

Cahiers lasalliens

TEXTOS

ESTUDIOS - DOCUMENTOS

JUAN BAUTISTA DE LA SALLE Y LA FUNDACIÓN DE SU INSTITUTO

“Hermanos consagrados” en la Iglesia para el mundo

Hno. Michel SAUVAGE, FSC

55

MAISON SAINT JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE - 476, VIA AURELIA - ROMA

Cahiers lasalliens

TEXTOS
ESTUDIOS - DOCUMENTOS

JUAN BAUTISTA DE LA SALLE Y LA FUNDACIÓN DE SU INSTITUTO

“Hermanos consagrados” en la Iglesia para el mundo

Hno. Michel SAUVAGE, FSC



Hno. Michel SAUVAGE, FSC

JUAN BAUTISTA DE LA SALLE Y
LA FUNDACIÓN DE SU INSTITUTO

“Hermanos consagrados” en la Iglesia para el mundo



ROMA 2001

Título original: *Jean-Baptiste de La Salle et la Fondation de son Institut. "Frères consacrés" en Église pour le Monde.*

Cahiers Lasalliens, n.º 55, Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, Roma, 2001.

Traducción: Hno. César Pallarés, f.s.c.

© Hermanos de las Escuelas Cristianas

© Ediciones San Pío X

Marqués de Mondéjar, 32

28028 Madrid

ISBN:

Depósito Legal:

Impresión y encuadernación:

Presentación

La presente colección de artículos se publicó en francés dentro de la colección *Cahiers Lasalliens*, inaugurada en 1959 con un trabajo del Hermano Michel Sauvage (que firmaba entonces con su nombre de religión, Fr. Flavien-Marie), pero presenta algunos rasgos que le distinguen de la mayor parte de los demás *Cahiers Lasalliens*.

Desde su creación los *Cahiers Lasalliens* nos han brindado «textos, estudios y documentos centrados en la persona de San Juan Bautista de La Salle, su obra escrita y los orígenes de la Congregación de los Hermanos de las Escuelas Cristianas». Y como los CL 48, 43 y 44, del Hermano Yves Poutet, este nuevo *Cahier* reagrupa una serie de artículos que, en su desarrollo, sobrepasan el aspecto documental y proyectan su mirada sobre el entorno social, cultural y eclesial del Fundador de los Hermanos.

No obstante, a diferencia de la mayoría de los *Cahiers Lasalliens*, los artículos del Hermano Michel Sauvage llegan a veces hasta a explicitar una relectura para nuestro tiempo del itinerario y de las intuiciones mayores de Juan Bautista de La Salle. ¿Nos salimos por lo tanto de los trabajos históricos de primera mano para adentrarnos en el terreno de una interpretación más o menos subjetiva? La pregunta merece la pena ser planteada.

El objetivo anunciado desde la creación de los Estudios Lasalianos fue «la preparación de dos obras “definitivas”: Una biografía crítica del Santo y el conjunto de sus obras».

Se han reunido y puesto a disposición de todos una gran cantidad de elementos de mucho valor, pero queda aún el profundizar un cierto número de puntos para apreciar las influencias recibidas y la originalidad del proceso del Sr. De La Salle, sobre todo por lo que se refiere a los ambientes agustinianos y jansenistas.

Además, para superar la dispersión de hechos y de textos bien establecidos,

precisamos también de síntesis, especialmente al hablar de «espiritualidad» lasaliana. El Hermano Michel es el primero en señalar el carácter aún «provisional» de cualquier síntesis actual. En el CL 45, el Hermano Miguel Campos ha mostrado el interés que tiene confrontar continuamente el itinerario del Fundador con sus escritos, sobre todo autobiográficos, para evitar el tomar como lasaliano todo elemento «espiritual» encontrado en sus biógrafos. En esta misma línea y con el apoyo de su tesis *Catequesis y Laicado*, el Hermano Michel ha redactado varias síntesis parciales que encontraremos más adelante. Pero no se ha desmarcado de su tesis por la publicación de artículos: para responder a muchas peticiones –así lo expresa en sus introducciones– se ha sentido obligado a releer incansablemente a los biógrafos y los escritos lasalianos, interrogándolos a partir de preguntas que se planteaba vitalmente o que le habían sido propuestas.

Al Hermano Michel le gusta insistir en que el Fundador no es ningún oráculo que haya respondido por adelantado a los interrogantes que nosotros nos planteamos en el día de hoy, pero tampoco es un hombre de un tiempo ya pasado cuya vida y cuyos escritos no tienen nada que decirnos: Juan Bautista de La Salle es un Profeta que puede ayudarnos a acoger el dinamismo del Espíritu en las situaciones que nos toca vivir hoy. Se junten o no todas las respuestas que el Hermano Michel ha elaborado para responder a los interrogantes que le han sido planteados, será útil que hagamos mención de la manera en que las ha abordado.

