Dios, se van fundiendo los "compartimentos estancos": es difícil señalar fronteras que separen a los laicos de los religiosos y de los sacerdotes. No

hay definiciones, sino modelos y proyectos. Los laicos tienen acceso a una vida espiritual en plenitud y pueden ejercer las funciones para las que están preparados con el carisma correspondiente. También pueden ser mandatarios sin necesariamente recibir el orden o hacer profesión. Pueden darse comunidades de vida en las que participen célibes y matrimonios, religiosos o no, sin excluir los sacerdotes.

2. Por todo ello, debemos potenciar al máximo la comunidad evangélica: como sociedad de santidad, todos somos miembros de dicha comunidad a título igual, todos unidos celebramos la eucaristía cada mañana (el sacerdote designado es el presidente de la asamblea), cada cual ejerce sus funciones dentro de la actividad que le corresponde según sus capacidades: los que ejercen una función ministerial dentro de la Iglesia acceden al sacerdocio o al grado correspondiente, otros, ejerciendo funciones de tipo temporal, ocupan en la Iglesia el lugar del laico. Pero importa mucho guardar en su genuinidad el "ser-laico" del bautizado, que es la manera normal y primera de ser "hombre de Iglesia", sin dejarse llevar a la "clericalización de los laicos", fenómeno corriente en los alledaños de las sacristías.

3. Hoy se plantea en la Iglesia el problema de la función o misión propia del religioso laico (en su vertiente teológica y pastoral), y con razón se puede hablar incluso de una cierta crisis de identidad. El religioso laico, incluso cuando se organizó en congregaciones propias dedicadas a la enseñanza o a la ayuda hospitalaria, quedó reducido a la mera función de "lego".

Actualmente, las cosas se presentan de distinta forma y se impone una revisión a fondo. Pensamos que el carisma del P. Chaminade ofrece intuiciones de importancia y ciertos avances significativos que pueden aportar no poca luz al problema que nos ocupa. En el proceso de secularización al que estamos asistiendo, se impone el siguiente hecho: los servicios sociales no se organizan ya bajo la tutela de la Iglesia y en instituciones propiamente eclesiales, sino que la sociedad global los va asumiendo como función organizada e incluso planificada de la misma. ¿Sería aventurado suponer que una tal situación va a exigir la integración del religioso en organizaciones y sistemas que no dependen de la organización ni de las exigencias de la vida en común, que las instituciones propiamente eclesiales tendrán que adaptarse mejor a un mundo pluralista, que si se quiere asegurar la presencia de la Iglesia en ciertos medios y ambientes, los religiosos deberán actuar cada vez menos como grupo, debiendo ejercer su actividad individualmente en los diferentes medios culturales, sociales, profesionales, que el apostolado se ejercerá entonces no en instituciones propiamente eclesiales, sino en instituciones propias de la sociedad?. La aparición de los institutos seculares ¿no confirman esta necesidad de una acción cristiana dentro de las estructuras profanas de la sociedad actual?

5.- Separación del mundo.

Es llamativa la insistencia de las constituciones S.M. sobre la necesidad y la urgencia de preservar al religioso del mundo. Cuando se leen el conjunto de reglas concretas y de medidas disciplinarias en que se traduce el tercer objetivo de las constituciones, uno piensa en la presencia de una fuerte tradición monacal o claustral, al mismo tiempo que sospecha en el legislador una buena dosis de prevención contra los usos y abusos de los frailes respecto de las libertades que se les dan. Hasta el punto de que pudiéramos dudar de aquella primera declaración de aire netamente carismático sobre los religiosos que viven en el mundo,

sin distinción alguna, sin hábito, etc., que nos refiere Lalanne: o bien es producto de los entusiasmos juveniles del discípulo, o bien el P. Chaminade arrió banderas del "nova bella" en vista de las circunstancias; una cosa es el carisma y otra la ley, incluso para los mismos fundadores.

Sin embargo, por detrás y por encima de esta prevención contra el mundo que asume la estrategia de la "huida" (concepción maniquea del contagio), se afirma, en el P. Chaminade, la voluntad de presencia en la historia. Pero las categorías teológicas que ayudan a esclarecer la relación Iglesia-mundo, historia de la salvación-historia de la humanidad, están en mantillas, y la concepción de la Iglesia corresponde a la de la "Cristiandad" (Estado-Iglesia forman un todo que no deja lugar a lo profano; lo que queda fuera del "campo de la fe" es pecado, no-ser, y debe ser reducido y destruído), precisamente en el momento en que el "mundo" está naciendo a su entidad propia y haciéndose independiente, al liberarse de la tutela eclesial.

En ningún otro punto como en éste necesita nuestro carisma una lectura hermenéutica que la actualice, porque ni la preservación del mundo, como la entendía el P. Chaminade, tiene hoy sentido, ni el contexto eclesial de entonces le permitía expresar con claridad su intuición de presencia en el mundo¹⁴. Podemos plantearnos dos series de problemas: 1.- ¿Cómo entender la convergencia Iglesia-mundo, y cómo en tender los conceptos de "misión", "evangelización", "liberación", etc.

a) Para San Juan el "mundo" (el pecado de los que rechazan a Cristo) se opone a la "fe" (la gracia de adherirse y seguir al Señor)¹⁵. Como "teologumeno", el mundo y su espíritu significan un modo de ser, un "existencial", contrapuesto al espíritu de fe. No podemos establecer límites geográficos (claustro, clausura, tapias conventuales): el espíritu sopla donde quiere. De ahí la importancia del "discernimiento de espíritus" que debe tratar de aplicar a los acontecimientos de la historia el principio de oposición entre el mundo y la fe: por definición, uno y otro se excluyen radicalmente, no pueden componerse. La fe no se alía con el mundo: no puede someterse ni subordinarle su palabra, su verdad. Tiene que decírsela, gritársela, echársela en cara: lo que producirá el "escándalo". Frente al peligro demasiado real de disolución, de compromiso, de banalidad, de aburguesamiento, de "distracción", el

¹⁴ Este tema debe ser leído muy bien a la luz de la "**Evangelii Gaudium**" del papa Francisco cuando habla del gran peligro de la "mundanidad" para la Iglesia: *No a la mundanidad espiritual (EG 93-97)*. Aquí estamos todos llamados a evitar "ser del mundo" como decía Jesús en el Evangelio (**Jn 17,14**). Artadi no conoció "La alegría del Evangelio (2013) pues murió en 2010, pero evidentemente sí conocía las palabras de Jesús y a continuación él mismo va a citar el evangelio de Juan... La mundanidad es algo que todo cristiano debe evitar. El "**tercer fin**" de la Compañía, como de las Hijas de María Inmaculada es evitar la mundanidad tal como expresa magníficamente la Regla de vida SM, art 11: *Como Cristo, Palabra Encarnada, queremos vivir con los hombres de nuestro tiempo y compartir sus alegrías y esperanzas, sus angustias y sufrimientos. Pero 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. Esta preocupación de ser testigos fieles es muy necesaria para una comunidad que quiere transmitir al mundo la liberación de Jesucristo. Cuanto más penetrante sea nuestro discernimiento mayor será nuestra audacia apostólica.*

¹⁵ Sabemos muy bien que "**mundo**" en Juan tiene un doble sentido: a) "**Mundo**" como la **humanidad, la creación como obra buena de Dios**. Y b) "**Mundo**" como lo que se opone a esta **obra buena de Dios**. En este otro sentido no se trata de "mundo" solo como "lo opuesto a Cristo", sino sobre todo como "lo que se opone a la humanidad, al hombre, a la creación buena de Dios". Es el mundo que no solo se opone a la fe cristiana sino también al desarrollo justo de la humanidad, "mundo" como fuerzas de injusticia, hambre, guerras y desigualdades.

cristiano tiene que reaccionar, defenderse. La defensa supone, ante todo, la consistencia de la personalidad cristiana, de su fe, de su empeño; es el papel que asume la fe: si uno quiere precaverse contra el veneno de la mediocridad y del compromiso con los "poderes del mundo" debe consolidar su fe, particularmente en la oración. En esta necesidad de formar la personalidad religiosa y evangélica (el hombre de fe) se encuentra la verdadera razón de esta separación del mundo.

b) Esta oposición entre el mundo y la fe, no excluye sino supone e incluso exige la presencia del cristiano en el mundo. El cristiano pertenece a la historia y tiene que hacer la historia. Sería interesante analizar en el P. Chaminade la idea que se hace sobre las relaciones Iglesia-mundo: naturalmente, un problema tematizado hoy no puede encontrar una respuesta adecuada en él. Pero los tiempos en que vivió no dejan de ser interesantes al respecto: es justamente cuando se consuma el divorcio entre la Iglesia y el mundo, fruto de la evolución histórica iniciada en el Renacimiento. El mundo adquiere su mayoría de edad, se emancipa. La Iglesia siente la pérdida de una ancestral situación de hecho que ella ha convertido en situación de derecho: ante el sectarismo laicizante es normal que responda concentrándose, encerrándose, defendiéndose. Pronto, añorando tiempos pasados, se lanzará a la conquista de ese mundo que se ha perdido; ese espíritu de conquista, esa necesidad de hacerse con instituciones que le devuelvan sus armas con que actuar en el mundo, ha sido el inspirador de una buena parte de los primeros movimientos de acción católica. En esta misma línea tendríamos que interpretar no pocas de las consideraciones del P. Chaminade.

Actualmente, la perspectiva ha cambiado: la Iglesia ha aceptado sin reservas la independencia del mundo. Se podría decir que el concilio Vaticano II ha sido el acta de emancipación al mismo tiempo que el de la reconciliación.

"Nuestra visión del mundo y nuestro sentido de la Historia no pueden ser los mismos de los clérigos del s. XVIII. No podemos ignorar ni la Ilustración, ni la Revolución Francesa, ni el giro antropológico de la Teología, ni el proceso crítico de la razón, ni el despertar del pueblo, ni las luchas sociales. Querer continuar en la "letra" del P. Chaminade sería el mejor modo de ser infieles a su "espíritu" que comporta como signo originario la adaptación a los tiempos. No podemos hablar hoy el lenguaje del P. Chaminade sobre el hombre, la restauración, las relaciones entre fe y razón, la ciencia, etc., etc." (ARTADI: "Humanismos de hoy" en "DIALOGO S.M." n° 60, Madrid 1981).

"El mundo" es hoy una realidad que adquiere conciencia distinta y universal, que se manifiesta en los diferentes discursos o ciencias; la ciencia, la política, la economía, etc. Pero no sólo encontramos discursos sectoriales o especializados, sino también diversos discursos globales que pretenden dar una interpretación del mundo y de la historia: las filosofías, las religiones.

Tales discursos, que antes se afrontaban en la oposición, se buscan hoy en el diálogo, convencidos, al fin, de que nadie detenta la verdad absoluta y de que no se trata de condenar o excluir ni de ganar o conquistar. El primer paso de la evangelización es el respeto y la aceptación mutuas; la "misión" y la "conversión" deben perder su antiguo sabor colonialista y beligerante y no tiene nada que ver con el "proselitismo", equivalente a "imposición" o "treta". Por el contrario, el diálogo interdisciplinar e intersectorial, por una parte, ecuménico y mundial,

por otra, deben conducirnos, en la convergencia, al encuentro del Señor de la Historia. Lo que no quiere decir sumisión, ni dimisión, ni silencio: la palabra tiene que ser dicha para ser oída; no gritada, para ser impuesta.

B. EN TORNO A LA ESPIRITUALIDAD

Con el término "espiritualidad marianista" suele englobarse todo el "carisma" del P. Chaminade y el consiguiente espíritu o aire de familia que configura a las obras fundadas por él. Nosotros hemos distinguido en este somero análisis, dos momentos o polos, reservando para el segundo la denominación de "espiritualidad marianista". Ante todo, por rigor metodológico: el "momento" de la acción es otro que el "momento" del espíritu o identificación de nuestro ser espiritual.

Luego, porque siendo el P. Chaminade un hombre de acción, sería un equívoco reducir su carisma a un sistema espiritual. No basta decir que nuestra espiritualidad es eminentemente apostólica, como cuando hablamos de "celo apostólico": se corre peligro de pensar en la acción de modo abstracto y generalizado, sin tener en cuenta el condicionamiento histórico. Es preferible hablar de "acción apostólica" o de "misión apostólica" que de "celo" o "espíritu apostólico".

Tampoco podemos separarlos. Cuando decíamos anteriormente que la espiritualidad marianista es "la fuerza espiritual o mística que motiva la acción, al mismo tiempo que le da el impulso motor", intentábamos establecer una relación armónica entre ambos elementos. Porque, efectivamente, ninguna acción puede ser "carismática", es decir, original, en el sentido de aportar una respuesta genuina y adaptada a las exigencias históricas, si no procede de un espíritu creador, de una "personalidad" con la consistencia suficiente para saber dónde va y qué es lo que quiere hacer.

El P. Chaminade se encuentra dentro de la tradición espiritual cristiana. Ya hemos indicado que el cultivo de la vida interior se había sistematizado y vulgarizado a partir del Renacimiento: el ejercicio de la meditación, la práctica de las virtudes, la mortificación de los sentidos, un cuadro de vida, etc., etc. Los métodos se irán perfilando, sobre todo a partir de San Ignacio, cuando la lucha contra la reforma y el nuevo movimiento misionero piden un estilo de acción mucho más comprometida y militante de lo que había sido hasta entonces. Para el hombre de acción los "Ejercicios espirituales" ejercen la función de entrenamiento o de instrucción, con peligro, sin embargo, de establecer un dualismo entre apostolado y acción.

Ya hemos dicho que el P. Chaminade pertenece a la Escuela francesa, con marcada influencia ignaciana. Como animador y fundador de congregaciones marianas y religiosas ha tenido que pensar en proporcionar a sus miembros una espiritualidad que estructure una personalidad cristiana sólida y apropiada a la obra emprendida, al mismo tiempo que crea la cohesión interior de los grupos comunitarios y apostólicos. Pero, sobre todo, la propia vivencia espiritual de un hombre que pretendía actuar siempre bajo el dictado del espíritu, tuvo que marcar de modo profundo y original su personalidad de "hombre de fe". Importa destacar tales líneas de fuerza de su dinamismo o carisma personal; lo que no es fácil en un hombre de

acción más que de pensamiento, sobre todo cuando, con el correr del tiempo, hemos banalizado y rutinizado nuestro espíritu, a fuerza de fórmulas, tópicos y lugares comunes.

Como hemos señalado anteriormente, distinguiremos dos puntos capitales: uno más genérico, que denominamos espíritu de fe y otro más específico, la consagración a María, destacando, al fin, el espíritu de familia o de comunidad.

1.- Espíritu de fe.

Es llamativa la insistencia del P. Chaminade en la fe. En ella se manifiestan:

1) Su voluntad de plenitud y de autenticidad de la vida cristiana, único medio de devolver el nervio a los individuos y a la Iglesia. Se trata de **vivir el evangelio en plenitud**, de volver a todo el primitivo fervor de la primitiva **comunidad de Jerusalén**.

2) Su voluntad de esencialización, de concentración: **el elemento radical, básico, fundamental de la vida cristiana se encuentra en la fe**.

La conciencia de vivir en un tiempo de descristianización contribuyó, sin duda, a agudizar tal sentido de la importancia de la fe: la renovación debe comenzar necesariamente en el principio, en la fe. Íntima conexión que la fe tiene con el apostolado: ya hemos analizado antes la fórmula "educar en la fe". La fe es también la barrera del naturalismo y del racionalismo, raíces de la indiferencia religiosa de la época: establece así la frontera entre lo natural y lo sobrenatural, entre el mundo y la fe.

La fe comporta, ante todo, para el P. Chaminade nuestra implantación en el misterio de Cristo (y, en tal sentido, no debemos olvidar la importancia que otorga al bautismo, sacramento fundamental de nuestra incorporación a Cristo), en el corazón mismo de la Iglesia, su Cuerpo Místico. La fe es así, adhesión a la persona de Cristo que se manifiesta como decisión vital y se traduce en el quehacer del cristiano como conformación con Cristo que realiza a lo largo de su vida, bajo la acción interior del Espíritu Santo. De este modo, "espíritu de fe", "espíritu de Jesucristo", "espíritu interior", "Espíritu Santo", se identifican dentro de esa vivencia interior, personal, vital que es la vida cristiana. comunicación con Cristo, en forma más de conformidad que de imitación, constituye el elemento central, radical. El P. Chaminade entenderá así la doctrina paulina del cuerpo místico, en su dimensión mística, interior. Los "estados de Cristo" determinarán de forma concreta la figura de Cristo: son o la idealización de la persona de Jesús, o la caracterización concreta del Cristo místico. **El espíritu cristiano o espíritu de fe, es una "fe del corazón", vital, profundamente arraigada en la persona: es una fe viva, en cuanto que influye e informa toda la existencia del cristiano; una fe práctica, en cuanto dirige y orienta toda su acción y todas sus obras.**

En la Familia marianista, la fe ha guardado, felizmente, un lugar privilegiado dentro de las estructuras espirituales. Ha recordado siempre la radical exigencia a la santidad centrándola en lo que es fundamental y primero: nuestra vida en Cristo. Esta relación entre la fe y Jesucristo debe subrayarse y profundizarse, y no sólo repetirse. Por otra parte, la relación intrínseca entre la fe y el apostolado es, en el P. Chaminade suficientemente clara para que nosotros no lo desfiguremos en una presentación demasiado moralizante de la fe.

En la sistematización del espíritu de fe, éste es sin duda el peligro mayor: olvidar el fundamento dogmático y teológico de la fe, y, por consiguiente, todo su alcance en la radicalidad y la fundamentación del cristianismo, para hacer de ella una virtud para andar por casa. A ello contribuye la separación entre la Teología espiritual y la Teología moral: la primera ha solido acentuar el carácter de asentimiento intelectual de la fe, así como su contenido objetivo, especificando luego las faltas o pecados con un sentido minimista de moral de penitencia. La segunda considera, sobre todo, la fe desde el ángulo practicista de "ejercicio de perfección" como una "virtud" que hay que conseguir y practicar, para lo que la espiritualidad tratará de encontrar los métodos y sistemas traducidos en normas prácticas o consejos.

Entre una y otra, se desdibujan los aspectos más vitales, radicales: posición de la persona cara a Dios, forma radical de existencia, relación con la Palabra, lugar del encuentro entre Dios y el hombre, donde se anuda la vocación y el llamamiento-respuesta a la trascendencia, etc.

Actualmente, la problemática de la fe se plantea con más radicalidad, constituyendo el punto central donde se anudan todas las tensiones entre el mundo y la Iglesia, es decir, entre la cultura, la sociedad, la política y el credo cristiano. No se trata del sentido de la vida individual de cada uno de nosotros; se trata del sentido mismo de la Iglesia y del cristianismo. Nosotros no podemos seguir repitiendo las excelencias de nuestro espíritu de fe, cuando probablemente ni nuestra temática ni nuestro vocabulario responden a la mentalidad de hoy. Para el mismo P. Chaminade la fe se circunscribe dentro de un sistema espiritual, en un mundo cristiano adquirido y poseído, con un horizonte interno, regional. Si mira hacia el exterior, hacia el mundo, es para, primero, defenderse y precaverse, confirmándose en sus posiciones, y poder luego entablar un combate con el mundo de la razón y de la incredulidad. Esa fe tiene que ser esclarecida, formada, pero no tiene el acento trágico, arriesgado con que se vive hoy la fe.

Los "problemas fundamentales", los "problemas fronterizos" colocan a la fe en la exigencia de justificarse a sí misma ante la sociedad, la cultura y el hombre, en el "diálogo" que ha entablado con ellos, y su justificación no puede ser sino una respuesta en forma de "testimonio", es decir, del hombre creyente comprometido en la salvación del "hombre", y que, dando sentido a lo humano, se da sentido a sí mismo. (Cf. *Gaudium et Spes*, n. 11). El cristiano tiene que afrontar el ateísmo, la ciencia, el humanismo de hoy, no para justificarse ni justificar su fe, sino para dejarse alcanzar por su reto, llegando a comprender que nuestra fe no podrá nunca ser auténtica sino en la medida en que pueda responder a la espera y a la requisitoria de la humanidad.

Brevemente, apuntamos ciertas perspectivas que, a nuestro juicio, presenta la vida de la fe en la Iglesia actual. Pueden sugerir coincidencias interesantes con el espíritu del P. Chaminade, subrayar contrastes que importa recalcar, ofrecer nuevos horizontes a los que debemos estar muy atentos si queremos ser fieles al "carisma":

- La fe se sitúa en una dimensión de radicalidad: como posición o postura radical de la persona, como compromiso personal, como respuesta a los interrogantes últimos de la existencia humana. La fe es una vivencia, en la que lo subjetivo y personal prevalecen sobre lo objetivo y doctrinal. No es tanto una posesión (incluso como

asentimiento a unas verdades) cuanto un dinamismo que tiene su origen en la adhesión a una persona y se despliega como un constante llamamiento o vocación.