Cuando celebramos el 350 aniversario del nacimiento de Juan Bautista de La Salle nos parece particularmente oportuna la publicación de estos artículos del Hermano Michel. Varios han sido ya impresos y han sido objeto de traducciones; agradecemos aquí a todos los que nos han autorizado a reproducirlos, especialmente al director del *Dictionnaire de Spiritualité*. Otros textos han quedado en el estadio de manuscrito, incluso como simple boceto para alguna conferencia, como la que pronunció en la Casa Generalicia del Instituto, con ocasión del Centenario de la beatificación del Venerable de La Salle¹.

¹ Este documento, publicado en CL 55, es el único que no se ha incluido en este volumen, debido, precisamente, a su carácter puramente de esquema.

El Hermano Michel acometió la redacción de una introducción para cada uno de los textos reunidos en este *Cuaderno lasaliano*: la enfermedad no le permitió acabar su intento. Yo he redactado aquellas que faltaban, con la preocupación de ayudar al lector a situar las circunstancias que le llevaron a escribir tal o cual texto, así como a mirar las instancias que parecían caracterizar la época de su redacción; he firmado estas introducciones para mejor distinguirlas de aquellas otras que el mismo Hermano Michel había redactado personalmente.

Quisiera recordar aquí además de lo que él mismo ha señalado, algunos breves elementos de su biobibliografía que nos permitirán, creo yo, comprender mejor muchos aspectos de su obra.

El Hermano Michel Sauvage ha sido el primer Hermano francés en defender una tesis doctoral en Teología después de la Segunda Guerra Mundial, ya que varios de los que se habían comprometido como él en este tipo de estudios abandonaron el Instituto. Se puede decir que su tesis de más de 900 páginas *Participación de los laicos en el ministerio de la Palabra y misión en la Iglesia del religioso laical educador* aparecida en ediciones LIGEL en 1962 bajo el título *Catéchèse et Laïcat*², sigue siendo un clásico en el tema de los ministerios laicos y es la manifestación del profundo conocimiento que adquirió sobre San Juan Bautista de La Salle y sobre las corrientes catequéticas de su tiempo. En 1959 el primer *Cahier Lasallien* publicó ya su estudio sobre *Las citas neotestamentarias en las Meditaciones para los días de retiro*.

Como teólogo de su hermano Monseñor Sauvage, obispo de Annecy, el Hermano Michel participó en los trabajos del Concilio Vaticano II. Intervino en el estudio de *Perfectae caritatis* publicado en la colección Unam Sanctam. Invitado como experto al Capítulo de renovación del Instituto en 1966, el Hermano Michel fue elegido Asistente para la Formación por un periodo de 10 años. Tuvo que asumir también la dirección del CIL (*Centro Internacional Lasaliano*) lo que le sirvió para tomar contacto con gran número de Hermanos.

Hay que destacar el encuentro y colaboración de los Hermanos Michel Sauvage y Miguel Campos: enriqueció a los dos Hermanos e incitó al Hermano Michel a

² Traducción castellana: *Catequesis y Laicado*, 2 t., Col. Sinite, n.os 6 y 7, Instituto San Pío X, Salamanca 1963, 526 y 535 pp.

dedicar una atención más intensa a las situaciones históricas desde las que nos interrogamos sobre el itinerario vital y el pensamiento del fundador de los Hermanos.

La tesis del Hermano Miguel Campos *“Itinerario evangélico de san Juan Bautista de La Salle y su apoyo en la Escritura según sus Meditaciones para los días de retiro”*, defendida en 1973, fue publicada el año siguiente en *Cahiers Lasalliens* nº 45 y 46³. En el presente trabajo encontraremos el Prefacio que el Hermano Michel Sauvage escribió para el CL 45.

Conjuntamente los Hermanos Michel Sauvage y Miguel Campos escribieron *“Juan Bautista de La Salle-Anunciar el evangelio a los pobres”*. El original francés fue publicado en 1977 y su versión castellana poco después⁴ (el libro lo citaremos como AEP). En 1980 presentan conjuntamente la edición de un biógrafo del Fundador, *Leer a Maillefer hoy*. En 1989 será el gran tomo CL 50 *Explicación del Método de Oración (de San Juan Bautista de La Salle). Presentación del texto de 1739. Instrumento de trabajo*⁵. En 1998-2000 los Hermanos Michel y Miguel realizaron juntos varias sesiones de trabajo, siendo el Hermano Miguel quien planteaba los interrogantes y el Hermano Michel quien daba respuesta, con lo que nos han ofrecido una relectura de los últimos 60 años de la historia del Instituto, a través de los recuerdos-testimonio y los textos elaborados por el Hermano Michel. Nuestra colección *Études lasalliens* se propone publicar la parte de estas sesiones que llegó a redactarse, así como una colección de artículos del Hermano Michel sobre la vocación de Hermano y la vida religiosa laical en la Iglesia de hoy⁶.