- La fe no nos introduce en un mundo estático de verdades articuladas en una doctrina, ni en un mundo interior o espiritual; nos introduce en una historia, la historia de la salvación. Jesucristo no es el "universal interior", el tipo o imagen ideal, sino el centro de la Historia, donde converge toda la humanidad.
- Por lo mismo, la fe no puede desentenderse del destino del hombre ni de la humanidad. La fe debe responder del hombre, dar razón del mundo y de la historia. Esta es la razón fundamental del "diálogo" y del "servicio" de la Iglesia en el mundo.
- No puede tampoco reducirse a la posesión de la verdad; tiene que interrogarse, porque el mundo le interroga, interpretando para el hombre contemporáneo la palabra de Dios. Hoy no se puede vivir la fe con un sentido posesivo, triunfalista: nuestra fe es pobre, oscura, interrogante.
- No puede comprenderse ni interpretarse la fe sino en función de la palabra. Dios se da al hombre como persona, es decir, en su palabra. De ahí, la importancia de la Sagrada Escritura y de la Teología bíblica. (Lo que para el P. Chaminade no pudo ser sino meditación del Credo, debe ser, para nosotros, meditación del Evangelio).
- la Palabra se nos da sólo a través de la Iglesia, es decir, la comunidad. La vivencia de la fe no puede ser ajena a la solidaridad de los creyentes: escuchamos y nos decimos la palabra en el mutuo amor que nos une.
- la fe es fundamentalmente una "praxis": el hombre de fe no puede ser ajeno al mundo ni a su historia. Tiene que estar presente en la historia, hacerla. Y su fe debe traducirse en tal realización. Hoy en día no pueden entenderse como antaño la relación naturaleza-sobrenatural, ni la conjunción entre la historia del mundo y la historia de la salvación.

2. Piedad filial y consagración a María.

Ya vimos anteriormente cómo, en la espiritualidad del P. Chaminade el misterio de María engarza con el misterio de Cristo: un **"estado"**¹⁶ **fundamental de Cristo es el ser "hijo de María"**, tal como aparece dentro del sistema y de los proyectos del P. Chaminade. Ahora pretendemos detenernos un momento a considerar de modo más analítico lo que representa a esta dimensión mariana en el carisma fundacional. Ya hemos dejado entrever antes que la consagración a María, en la peculiar manera que entiende el P. Chaminade, constituye el centro nuclear del carisma. Pero la recta comprensión de tal consagración, supone una determinada manera de entender nuestra relación con María (nuestra devoción a la Virgen), que se definirá a su vez en función de la idea teológica que se tenga sobre la persona y la función de María. Por ello procedemos conforme al siguiente esquema:

¹⁶ Una "conformidad" en el lenguaje de Olier, que Chaminade asume como propio.

- ❖ el fundamento doctrinal
- ❖ devoción a María/piedad filial
- ❖ consagración a María

a) El fundamento doctrinal.

No es necesario repetir aquí las líneas directrices de la mariología del P. Chaminade. Podrían centrarse en su "maternidad" con dos vertientes fundamentales:

1. La vertiente fontal o maternal: como nueva Eva, está en el origen y raíz del misterio de la nueva creatura que se constituye en Jesucristo.
2. La vertiente histórica: en cuanto que le corresponde un papel particular en la Iglesia, por su presencia y acción en el tiempo en que vive el Pueblo de Dios. Tal "mariología" responde a una visión central de la fe y es fundamentalmente teológica. Por otra parte, los textos del fundador que la traducen están suficientemente libres del abigarramiento literario de la época para que podamos descubrir sin dificultades el nervio de su pensamiento. Pero en este terreno, menos que en ningún otro, no podemos contentarnos con repetir que la literatura mariana no está libre de cierta tara de barroquismo sentimental y triunfalista de la que sería milagro que estuviera exento el fundador.

La teología mariana ha tenido, por otra parte, la desgracia de constituirse como "ciencia" independiente, en el preciso momento en que recibiendo sus estructuras de la teología de la escuela, ésta era superada en muchas de sus posiciones tradicionales. La Mariología ha sido vieja desde su nacimiento, hasta el punto de que es una de las últimas ramas de la teología en recibir los aires nuevos de la renovación bíblica, patrística y litúrgica. De ese modo, no es de extrañar que junto con una "contestación" tácita de las formas de devoción marianas (de la que todos somos autores y víctimas) se dé también una crisis de la teología mariana ante la que sería inútil cerrar los ojos (y que no se debe tan solo al movimiento ecuménico).

Hoy nos encontramos ante un "impase". El riesgo está en que lleguemos a perder uno de los símbolos más hermosos y evocadores de la Iglesia y de la Humanidad: María, Mujer y Madre. Será necesario, ante todo renovar nuestro vocabulario (que ciertamente peca en más de una ocasión de trasnochado, sentimental, abultado e incluso militarista). Hemos de cambiar también de perspectiva: la visión de María, triunfadora y vencedora de las herejías, de signo netamente triunfalista, debe dar paso a la imagen, más justa, de María servidora de los hombres, en su presencia de amor; a una Mariología que acentúa los privilegios de María, debe seguir una Mariología que sea, por así decir, más funcional, destacando la misión de María en la Historia de la salvación. Vaticano II ha centrado el misterio de María en su maternidad: María es la Mujer en todo lo que tiene de entrañable, profundo, terrestre, pero engarzada en el orden de la nueva creatura, Hijo Jesucristo, y en él toda la Humanidad. De ese modo María "representa" a la Humanidad en la recepción de la gracia y del amor, es decir, de la vocación de Dios. Por ello es el punto culminante de la comunidad de los fieles - los que han recibido la Palabra que es la Iglesia. María está vinculada a todo el misterio cristiano, al ser tipo y ejemplar de la Iglesia: Virgen y madre.

El P. Chaminade nos ofrece una "mariología" que no desdice de esta mariología conciliar: hasta es coincidente con el enfoque general e incluso con ciertos matices. Pero nunca insistiremos bastante en comprender y presentar el misterio de María integrado en el misterio

cristiano: Cristo, sacramento y centro del encuentro entre Dios y el hombre, sacramento y testimonio de la realidad y de la verdad del amor de Dios, el misterio de la Encarnación, donde María aparece como la realización "típica" de la gracia cristiana, unida a Cristo, centro del Amor y origen del Amor. Todo ello no debe presentarse de un modo estático, como un sistema, sino como un todo dinámico en la perspectiva de la Historia de la salvación: aquí está implicado todo un modo de hacer teología que es importante asimilar en la Mariología.

b) Devoción a María. Piedad filial.

La comprensión del misterio de María determina, en el P. Chaminade, su manera de entender nuestra relación con Ella. Desde un principio consideró a María como patrona de los marianistas; pero la misión de la Familia marianista es participación de la misión de María en la Historia. El P. Chaminade no dejó de inculcar tal espíritu, tratando de profundizar cada vez más en el alcance que la Familia marianista debía dar a su "ser mariano".

Junto a la doctrina común de la devoción mariana, destacan en él ciertas **intuiciones** vigorosas y certeras: ha mostrado una intención bien determinada de **encajar la devoción a María en la persona de Jesucristo, considerando el "ser hijo de María" como una categoría cristológica**. Hemos sido alumbrados a nuestro ser cristiano como hijos de María. Toda nuestra actitud debe ser una actitud filial. Todo ello en función de la obra salvadora, de la misión: la "asistencia" es el deber fundamental del "hijo de María". En dicha "piedad filial" subrayamos una doble dimensión: la de "intimidad personal", por una parte; la del compromiso, la entrega y el servicio, por otra. Si decantamos, en los textos del P. Chaminade, lo que pueda haber de privatismo y de particularismo de la época, la "piedad filial" chaminadiana puede ser de permanente actualidad.

Sin embargo, nuestra tendencia a lo fácil puede aquí ser más peligrosa que en ningún otro punto, cuando derivamos a una devoción mariana más sentimental y "ornamental" que teológica y funcional. El riesgo de "banalización" es grande: máxime cuando la devoción a María no va acompañada por el compromiso cristiano de la acción, de una acción entendida en la perspectiva de la misión de la Iglesia en el mundo. Entonces la "banalización" se dobla de "capillismo". Todo lo que suponga separación o exclusivismo desnaturaliza la piedad filial. Tenemos que cuidar para no establecer ningún "corte" entre devoción marial y acción-compromiso-apostolado.

Por el contrario, la "piedad filial" encontrará su máximo exponente en esta doble perspectiva:

1. En la del misterio de la comunicación de Dios que constituye a la persona en su dinamismo último y da sentido a la historia. Es preciso comprender lo "filial sobrenatural": Dios se revela al mundo como Amor; comunión, intimidad, unión, como lo demuestra la constante utilización de las imágenes "familia". Es el amor original, primero, creador. El hombre se encuentra implantado en la raíz del amor comunicativo, a través de Cristo en quien se ha manifestado, de manera definitiva la "comunión" de la persona con Dios. El Espíritu cristiano tiene que ser **un espíritu de hijos de Dios**, puesto que en Cristo el hombre se sitúa en la aceptación radical del ofrecimiento de Dios a la criatura. El "momento" de esta aceptación del amor de Dios lo representa María, en cuanto recibe la Palabra hecha carne: es el "momento maternal". Todo el movimiento filial que desde la raíz de la persona y de la existencia busca a Dios como realización de la persona misma, incluye a María, como

expresión que contiene y condensa el amor de Dios hacia nosotros y nuestro amor hacia Dios.

2. En la del dinamismo de la acción misionera. Nuestra vida se desarrolla en un mundo y en una historia en la que estamos comprometidos. Cristo representa el supremo compromiso con esa historia, en cuanto, habiendo muerto por la Humanidad, le da el sentido último y total. Nosotros no podemos sacarle de esa historia para hacerle por así decir "nuestro". De ahí, la importancia de subrayar lo que el P. Chaminade entendía por "asistencia": **nuestra comunión con María nos debe conducir a la entrega y al don**, traducidos concretamente en la acción. Pero aquí tocamos el tercer aspecto que pretendemos considerar.

c) Consagración a María.

El compromiso cristiano reviste en el P. Chaminade la forma de "consagración a María". La consagración pretende significar y expresar la entrega, el don de sí, la "devotio" inherentes al espíritu cristiano y a nuestra inserción en el misterio de María. Esta entrega tiene que entenderse en su radicalidad: nos introduce en un estado nuevo en el que nos comprometemos por nuestra "profesión" que, como "consagración a María", nos sitúa de modo particular dentro de la Iglesia (en el estado de "hijo de María"), con carácter irrevocable y definitivo. En la Compañía de María o en las Hijas de María, dicha "profesión", a más de revestir la forma de la profesión tradicional del estado religioso, viene expresada y garantizada por el voto de **permanecer y perseverar en el estado** que se ha abrazado: es el **voto de estabilidad que se llamará incluso "voto de consagración a María"**.

Dicha consagración tiene, en el P. Chaminade, un carácter dinámico: toda su razón de ser **es apostólica**. Es la manera concreta, real, de llevar a cabo el deber de "asistencia", de participar en la misión de María. Tal carácter apostólico debe ser subrayado con fuerza. En tal sentido, supone que nuestra devoción a María nos proyecta constantemente hacia la Iglesia, la historia y el mundo. El P. Chaminade recurre también al término **"alianza"** que subraya aspectos que pueden pasar desapercibidos en la "consagración". Efectivamente, el discurso "consagración" se mueve en un marco "sacral", la "religión", de modo que su supuesto fundamental es "cultural". El culto hace, ante todo, referencia a "objetos", a "cosas" que adquieren categoría de "sagradas" en cuanto destinadas a Dios: así el "voto" requiere un objeto que colocamos definitivamente en la pertenencia a la divinidad. Por ello, el discurso "consagración" puede ser menos apto para resaltar lo que, sin embargo, es el elemento capital de nuestro compromiso: ofrecimiento y don de la persona en su apertura última a Dios, aspiración significada como destino libre hacia la plenitud del amor. Si se quiere entender la consagración en su plenitud, es preciso colocarse en la temática de las relaciones personales, en una línea dinámica y existencial: situando la consagración como un momento del amor, que a partir del descubrimiento o revelación del "otro", llega a **comprometerse en el don, en la entrega, hasta la promesa de fidelidad**.

La consagración alianza implica cuatro referencias: 1.- El "misterio", único y original de la persona=don; 2.- El "misterio" libre y obediente (akouo) de la persona= respuesta; 3.- El signo en que se revela el misterio hecho palabras. 4.- El signo del misterio hecho compromiso y fidelidad.

En las relaciones entre la creatura y Dios, la "consagración" alcanza su plenitud, en cuanto la plenitud de la entrega y de la fidelidad tocan a lo "absoluto". La consagración a Dios realiza así el momento del amor de Dios a un nivel de plenitud y de totalidad que compromete mi libertad en un acto que abarca toda mi existencia como "dada ya" en el proyecto. En la actual economía cristiana, la consagración del amor recibe una dimensión eclesial, comunitaria, donde el signo se hace sacramental y adquiere, de alguna manera, un sentido ministerial de servicio. Del mismo modo puede adquirir una dimensión "mariana", en cuanto María es testigo del compromiso, garantía de la consagración. Evidentemente, no podemos hablar de una consagración a María que no comporte la consagración a Dios.

Pero, ¿puede afirmarse que nos consagramos a María, que la consagración a María comporta el don de nuestro ser a María? En otras palabras, ¿tiene más significación que la meramente metafórica o piadosa, decir consagrarse "a" María?¹⁷ Caben dos tesis, cada una de las cuales puede comportar sus dificultades, si se extreman las cosas. A nuestro entender, no queda sino una solución de tipo dialéctico, en el que los extremos se incluyen mutuamente al contraponerse, desde el momento en que forman parte de un todo participativo y dinámico. Entendemos que puede hablarse de consagración a María de una manera real, no nominal: María no es un mero instrumento, es una persona que se constituye como tal en cuanto vocación o misión en el orden de la Historia de la salvación. **Mi don a María es real y efectivo**, puesto que realiza un valor cristiano, **pero, al mismo tiempo, es intermediario**, puesto que en sí **no tiene otra razón de ser que la de nuestro mutuo don y entrega a Dios**. Si se le considera bajo el ángulo del amor, participación y dinamismo, se puede comprender el sentido "analógico" de la palabra "consagración", cosa que no puede alcanzarse desde el punto de vista de la "religión", el orden donde Dios es lo absolutamente otro. La única perspectiva cristiana y con una traducción concreta de disponibilidad eclesial y comunitaria.

3.- Espíritu de Familia o de Comunidad.

Todo fundador, en cuanto legislador, ha tenido que instituir y ordenar la "vida común"; en cuanto animador, tratará por otra parte, de crear la solidaridad o el espíritu de familia: "cor unum et anima una". Los dos factores apuntados se conjugan diversamente en toda agrupación humana: el societario, conjunción de comportamientos, con vistas a un fin; el comunitario, solidaridad de los miembros de un cuerpo, identificados en un valor precedente

¹⁷ Para entender el significado y la vivencia de la "consagración a María" en la Familia marianista hay que ir a la misma cuna donde nacimos y al hoy de lo que vivimos: 1.- En la primera fórmula de la consagración a María el 8 de diciembre de 1800, en la rue Arnaud Miqueu de Burdeos, el fundador y sus primeros discípulos profesaron este compromiso: "Yo, servidor de Dios e hijo de la santa Iglesia católica, **me entrego y me dedico** al culto de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María, etc. Por tanto fue un compromiso-entrega a un culto, a una defensa del misterio de María, que es el triunfo de la Gracia en Ella y en todos nosotros. 2.- En las "consagraciones" de los congregantes, tal como aparece en el *Manual del servidor de María*, lo primero que se hacía era **renovar las promesas bautismales, es decir la Consagración a Dios, raíz de toda consagración**, profesar "la fe en Jesucristo... vivir de la propia vida de Jesucristo", etc. Por tanto la consagración a María era una consecuencia eclesial de la consagración bautismal. 3.- El "acto de consagración" actual es una plegaria dirigida a Dios, **profesando el misterio de la encarnación** del Hijo en el seno de María, y pidiendo dos cosas: a) **ser formados por María a semejanza de Jesús (ser "hijos de María" como Él)**, y b) que **el Señor confirme la alianza misionera** que contraemos con ella para extender su amor y hacer crecer a la Iglesia, cuerpo místico de Jesús. Véase el artículo de William Cole "Consagración a María" en el *Diccionario de la Regla de vida SM* (biblioteca.familiamarianista.es).

de un lazo "original": patria, lengua, sangre, etc. La Iglesia nace en el Espíritu que es comunión de amor entre Padre e Hijo; su solidaridad procede de la misma "generación" divina: el factor comunitario debe ser primero y fundamental. Sin embargo, la institución ha ahogado, muchas veces, al pueblo de Dios, sacrificando la comunión a la organización y a la eficacia. En la vida religiosa ha ocurrido lo mismo: el reglamento ha hecho olvidar el corazón y las obras, el apostolado. Actualmente, dentro de un movimiento que desborda la vida religiosa y la Iglesia misma (reacción contra lo institucional, más espontaneidad, creación de comunidades marginales y contestatarias, etc.), se produce, entre los religiosos, "una vuelta a la comunidad", buscando nuevos modelos y realizando proyectos variados, constatándose también un desplazamiento de la misión a la comunidad: ésta aparece no sólo como centro sino incluso como fin de la "convocación" cristiana.

No encontramos en el P. Chaminade un discurso temático sobre la comunidad. Sin embargo, la "comunidad" adquiere en él relieve carismático a doble título: en primer lugar, en su fundamento, en cuanto la consagración a María es "constituyente" o "fundante" de comunión cristiana y "mariana" (familia de María, hijos de María, hermanos); en segundo lugar, la composición mixta apunta 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.

En la S.M., el "movimiento comunitario" adquiere hoy, un relieve particular, tanto en lo referente a la organización interior (pequeña comunidad, separación de obra y de domicilio, etc.), como en lo referente a nuestras obras colegiales (comunidad colegial) y a las "congregaciones" (comunidades de vida, comunidades de base, familia de María, etc.)¹⁸. La "moda" comunidad no debe frustrar a los francotiradores ni ilusionar a los ideólogos de turno: debe ser la utopía que polarice nuestra vocación eclesial y misionera.

a) La "Familia de María" aparece, cada vez más, como figura central. Dejando de lado las resonancias sentimentales y sansulpicianas de la expresión, nos va haciendo conscientes de una faceta fundacional: la primera obra del P. Chaminade fue la Congregación de la Inmaculada y de ella y para ella nació la S.M [y las Hijas de María]. En la intención del P. Chaminade, laicos y religiosos se implican y se necesitan mutuamente. Este principio tiene que ser necesariamente relevante en una Iglesia en la que tratamos de romper los muros de separación y donde todos se sienten partícipes en una tarea común, sin solución de continuidad. Representaría la forma práctica de realizar la universalidad apostólica que requería el fundador. Pero debemos subrayar que tal universalidad no excluye sino que implica todos los otros cuerpos y elementos de la Iglesia.

La Familia de María no es autosuficiente, incluso en el supuesto de que llegara a desplegarse en toda su potencialidad. La figura "radiante" con que se presenta a veces traduce la progresión degradatoria que denunciábamos en la fórmula "multiplicar cristianos": los religiosos ocupan naturalmente el centro del que todo depende, pero ¿a título de qué?. La Congregación es entonces una "obra" de la S.M., hay sectores "internos" y "externos", etc.

¹⁸ Artadi parece que no ha conocido, en el momento de escribir este trabajo, la creación de las Fraternidades, que en España comienza a partir de los años 80. Sin embargo tampoco hace alusión a la CEMI y esta sí ha estado bien presente desde 1950 en su vida, pero sobre todo en la provincia de Madrid. La misma "Familia de María", que ahora llamamos Familia marianista, no se ha desplegado como ha sucedido progresivamente desde los años 80 hasta hoy (2026).

Del mismo modo, cuando afirmamos que nuestro fin es formar comunidades, extender la familia de María, convertimos nuestro trasnochado "proselitismo individual" en "proselitismo de colectividades". Ni la S.M., ni la Familia de María, ni tan siquiera la Iglesia, pueden ser fin de sí mismas: el fin de la misión no es implantar comunidades, sino hacer la comunión. Si no se debe "eclesializar" menos se puede "marifamiliarizar" (¡con perdón!). La comunidad no se hace ni se forma, la comunidad nace y se desarrolla como una vida: se está dentro o se está fuera, pero no dentro y fuera a la vez. Un padre de muchas familias espirituales hace figura de polígamo. Se puede ser consiliario o animador de asociaciones; se pueden fundar congregaciones o parroquias. Pero la comunidad no debe necesitar animador de oficio ni consiliario que supla insuficiencias. Todas las figuras de este mundo son pasajeras, incluida la Familia de María, y nosotros debemos estar dispuestos a hacer su "duelo", si necesario, para que perviva el espíritu.

b) La dimensión eclesial:

Tanto desde el punto de vista de la constitución de la comunidad como tal, como desde el de la acción apostólica que desarrolla, debemos acentuar su aspecto eclesial. 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 acción¹⁹. 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. Creemos que ese "triplex funiculum" puede revelarse enormemente rico cuando se trata de dar fundamento teológico a la comunidad marianista. Por otra parte, le coloca, ipso facto, en una dimensión apostólica. Dicha acción apostólica tiene que ser siempre eclesial (cf. mandato), y, por ende, comunitaria.