En 1988 el Hermano Michel participó en un coloquio en Parmenia (Isère, en Francia). Su estudio sobre la *carta de los Hermanos a San Juan Bautista de La*

³ Publicada en castellano: tomo I, Ed. Bruño, Madrid, 1980, 312 pp.; t. II, Ed. San Pío X, Madrid, 1988, 324 pp.

⁴ *Juan Bautista de La Salle. Experiencia y enseñanza espirituales: Anunciar el Evangelio a los pobres*, Ed. Bruño, Lima, s/f, 423 pp.

⁵ *Explicación del Método de Oración*, Ediciones San Pío X, Madrid, 1993, XXI-444 pp.

⁶ Efectivamente, pocos meses después de la aparición de la primera recopilación de artículos en el CL 55, se publicaba la segunda con el título *Vie religieuse laïque et vocation de Frère. Recueil d'articles*, *Études Lasalliennes*, n. 8, Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, Roma, 2001, 312 pp. Se ha realizado ya su traducción española: *Vida religiosa laical y vocación de Hermano. Colección de artículos*, RELAL, Bogotá, 2003, 364 pp.

Salle (1 de abril de 1714) se publicó en 1994 en el CL 57, con el estudio histórico del hermano Leo Burkhard. A la muerte del Hermano Maurice-Auguste (a quien consagró el CL 54) se hizo cargo de la dirección de los Estudios lasalianos, aunque su salud le obligó a renunciar a esta responsabilidad pocos años después. En este periodo el Hermano Michel lanzó una amplia encuesta sobre la situación y la perspectiva de los estudios lasalianos, cuyo resultado se recogió en el amplio *Rapport 1988*. En 1990 se tomó la decisión de informatizar el conjunto de los escritos de San Juan Bautista de La Salle, que culminó con la publicación simultánea de un juego de disquetes (programa Microbible del CIB-Maredsous) y del libro de las obras completas⁷: para este último, el Hermano Michel escribió una introducción con el título *Fidelidad lasaliana e Informática*.

El Hermano Michel indicará en las introducciones correspondientes las condiciones en las que participó en las Comisiones de la Catequesis y de los Votos preparatorias del Capítulo general de 1976. En cuanto Asistente para la Formación, el Hermano Michel intervino activamente en varios textos de los Asistentes francófonos como *Intersesión (1967)* y *Comunicación a los Hermanos (1969)*. No trataré aquí de su acción como Regional de Francia ni de las reuniones que ha animado para Hermanos y para Laicos lasalianos, ni de sus trabajos con numerosas Congregaciones femeninas docentes.

Los textos aquí reunidos, de acuerdo con el Hermano Michel Sauvage, conciernen, pues, solamente a san Juan Bautista de La Salle y a la fundación del Instituto, entendiéndose la expresión «fundación» en un sentido más amplio que aquel al que nosotros estamos acostumbrados. No deberían pues interesar sólo a los Hermanos sino a todos los lectores habituales u ocasionales de los Cuadernos lasalianos.

Frère Alain Houry
Director de los Estudios lasalianos
Roma, diciembre de 2000

⁷ Saint Jean-Baptiste de La Salle, Oeuvres Complètes, Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, Roma, 1993, 1575 pp. Una obra similar se ha realizado en castellano: Obras Completas, Ediciones San Pío X, Madrid, 1901, 3 vol., LI-751, 301, 806 pp.

**San Juan Bautista de La Salle, fundador de los
Hermanos de las Escuelas Cristianas, 1651-1719**

Publicado en *Dictionnaire de Spiritualité*,

Tomo VIII (1974) c. 802-821

Introducción

A comienzos de los años setenta, el P. André Rayez, s.j., director del Dictionnaire de Spiritualité, pidió a los Hermanos Maurice-Auguste y Michel Sauvage que redactasen el artículo sobre Juan Bautista de la Salle. Los dos autores se repartieron el trabajo: los elementos históricos los redactó el Hno. Maurice, y las síntesis doctrinales y espirituales recayeron en el Hno. Michel Sauvage.

Cuando en julio de 1972 se presentó el manuscrito para la publicación, el P. Rayez lo encontró demasiado largo, teniendo en cuenta el espacio que podía dedicarle en el Diccionario. Propuso entonces tres soluciones complementarias, que fueron adoptadas. 1. Se procedería a algunas supresiones (las mínimas). 2. Se dividiría en dos partes el artículo, reservando el estudio sobre el «ministerio» del Hermano para un nuevo artículo titulado Órdenes docentes, cuya redacción decidió entonces, y confió el conjunto de ella al Hno. Michel Sauvage. 3. Se creyó conveniente redactar una obra sobre la enseñanza espiritual lasaliana en la colección que, con el título de Bibliothéque de Spiritualité, publica Beauchesne, editora del Dictionnaire.