Lo importante no es hacer comunidades, sino cristianizar las comunidades. Una comunidad es cristiana cuando nace del anuncio, de la comunión y del servicio; y no puede dinamizarse sino proyectándose en la "ecumene" de la palabra proclamada, del pan compartido y de la justicia para todos. La comunidad es siempre un comienzo, una voluntad común que se busca en la confesión y en el perdón: pobreza traducida en un estilo de vida abierta a todos, voluntad desinteresada y virgen de solidaridad, orden eficaz conjugado democráticamente. La comunidad cristiana tiene que ser abierta y universal. Por ello, no puede recortarse sobre ningún patrón: familia, grupo de amistad, célula de militantes, encuentro carismático, etc. La "comunidad cristiana" puede animar e inspirar todas las formas de asociación y todos los grupos humanos. Es más un elemento de referencia (la comunión) que un "pattern" [modelo] social. Nadie puede apropiarse de la misma ni creerse en posesión del secreto.

c) La dimensión misionera.

No puede haber comunidad cristiana que no sea misionera y comprometida. La comunidad no es para sí misma, tiene que trascender en la misión, tiene que salir de sí misma. Por ello, es peligrosa la imagen de familia nuclear que opera en nuestro inconsciente burgués como

¹⁹ No sabemos muy bien a qué "nueva Regla de vida alude ¿A la de 1983? La terminología tripartita en estas es Comunidad de vida, de fe y de misión. No parece que sean las Constituciones de 1967 ad experimentum (Comunidad de vida, de culto y de apostolado).

modelo de hogar hecho de confort (qué bien se está aquí, hagamos tres tiendas); no menos burguesa, aunque contestataria, la añoranza de la vida primitiva, sin ley ni autoridad, conciencia "uterina" de la "confusión sin unión": la rebelión anti-institucional aparece en todas las primaveras que cantan y en todas las revoluciones verbales y la juventud se desencadena fácilmente en el bullicio orgiástico de la fiesta sin fin. Pero la fiesta resulta artificial porque carece de raíz popular, de humus, revelando, en el fondo, el narcisismo del deseo que quiere devorarse a sí mismo.

III. PROYECCIÓN DEL CARISMA EN EL PRESENTE Y EN FUTURO DE LA IGLESIA

Nuestra reflexión anterior consideraba el carisma originado en el acto fundador y traducido luego en la historia. No ha podido hacerse sino desde dentro del vuelo del espíritu creativo, variable y evolutivo, cristalizado en formas de ser y de hacer. Se ha hecho preciso decantar, en la interpretación, la línea de una fidelidad en la continuidad: soterrada y oscura unas veces, triunfante y celebrada otras, siempre sostenida por la memoria del ayer y obligada a adaptarse a las exigencias del hoy. Una lectura hermenéutica es la condición para liberarse del "lastre" que en el correr del tiempo se añade al impulso carismático original.

Pero nuestra reflexión quedará a medio camino si no miramos al futuro, y, tomando distancia, tratamos de alcanzar desde fuera, el arco que debe describir nuestro carisma para adaptarse al paso de la historia. El pensamiento se hace entonces dialéctico, en cuanto al lugar del discurso (¿desde dónde hablamos?) no tiene límites precisos desde el momento en que los interlocutores se hacen múltiples en un mismo sujeto: el mundo, la Iglesia, la fe, etc.; práctico, es decir normativo y programático, abriéndose al mundo de los posibles; crítico-profético, en fin, del presente al que pretende cuestionar y movilizar. Debe tratar de establecer las condiciones formales, por así decir, que garanticen la recta interpretación del carisma en su proyección al futuro y, al mismo tiempo, modelar las posibilidades históricas concretas ("futuribles"). La teoría se hace entonces "imaginación" de la instancia ejecutiva que, en el apuro de la decisión práctica, corre riesgo de verse cogida entre los cuernos de la urgencia del quehacer cotidiano, siempre rutinario y repetitivo. El carisma tiene que ser, por el contrario, el lugar de las decisiones históricas que la imaginación creadora suscita en su proyección al futuro.

Siempre fue pretencioso jugar al profeta. El tema no pue de tener, por otra parte, punto final. Nos contentaremos con desbrozar el camino, interrogando (planteamiento del problema) que pretende establecer la legitimidad de la lectura actual y sugiriendo (orientaciones alusivas). Partimos de una tesis de nuestro carisma, para delinear, luego, el esquema de las dimensiones fundamentales de la presencia del cristiano en el mundo de hoy.

LA TESIS

El P. Chaminade lanzó un movimiento de acción apostólica y eclesial tratando de adaptarse a las nuevas necesidades de su tiempo. Siendo nuestro actual momento histórico culminación

y fruto del proceso histórico desencadenado entonces, nosotros estamos llamados a proseguir y potencializar el movimiento iniciado por el fundador, procurando encontrar la palabra salvadora y liberadora que necesita el mundo y que debe proceder del Verbo hecho carne.

El tiempo del P. Chaminade y su respuesta.

El P. Chaminade vivió una crisis histórica crucial y tuvo que afrontar un momento de la humanidad en que ésta daba un viraje decisivo. Una constante de todo su pensamiento y de su acción fue la preocupación por adaptarse a esa situación de cambio y encontrar dentro de la Iglesia formas de expresión y de acción que respondan al nuevo estado de cosas. Pretende incluso que sus obras lleven en su misma esencia la capacidad de amoldarse y de adaptarse a las exigencias nuevas y sucesivas de cada época de la historia. El "hombre que no muera" no puede entenderse sin tal principio evolutivo.

La mística que le inspira puede calificarse de "**mística de encarnación**" (misterio que el P. Chaminade consideró siempre central en el Cristianismo): dinamismo, flexibilidad, adaptación, apertura, inserción en el mundo, comunión con los pobres, comunicación, etc. Los principios de adaptación y de inserción en los que dicha mística puede concretarse deben constituir dos principios formales a tener siempre en cuenta a la hora de dar expresión actual a nuestro carisma.

Nuestro tiempo y nuestra respuesta.

Nuestro mundo actual no es sino el producto de la "maduración" del proceso iniciado por el cambio político de la revolución francesa, paralelo al cambio económico y social de la revolución industrial.

Es lógico que las intuiciones del P. Chaminade contengan en germen perspectivas interesantes a la hora de encontrar la respuesta de la Iglesia frente al mundo de hoy. En otras palabras, el carisma del P. Chaminade puede pretender a una actualidad histórica.

Dos condiciones para descubrir y mantener la "actualidad" del carisma:

1. Comprender nuestro tiempo en el dinamismo del proceso histórico en que se inscribe; interpretar el carisma del P. Chaminade en el contexto de tal historia. Una tal comprensión de la historia y una tal interpretación del carisma no deben ir separada ni paralelamente, sino que se condicionan e interpenetran mutuamente.

2. Hacer la lectura del carisma "desde dentro", es decir, entrando en el empeño que la inspira y llegando al compromiso, lo que implica el riesgo de lanzarse hacia nuevos caminos y nuevas realizaciones, sólo posible en la medida en que nos interroguemos constantemente sobre nuestra fidelidad y seamos capaces de rectificar nuestra línea de acción, siempre que sea necesario.

A. SOBRE EL ANÁLISIS DE NUESTRO TIEMPO Y DE NUESTRA SOCIEDAD.

El análisis sociológico e histórico de nuestro tiempo es una de las tareas fundamentales de la reflexión pastoral y teológica. Debe procurar el conocimiento del "contexto" en que se debe mover toda la acción cristiana. Cuando tal "contexto" se hace indicativo, a la luz de la misión, adquiere categoría de "signo de los tiempos". De ese modo, el cristiano debe reaccionar contra todo anquilosamiento o "tradicción muerta", para ir inscribiendo su acción en el mundo de hoy. La fe debe despertarnos de nuestro sueño dogmático, lleno de prejuicios y presunciones, para acceder al momento crítico que nos descubre la realidad.

No vamos a detenernos en la consideración socio-histórica de nuestra sociedad urbana e industrial, que va desembocando en la sociedad post-industrial y consumista, en la que el mecanismo económico y capitalista ha cristalizado en la relación de dependencia y de explotación entre centro y periferia. Para nuestro propósito de entender mejor nuestro apostolado en el mundo de hoy, vamos a utilizar la noción de "secularización" o "racionalización", en cuanto faceta significativa de nuestra historia y donde hoy se conjuga la relación Iglesia-mundo.

1.- Secularización.

La secularización es producto de un largo proceso histórico. La cultura europea de la Edad Media se constituyó monolíticamente en torno a una presencia imperiosa y poderosa de la Iglesia, que de ese modo inspiraba, dirigía y regía la sociedad. Dicha situación se rompió culturalmente en el Renacimiento, y se deshizo estructuralmente con la Revolución francesa. La Iglesia tuvo que rendirse a la evidencia de los hechos al comprobar las consecuencias: la descristianización del mundo tradicionalmente católico. No le fue fácil, pues, ante los pujos de independencia del mundo y de la cultura, es normal que reaccionara con un reflejo instintivo de defensa. Esa reacción ha mediatizado su actitud frente al mundo y la sociedad de los tiempos modernos: sea que se haya atrincherado, encerrándose en sí misma, para constituir dentro del mundo, y distante de él, un reducto donde poder defenderse contra los ataques procedentes de las fuerzas laicizantes (los enemigos); sea que haya guardado la secreta esperanza de volver a conquistar el mundo, renovando así la tradición espiritual de la Edad Media, ideal de una Cristiandad en que la Iglesia era factor primordial y determinante de la construcción de las estructuras de la sociedad. Actualmente, debemos admitir, sin ninguna segunda intención, la realidad de un modo independiente, separado, en el orden de la cultura, de la técnica, de la ciencia, de la economía, es decir, una sociedad autónoma, que ha llegado a su madurez.

Esta secularización afecta tanto a la sociedad como a la religión. La sociedad ya no es religiosa y debe constituirse sobre fuerzas e imperativos de otro orden, lo que no siempre ocurrirá sin crisis. La religión, por su parte, deja de ser una necesidad social: pasa del régimen de necesidad al régimen de libertad o de elección, al verse liberada de los imperativos que la sujetaban. De una fe recibida como indiscutible por herencia cultural o social, pasamos a una fe personal y diferenciada de cualquier otra esfera de la realidad. En tal sociedad pluralista, nuestra manera de concebir las relaciones entre Iglesia y mundo necesita una revisión de fondo: la Iglesia no puede menos de aceptar la autonomía del orden temporal, político y social, lo que comporta una situación de pluralismo de humanismos y de culturas. Por lo mismo debe renunciar a toda alianza con el poder. Afirmará así su independencia y la libertad. Su modo

de presencia en el mundo cambia de signo: no se trata ya de modificar o modelar las estructuras profanas como tales sino de inspirarlas e integrarlas en una totalidad trascendente que representa la fe; por lo que el cristiano, debe por un lado, contribuir a la construcción del mundo y referirlo, por otro, a un orden trascendente y "utópico" que mantendrá su esperanza abierta, sin ceder nunca en la lucha por la justicia y la libertad. Al mismo tiempo, comprenderá que la Iglesia no es el lugar de "su" salvación; el lugar de la salvación es el mundo, llamado a realizar el Reino de Dios en la justicia y en la fraternidad. La Iglesia no es sino intermediaria de la presencia salvadora de la Palabra. Que la Iglesia no pueda sentirse ahora tan segura ni firme como antes, que se haga menos visible y su omnipotencia y omnipresencia pasen a ser datos del pasado, que se convierta en una "Iglesia en diáspora", en situación de minoría y diseminada por el mundo, es una posibilidad que los cristianos tenemos que aceptar y que no nos ahorrará ciertamente el riesgo. Pero en semejante situación de crisis nos es necesaria una espiritualidad de provisionalidad, en la que una fe purificada y acendrada tiene que ser el quicio fundamental.

El P. Chaminade tuvo una aguda sensibilidad para un tiempo de descristianización y de indiferencia religiosa. **Pensó** también que **una fe atávica no tenía ningún porvenir**. Quiso entonces concentrar lo que de vital y esencial tenía el cristianismo, pensaba que un día la sociedad volvería a ser cristiana. Es posible que en un mundo secularizado el planteamiento no sea tan simple, pero podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que **su "sentido de fe" nos da la orientación decisiva**: es preciso dar a la fe toda su radicalidad y toda su densidad para que sea vital, actual, y operante.

2. Acción de la Iglesia en nuestro mundo.

La acción de la Iglesia ha de responder a tal condicionamiento sociológico. Se ha hecho ya clásico contraponer una doble imagen de la Iglesia: por un lado, una iglesia establecida, instalada, estructurada; por otro, una iglesia en estado de misión, en construcción, peregrina. A esta doble imagen corresponde un doble tipo de pastoral: una pastoral de conservación, por un lado, una pastoral misionera, por otro. El P. Chaminade vivió el tiempo en que la Cristiandad se desintegraba y comenzaba la nueva era. Su conciencia de apóstol le hizo sensible a las exigencias apostólicas modernas. Nosotros nos encontramos quizás al final del proceso (¿Hora 25?²⁰): ¿no encontraremos, en la comprensión de dicho proceso, el secreto

²⁰ El término "**la hora 25**" tiene una carga histórica y literaria muy profunda. No se refiere a un momento real del reloj, sino a un concepto simbólico sobre la condición humana en situaciones extremas. **1. La novela de Constantin Virgil Gheorghiu**. El origen más famoso es la novela "**La hora veinticinco**" (1949), escrita por el autor rumano C.V. Gheorghiu. Es una obra desgarradora que narra las peripecias de un campesino rumano que, por errores burocráticos y el caos de la Segunda Guerra Mundial, es enviado a campos de concentración de diferentes bandos (nazis, soviéticos y aliados). **El concepto**: En el libro, la "hora 25" se define como el momento en que **la salvación ya no es posible**. Es la hora que viene después de la última hora; un tiempo en el que la sociedad se ha vuelto tan deshumanizada y burocrática que el individuo ya no cuenta, y ni siquiera la llegada de la "paz" puede arreglar el daño causado.

2. La película con Anthony Quinn. En **1967**, la novela fue adaptada al cine bajo el mismo título (*The 25th Hour*), protagonizada por Anthony Quinn. La película popularizó masivamente el concepto de la "hora 25" como ese espacio de tiempo donde el hombre es una víctima de las maquinarias políticas y militares, perdiendo su identidad frente al sistema.

3. Uso metafórico y cultural A lo largo de los años, la expresión se ha utilizado en español para describir: **El tiempo extra**: Un momento de gracia o una oportunidad que surge cuando todo parecía perdido. **La deshumanización**: Un estado donde la tecnología o la política han avanzado tanto que han dejado atrás la ética humana.

para hacer de las "intuiciones" del P. Chaminade la clave de la inteligencia de nuestra acción pastoral?

A) Pastoral en situación de cristiandad.

Una situación de cristiandad, a la que anima una pastoral de tipo tradicional puede caracterizarse por:

- ❖ Atavismo de la fe: "cristianismo cultural, parte de nuestra tradición y de nuestra cultura. Pastoral de conservación y de mantenimiento del "statu quo".
- ❖ Unanimidad: todos tienen la misma fe.
- ❖ Primacía de lo cultural-o prácticas-: la religión es ante todo un culto y un rito y la acción eclesial se reduce a la "administración" de los sacramentos. Dominan así el practicismo y el moralismo.
- ❖ Preponderancia del clero o clericalismo. Se identifica la actividad eclesial con la actividad jerárquica. Garantiza mayor cohesión y ortodoxia, pero lleva al monopolio y al centralismo clericales.
- ❖ Amplitud y fuerza de las instituciones eclesiales. Predominan las obras confesionales católicas. Se tiende a vincular la eficacia cristiana con las instituciones más que con las personas.
- ❖ Tradición y fuerza de las costumbres: identificación con sociedad y cultura, que termina por disociar la iglesia y el mundo.
- ❖ Atención predominante a los niños.

B) Pastoral "misionera".

En nuestro mundo no se puede establecer la ecuación iglesia-mundo; queda, entonces, un espacio libre, fuera de la Iglesia. La Iglesia no puede encerrarse en sí misma ni desentenderse de ese espacio que le rodea. Tiene que salir, ir al mundo. Su acción debe ser "misionera": evangelizar y anunciar el mensaje de Cristo a los hombres.

- ❖ La Iglesia tiene que ir al encuentro del hombre, del mundo: no esperar que vengan a ella. Diálogo.
- ❖ Movilizarse en todos sus miembros, particularmente los laicos. Debe constituir una comunidad de acción.
- ❖ Ser una Iglesia de testimonio y de signo (comunidad de fe y de amor) más que una Iglesia de instituciones y de poder. Debe utilizar los medios pobres.
- ❖ Ejercer ante todo una pastoral de la palabra: anuncio del mensaje, evangelización, formación en la fe. Es preciso llevar a los hombres el acto personal y consciente de la fe.
- ❖ Para ello es necesario dar con el corazón del hombre, hacer una pastoral de adultos: ayudar al hombre a escapar del peligro de la enajenación, saber dar una respuesta a las realidades humanas, históricas, sociales, orientar la "praxis".
- ❖ Comprometerse en el proceso de la autonomía del hombre y de la liberación de los pueblos. Luchar por una sociedad más justa y humana, donde la fraternidad sea algo más que una palabra y donde se pueda esperar en algo más que en armas y dinero.

- ❖ La pastoral tiene que ser progresiva y respetar las etapas que le implican la asimilación de la fe y el progreso en la vida cristiana. En un tiempo de pluralismo es preciso admitir diferentes modos de pertenencia y de referencia a la Iglesia.
- ❖ Caracterizarse por su movilidad y flexibilidad; entrar por las vías de la especialización de funciones, apuntando, ante todo, a las fuerzas activas y eficaces, motrices de la historia.
- ❖ Debe asumir más netamente la función profética y crítica, tanto hacia dentro-Iglesia, como hacia fuera-sociedad. Una Iglesia más democrática y libre, comunitaria, al servicio de la humanidad, tipo e imagen de convivencia y de fraternidad, capaz de crear el bienestar de todos por la justa distribución de los bienes, y de promover a las personas en el ejercicio de sus derechos y de sus libertades.
- ❖ Debe abrazar un humanismo de nuevo cuño, el de hombre autónomo y libre, capaz de responder de sí mismo y de la historia; del hombre de la solidaridad y de la comunicación con los demás.

B. INTERROGANTES CARISMATICOS.

La simple lectura de las notas que caracterizan la "pastoral misionera" descubren más de una coincidencia con la misión apostólica tal como la entendió el P. Chaminade. Tal coincidencia debe ser, para nosotros, marianistas, una fuente de "interrogantes carismáticos". Nuestra vida religiosa, heredera del carisma del P. Chaminade, de acuerdo con cánones de rigor, ha seguido un proceso de "clericalización" y de una especialización en obras e instituciones concebidas con una mentalidad de "pastoral tradicional". ¿Cómo podemos colocarnos en línea con las exigencias de una pastoral misionera?

A título indicativo, algunas sugerencias:

1.- La necesidad de ir al encuentro del hombre plantea el problema de la "desclericalización": ¿cómo realizar hoy la idea chaminadiana del "religioso en el mundo"? ¿cómo evitar el clasismo en el que estamos encerrados en nuestra sociedad actual? ¿cómo puede un religioso hacerse presente en el desarrollo del mundo? ¿de qué manera puede participar en la vida política y económica? ¿formamos a jóvenes capaces de responsabilizarse del mundo y de la historia?

2.- El P. Chaminade realizó, ante todo, una obra de laicos y no concibió la vida religiosa sino en función de un apostolado laical: ¿cómo podemos hoy trabajar con los laicos? ¿somos capaces de una verdadera colaboración, rompiendo los compartimentos estancos de la Iglesia? ¿cómo entender la relación entre la S.M. y las congregaciones marianas u otros movimientos de laicos? ¿entre sus miembros y los miembros de las congregaciones? ¿cómo debemos entender la función del "religioso laico" en la Iglesia y en el mundo actual?

3. El problema de las "instituciones eclesiales" es particularmente agudo en nuestro mundo. Nosotros estamos empleados en la institución de la enseñanza católica, en obras que nos pertenecen y de las que llevamos la última responsabilidad: ¿qué valor testimonial de signo tiene nuestra escuela? ¿en qué aspectos es un anti-signo? ¿realiza una auténtica función eclesial, pastoral, y, en consecuencia, apostólica? ¿en qué medida nos identifica con la clase pudiente de la sociedad? ¿cómo abordar el fenómeno de la socialización y de la

democratización de la enseñanza? ¿cómo debe encajar la institución de la enseñanza en la secularización? ¿hasta qué punto nuestra "obra" se come nuestra comunidad?

4.- Nuestra pastoral debe insistir cada vez más en la función "palabra": responde a la insistencia del P. Chaminade en la "educación de la fe". ¿Sabemos nosotros hablar el lenguaje del evangelio a los hombres de hoy? ¿hemos penetrado el mensaje cristiano en lo que tiene de vital, actual? ¿estamos nosotros mismos formados en la nueva cultura y en la nueva teología de la comunicación? Hablamos de espíritu de fe, de fe práctica y de fe del corazón: pero ¿llegamos a interpretar los signos de los tiempos para articular una teoría y una praxis en consonancia con la historia de la salvación vivida en la esperanza del hombre de hoy? Seguimos repitiendo nuestros tópicos tradicionales sobre la conformidad con Cristo y la piedad filial: pero ¿hemos superado el individualismo y el sentimentalismo? ¿somos capaces de leer nuestra doctrina de Cristo y de María en clave del pueblo oprimido en busca de liberación, como tratan de hacerlo hoy las nuevas teologías?

5.- Nosotros nos hemos especializado en una pastoral infantil y juvenil. Sin embargo, las obras verdaderamente apostólicas no serán nunca completas sino mediante adultos responsables y definitivamente comprometidos, (testigo el P. Chaminade). Por otra parte, si queremos pensar en la sociedad de hoy, nunca lo podremos hacer sino mediante personas adultas. ¿Somos conscientes de la problemática del hombre de hoy? ¿sabemos cuáles son las exigencias del humanismo actual?, ¿qué imagen del hombre podemos ofrecer a la humanidad?

6. La especialización en la enseñanza primaria y media, comporta el riesgo de encerrarnos en un mundo pequeño, provinciano, regional. ¿Hasta qué punto seremos así "ecuménicos" en el sentido más amplio de la palabra? ¿estamos suficientemente abiertos a los hombres, al diálogo? ¿cómo evitar el peligro de que el profesionalismo nos marque y nos cierre a facetas importantes del hombre?

7.- ¿Tenemos la suficiente flexibilidad para aceptar los cambios sociales, adaptarnos a ellos? ¿podemos decir que apuntamos a los elementos vitales, motores, de nuestra sociedad? ¿o no ocurrirá que nuestra eficacia se resuelve en sectores marginales? ¿comprendemos la necesidad de la presencia de la Iglesia en el mundo obrero, en el tercer mundo, en las masas proletarias? ¿orientamos nuestra formación profesional y especial hacia lo que hará más falta en el mundo del mañana desde el punto de vista de presencia de la Iglesia en la sociedad?

8.- ¿Quién de nosotros podría afirmar que no está identificado con el poder? ¿cómo podemos liberarnos espiritualmente, desligarnos de todo compromiso? ¿cómo luchar por la defensa de los derechos del hombre? ¿cómo realizar nuestra opción por los pobres? ¿cómo construir un mundo más justo? ¿cómo derrocar las estructuras de opresión y de explotación del hombre por el hombre? ¿cómo conciliar las exigencias de la libertad con la socialización?

9. Vivimos una cultura eminentemente humanista, centrada en el hombre y en sus problemas. ¿Cómo entendemos el servicio del hombre y de su cultura? ¿hemos asimilado la imagen de un hombre hijo de la ciencia y de la técnica? ¿hemos asumido la tendencia "antropológica y política" de la teología? ¿de qué modo entendemos las relaciones entre natural y sobrenatural? ¿hemos asimilado la sensibilidad democrática de todo nuestro mundo?

Naturalmente las preguntas que acabamos de formular tiran de una pastoral tradicional hacia una pastoral misionera: una "interrogación carismática" no puede hacerse sino en la proyección desde el pasado hacia el futuro. No significa dirimir entre tradicionalismo y progresismo, porque tal proyección debe superar una y otra postura. No es fácil, en todo caso, cuando se abordan semejantes cuestiones, evitar una visualización partidista, tradicional o progresista, del problema. Por extremistas, resultan inconciliables: o se agarra convulsivamente al pasado, rechazando indiscriminadamente las innovaciones, por miedo a perder lo esencial o fundamental de nuestro espíritu y de nuestra tradición, o se lanza alegremente a lo que salga, haciendo sin más el saldo de todo lo que se ha recibido y olvidando las condiciones concretas de donde se parte. Ninguna de las dos posturas es carismática. Carismático es únicamente el que se pregunta libre, valiente y humildemente, es decir, evangélicamente, sobre el modo como nuestro carisma ha de traducirse en nuestro mundo. Debemos comprender a un tiempo: únicamente enfrentándonos con las exigencias que nos impone el desafío de nuestro tiempo descubriremos los secretos de nuestro carisma; sólo compenetrándonos con el carisma encontraremos respuestas nuevas para el momento histórico que vivimos.

C. NUESTRO CARISMA A LA LUZ DE LAS TRES FUNCIONES DE LA IGLESIA.

En la Iglesia siempre se habló de los "poderes" de gobierno y de orden, a los que se añadía el poder de enseñar (magisterio). Pero el alcance era jurídico y el sujeto de referencia la jerarquía. Actualmente el alcance es teológico y los poderes se hacen "funciones" del pueblo de Dios. Expresan tres aspectos fundamentales de la misión: el Kerygma, testimonio del mensaje de Cristo, proclamación de su palabra; la Koinonía, manifestación de la nueva comunidad en que Jesucristo se hace presente al mundo; y la Diakonía, servicio de amor para con los hombres.

Ofrecen tres puntos de referencia importantes a nuestro juicio, para analizar los problemas que se plantean hoy a propósito de la misión del cristiano y de la Iglesia en nuestro mundo. Presentamos una especie de cuadro más o menos esquemático en torno a la palabra (testimonio y profecía), la comunidad y el servicio, articulado cada vez sobre tres ejes (excluye, implica, plantea). No es difícil ver la correspondencia con los diferentes aspectos de nuestro carisma, incluso con nuestros rasgos característicos. Anotemos, para cerrar esta introducción, que el "lugar" desde donde se realiza esta visión panorámica es la del religioso marianista.

1.- TESTIMONIO-PALABRA (KERIGMA).

El cristiano es y está para el mundo, para los hombres. Tiene que entrar en el corazón de la humanidad, tiene que "ser para los demás". Su estar, sin embargo, no es un simple estar, sino un estar significativo, "diciente", dar a entender algo, tener algo que decir y decirlo. Así podemos distinguir un doble aspecto:

a. Presencia y testimonio.

El "hombre de la Iglesia" corre peligro de ser "hombre separado". Aun cuando tratemos de simpatizar y de acercarnos, nuestro estilo de vida, nuestra cultura, nuestras categorías mentales, nuestra formación, están a mil leguas de la realidad del pueblo. La diferencia es difícil de reducir, pues nuestras categorías clericales se han hecho consustanciales a nosotros, hasta en la forma burguesa de forrarnos en una vida cómoda y asegurada. Al marianista se le presentará el problema de como compaginar su "ser oficial de la Iglesia" y su acción apostólica con el "estar en el mundo". La función de presencia y testimonio, en efecto,

excluye:

- ❖ el paternalismo clerical.
- ❖ la mentalidad del "cristiano al servicio de la jerarquía".
- ❖ el cristiano "cultural", de sacristía.

implica:

- ❖ solidarizarse, sentir con.
- ❖ convivencia: estar con, vivir con los otros.
- ❖ pobreza y trabajo: servicio.
- ❖ implicarse en los problemas concretos, en las necesidades vitales, en las expectativas humanas, en las reivindicaciones.

plantea:

- ❖ el estilo y forma de ser de los cristianos.
- ❖ el estilo de vida religiosa y sacerdotal.
- ❖ los "roles" y "status" del sacerdote y del religioso. ¿Nuestra función no se sirve a sí misma? ¿no nos come? ¿no es un muro para la gente?
- ❖ el sentido de nuestro trabajo y de nuestra profesión, nuestra inserción en la sociedad.
- ❖ el sentido de nuestro celibato: testimonio de virginidad, lugar del encuentro con los hombres.

b. Palabra.

La Iglesia es el sacramento de la Palabra: debe decir al mundo el mensaje que se revela en el acontecimiento fundamental y último de la Historia: la Muerte-Resurrección de Jesucristo. Esta función debe entenderse en sentido amplio: la presencia del cristiano en el mundo debe dar a entender algo por todo lo que es, hace, habla. Se trata de la función profética que anuncia, abre caminos, descubre horizontes al hombre. Todo lo que es y hace la Iglesia tiene que tener un "sentido", "decir algo a los hombres": para ello tiene que encontrar una expresión adecuada a su mensaje y hacer que dicho mensaje incida y repercuta en la vida de los hombres. La palabra no se agota en el "sermón". Por ello, el laico debe participar de lleno en tal función: debe también llevar el mensaje al mundo, ser plenamente responsable de tal mensaje, entenderlo y garantizarlo.

La función "palabra",

excluye:

- 1.- Cualquier acción que no tenga significado, que no exprese ni diga nada a los hombres.
- 2.- Cualquier acción que sea un antitestimonio: todo lo que emprende la Iglesia debe determinarse en función de lo que con ello dice a la gente.
- 3.- Cualquier acción o institución que no sea libre, que esté aliada con fuerzas o factores regresivos de la historia, es decir, inoperante.

implica:

- 1- La posición "crítica del cristianismo tanto hacia dentro (sólo un cristianismo que se renueva puede ejercer una función correcta de la palabra; por ello debe reinventar sin cesar su expresión, sus signos, lo que supone un proceso dialéctico frente a una posición estática de inmovilismo), como hacia afuera (analizar los acontecimientos, juzgar las situaciones históricas concretas, denunciar las injusticias, ofrecer aperturas y orientaciones).
- 2- La posición dialogante de acogida, de diálogo con las corrientes y las fuerzas de la humanidad, con sus problemas e interrogantes, el saber "encontrar" a los hombres.
- 3- El empleo de los medios de comunicación del mundo actual.

plantea:

1.- El problema de la "hermenéutica", central en la teología actual: ¿qué queremos decir con los dogmas, las normas, los ritos? Los hombres no admitimos de primeras todo el aparato religioso que envuelve nuestra fe. Por lo mismo, debemos tratar de comprender mejor los valores que encierra, y encontrar, luego, el lenguaje apropiado para presentarlos. Todo en la fe es signo, mediación: decir algo a alguien. ¿Qué queremos decir? ¿Cómo lo vamos a decir? Todo ello nos lo podemos preguntar de nuestro carisma, Y, en particular, de nuestra doctrina marial.

2- La necesidad de un progreso en la fe existe un proceso de iniciación, un proceso de formación. La fe tiene que "ser entendida", asimilada. Para ello se han de respetar las etapas: hay mucha gente que está dentro de la Iglesia de los ritos, pero fuera de la Iglesia de la palabra. De ahí la importancia que tiene la formación, la educación en la fe.

3- El problema de la relación natural-sobrenatural. ¿Es cristiana dicha distinción al menos desde el punto de vista práctico? ¿No será que nosotros mismos tenemos de lo sobrenatural una imagen tan vacía, tan supraestructural, tan cifrada, que no terminamos de saber para qué sirve? Se diría que muchas veces pensamos que lo "sustancial" es formarse humanamente, y luego añadimos lo sobrenatural como un "adorno religioso" que no puede faltar. Por el contrario, ¿no debe ser lo sobrenatural la potenciación más completa y total del mismo hombre, "desde dentro"? ¿la respuesta auténtica a sus interrogantes decisivos? ¿Podemos dar una respuesta humana haciendo abstracción de la fe?

4- La lectura de los signos de los tiempos: conocer e interpretar nuestro mundo, nuestro tiempo, nuestra Iglesia. A una teología de tipo racionalista, conceptual e intelectual, ha sucedido una teología de tipo antropocéntrica, que pretende ser mucho más vital y

existencial en la comprensión del hombre como sujeto libre y responsable. Actualmente, como reacción a lo que dicha teología tiene, a su vez, de resabios románticos e idealistas, sucede una teología "política", que quiere tener en cuenta el contexto histórico y social del hombre y el consiguiente compromiso del cristiano.

2. COMUNION (KOINONÍA).

La Iglesia debe realizar la comunión de fe y de amor: presencia de Cristo en el mundo y verdadero testimonio de caridad entre los hombres, representada y significada en la celebración eucarística. La Iglesia está llamada a revisar constantemente su "comunión", desde la curia romana hasta la última de las parroquias. Sólo realizando la comunión podrá ser fermento de acción y de presencia en el mundo. La santidad comporta la comunión con Dios y entre los hombres, y encuentra su centro y su expresión en el ejercicio del sacerdocio, por la acción litúrgica, particularmente en la eucaristía, donde Cristo se hace presente. María es Madre de la Iglesia: su misión es dar Cristo al mundo, y nuestra particular pertenencia a María debe ser una exigencia radical de comunión y de comunidad.

La "comunión", excluye:

- ❖ la separación entre "ser" y acción.
- ❖ la "diversión", la superficialidad, la evasión fuera de nuestro centro, de nuestra comunidad.
- ❖ el moralismo y el juridicismo.
- ❖ la clericalización: separación de sacerdote y laico.
- ❖ el capillismo, el coto cerrado.
- ❖ el idealismo, como no-integración en el mundo y en lo concreto.
- ❖ la radicalización, que cristaliza en extremismos, de uno u otro signo: integrismo, progresismo.
- ❖ el temporalismo: que reduce el horizonte del pensamiento y de la acción a intereses limitados a un área regional.

implica:

- ❖ La personalidad cristiana, sólida y responsable. La persona que ha integrado unos valores y los traduce en unas actitudes, en todos los niveles de su ser. Los problemas de la educación de la fe, de la oración, encarnadas en un hombre integrado culturalmente en nuestro mundo, son capitales para la comunidad cristiana. El cristiano tiene que tener una consistencia, una densidad en su fe y en su amor.
- ❖ la comunión como núcleo fundamental de la Iglesia: que integre sacerdotes y laicos, personas religiosas y seculares, más comunitaria que societaria, más carismática que jerárquica.
- ❖ Una acción litúrgica viva, participada, activa.
- ❖ La extensión de la unidad y de la fraternidad.
- ❖ La animación de los núcleos comunitarios.
- ❖ El ecumenismo, la pobreza.

plantea:

- ❖ Las exigencias de la realización de la comunidad en nuestro contexto actual. En cierto modo, el valor comunidad es un valor a redescubrir: los problemas de autoridad se plantean con agudeza nueva en la Iglesia. La comunidad, en efecto, es participación y tiene, en consecuencia, una trama democrática, lo que no se realiza sino en la comunicación: información de todo el cuerpo social, opinión pública, etc. En la vida religiosa nos preguntamos sobre el número de personas que deben integrar una comunidad, sobre la necesidad de separar el cargo de superior y de director, sobre la no interferencia de la vida de comunidad y la vida profesional, sobre la separación de la vivienda, de la comunidad, del lugar del trabajo, etc.
- ❖ ¿Dónde está el porvenir de la Iglesia, en la parroquia o en lo que se ha venido a llamar "comunidades de base"? ¿Cuál es el nivel que ofrece más eficiencia al apóstol? Hay un principio que podemos poner sin ambages: siempre se tratara de realizar la comunidad cristiana de fe y Pero, ¿dónde y cómo se realizará mejor? ¿cómo tiene que ser comunidad la parroquia? ¿cómo tiene que ser cristiana la comunidad de base?
- ❖ El problema de las obras o de las instituciones. Toda comunidad hace una obra. Tiene incluso sus obras. La Iglesia se despliega en instituciones. Pero lo importante no son las instituciones, sino lo que con ellas se da a entender y se significa: no debemos olvidar nunca que la esencia de la Iglesia es sacramental; no importa tanto lo que hace, cuanto lo que significa en lo que hace. De ahí que toda auténtica comunidad eclesial debe hacer crítica de su palabra y de sus obras: tiene que ser capaz de liberarse del peso muerto, de emprender nuevas tareas, de renovarse siempre. ¿Cómo evangelizar a través de las instituciones? ¿cuáles son las instituciones ya pasadas? El P. Chaminade fue en esto, como hemos visto en diferentes ocasiones, muy sensible, permaneciendo abierto al cambio, exigente a la hora de aplicar los criterios apostólicos en la elección de obras y empresas. Esta cuestión es hoy de acuciante actualidad. No todo lo que lleva el nombre de católico es necesariamente evangélico. La Iglesia no está al servicio de las instituciones, sino al revés. La Iglesia es, por otra parte, servidora y pobre, servidora de la humanidad, sin otra mira que hacer el bien y dar lo que tiene: pobre porque su fuerza no está en el poder, sino en la palabra. Y en todo siempre tiene que hacer presente a Cristo. Nuestras obras y particularmente la escuela- tienen que ser revisadas según tales criterios.

3. SERVICIO (DIACONÍA).

La Iglesia está para servir. El cristiano es servido dentro y fuera de la Iglesia: Tiene que construir el mundo, entrar en la historia.

Nuestra cultura es una cultura de praxis (como reacción a una cultura clásica, idealista). El cristianismo es también una fe de praxis: ofrece en la Historia un punto de referencia por encima del curso concreto de la misma e independientemente de todo "statu quo", de todo aparato, como empuje cultural, crítica del poder, defensa del pobre, etc. Únicamente por ley de inercia de la historia misma, tiende a identificarse con sistemas, a establecerse y a particularizarse. Todo ello implica la necesidad de una presencia y de una acción en el mundo por parte de la Iglesia y del cristiano.

Una mentalidad bastante corriente podría expresarse del siguiente modo: "La Iglesia y el Estado son dos esferas separadas y no deben interferirse". La Iglesia tendrá sus instituciones, el Estado las suyas (en medio se queda el hombre). La Iglesia tiene una misión trascendente; es verdad que el hombre es también un ser temporal, sujeto a condicionamientos sociales e históricos. Por ello, además de mirar directamente por su moral y por su destino eterno, podemos también ayudarle para que lo pase menos mal en este mundo así le podemos procurar un pedazo de pan, resolverle un problema, sacarle de apuro, porque somos superiores, porque tenemos el "secreto del aparato" y de la administración, porque de ese modo podemos ganar un alma más para el cielo.

No es de extrañar que con una mentalidad semejante, muchas de las actuaciones eclesiológicas hayan sido marginales, secundarias, asistenciales. Si en la actualidad la Iglesia quiere ayudar al hombre y hacer sentir su peso en la historia, si quiere hacer efectivo el mandamiento del amor, no puede limitarse a hacer caridad en un círculo reducido, sino que debe tratar de alcanzar las estructuras mismas de la sociedad sus fundamentos. Lo que significa, de una manera u otra, entrar o hacerse presente en la política, en la vida y el orden de la sociedad. El hecho de no haberse situado en un plano más universal, más realista, más político, ¿no explicará el que los cristianos se encuentren a menudo ausentes de los centros reales donde se desenvuelve la cultura, la ciencia, la política?

Una tal "praxis" o servicio:

- excluye:

- ❖ Acción paternalista y desolidarizada. acción aliada con los poderes de este mundo.
- ❖ Espiritualismo o idealismo.
- ❖ Evasión en un artificial mundo eclesiológico.

implica:

- ❖ Una cultura y un pensamiento animadores de una acción.
- ❖ Un humanismo cristiano: servicio de la persona.
- ❖ Un sentido de responsabilidad: compromiso cristiano.
- ❖ Admitir y respetar una pluralidad de técnicas de acción.
- ❖ Acción a largo alcance.
- ❖ Presencia donde la necesidad se hace apremiante: el mundo del trabajo, el tercer mundo, etc.

plantea:

- ❖ ¿Cuál es la acción cristiana en el orden temporal? ¿existe una acción propiamente cristiana, católica? ¿debe presentar el cristianismo un frente unido? Una respuesta válida puede ser la de afirmar que el cristianismo ofrece una cultura de acción, un humanismo, un horizonte, pero que no es una técnica o una estrategia (donde el pluralismo es posible).
- ❖ El movimiento de la historia se escribe entre dos polos que nos implican: el cristiano pertenece a una cultura determinada y está abierto al universalismo; está sujeto a determinismos históricos y debe afirmar su libertad; debe admitir un juego político, unas técnicas de acción, y mantener unos principios de humanismo. La historia

impone una cierta dosis de violencia, y hay que proclamar sin condiciones el respeto por la persona. Entre ambos polos tiene que darse un juego dialéctico.

- ❖ El sentido evangélico debe representar el polo libertad, humanismo, respeto a la persona. parámetros concretos de la acción política y social los hallará en el análisis socio-histórico y en las determinaciones científicas y técnicas. Pero debe permanecer atento para que los "determinantes" no ahoguen lo que debe ser una voluntad permanente de amor y de servicio, es decir, de renovación.
- ❖ El Problema del profetismo. La fe debe ser un punto de referencia que proporcione, dentro de la trama concreta de la realidad, el "punto crítico" para lanzar la acción, para superarla siempre, para rectificarla constantemente. El cristianismo es así un fermento revolucionario, capaz de criticar los sistemas, de formular hipótesis nuevas, de romper los cuadros hechos: debe ser un reto lanzado a la historia. Lo que supone una crítica constante. Profeta es quien sabe lo que va a ocurrir mañana porque sabe lo que no debe ocurrir hoy.
- ❖ El Problema del compromiso temporal y político del sacerdote o del religioso habría que plantearlo de raíz, porque posiblemente se han dicho sólo tópicos, para salvar situaciones comprometidas. Existe el problema del "an sit" (si existe): probablemente nuestro concepto de "política" (maquiavélico en el fondo) hace de freno a la idea del "hombre de Iglesia" que hace política. Y el del "quid" o como: se podría decir que debe limitar su compromiso político al plano de la cultura (y sería irrealista), o decir que se compromete por el hombre pero evita los partidismos (y habría que preguntarse si es posible).
- ❖ La inserción en la sociedad y nuestra consiguiente colaboración a la construcción de nuestro mundo se hace normalmente mediante la profesión. La profesionalización del "hombre de Iglesia" dentro de los cuadros profanos de la sociedad de nuestro tiempo será un hecho que se hará más y más corriente en el porvenir. Este hecho no dejará de plantear problemas serios a la vida religiosa y al sacerdote.
- ❖ La situación de injusticia en el mundo es un reto para el cristiano: la diferencia entre pueblos ricos y pobres, la demografía galopante, el saqueo de la naturaleza, etc. no son problemas marginales para el cristiano; al contrario, nos interrogan sobre el lugar de la salvación y el tiempo de la esperanza, poniendo en crisis nuestra fe. Si queremos salvar al mundo, no podemos permitir que el grito del pobre se pierda en el marasmo de los intereses económicos y financieros.



MARIANISTAS