Este último proyecto cuajó y la obra se publicó a finales del año 1976. Juan Bautista de La Salle. Experiencia y doctrina espirituales. Anunciar el evangelio a los pobres. Beauchesne, París, Bibliothéque de Spiritualité 11-511 pp. Se publicó antes que el artículo sobre las Ordenes docentes: éste encontró su sitio en el Dictionnaire sólo diez años más tarde, después de la publicación del artículo sobre Juan Bautista de La Salle (por otra parte estaba incompleto: el Hno. Michel Sauvage sólo pudo utilizar parcialmente la documentación recogida, y tuvo que renunciar a estudiar la abundante literatura existente sobre la espiritualidad de las Ordenes docentes fundadas a partir del siglo XIX).

A algunos estudiosos del tema les ha parecido que la enseñanza espiritual lasaliana sobre el ministerio educativo de los Hermanos podía aclararse al estudiar la totalidad de lo que entonces se publicó sobre la espiritualidad de las Órdenes docentes. Por eso, aquí se recoge la totalidad de aquel segundo artículo del

Dictionnaire de Spiritualité (*D.S. t. 11, c. 817-901*). *Y en primer lugar, como es natural, el artículo sobre Juan Bautista de La Salle (D.S. t. 8, c. 802-821).*

I - Vida y fundación

1. Juventud y formación

San Juan Bautista de La Salle nació en Reims el 30 de abril de 1651 y fue el mayor de once hijos de una familia acomodada y respetada. Desde muy joven se orientó hacia el sacerdocio, recibió la tonsura a la edad de 11 años, como era costumbre entonces, y el 9 de julio de 1666 obtuvo una prebenda de canónigo.

Al terminar sus estudios de Humanidades y de Filosofía en el Colegio «Bons Enfants», inició en la Facultad de Teología de Reims (1669-1670) el ciclo de estudios exigidos a los clérigos. Continuó la preparación en el seminario de San Sulpicio de París y en la Universidad de la Sorbona, pero los fallecimientos casi seguidos de su madre (julio 1671) y de su padre (abril 1672) le obligaron a volver a Reims para encargarse de la tutela de sus hermanos y hermanas. Al mismo tiempo que asume este trabajo con competencia y bondad, reanuda sus estudios de teología en la Universidad de Reims (licenciatura en 1676 y doctorado en 1680). Después de un tiempo de duda, se había decidido por el sacerdocio y recibido el subdiaconado el 11 junio de 1672, el diaconado el 21 de marzo de 1676 y, finalmente, fue ordenado sacerdote el 9 de abril de 1678.

2. Comienzos del Instituto

Alumno de los clérigos de San Sulpicio, Juan Bautista de La Salle se inicia con ellos en las actividades de un movimiento de renovación catequística y escolar que inspiraba entonces los trabajos de los promotores de la «reforma» católica en Francia (M. Sauvage, *Catequesis y Laicado*, t. I, pp. 409-487) particularmente garantizada en el seminario y en la parroquia de San Sulpicio desde los tiempos de Jacques Olier (pp. 380-382, 408). Las responsabilidades que asumía por aquel entonces Juan Bautista en Reims, hacían que fuese muy receptivo a todos los problemas que planteaba la educación en esa época; a la par

que diversas vinculaciones familiares lo relacionaban con comunidades femeninas dedicadas a la educación y a la enseñanza. (Y. Poutet, *Le XVII^e siècle et les origines lasalliens*, t. 1, pp. 379-405). En el trato con su director espiritual, Nicolás Roland, fundador de la Comunidad de las Hermanas del Niño Jesús, había podido constatar el estado de abandono en que se encontraban los hijos «de los artesanos y de los pobres», prestando atención al mismo tiempo a las llamadas de Matthieu Beuvelet (+ 1657; DS, t.1, col. 1587) tío de Roland y a la demanda de Charles Démia en sus *Remontrances* (1666; cf. DS, col. 139-141); del mismo modo estaba al corriente de las realizaciones parisinas de Saint-Nicolas du Chardonnet y de Saint Lazare, de las iniciadas en Lyon por Charles Démia e igualmente sobre las de Nicolas Barré (+1686; DS, t.1, col. 1252) en Ruán y París. Cuando éste falleció el 27 de abril, La Salle hizo cuanto pudo para consolidar la obra del difunto (cf. CL 38, 1972: *Nicolas Roland, Jean-Baptiste de La Salle et les Soeurs de l'Enfant-Jésus de Reims*).

Adrien Nyel llega a Reims procedente de Ruán, acompañado de otra persona, con el fin de establecerse allí y abrir una escuela gratuita para niños pobres. Juan Bautista lo encuentra casi por casualidad. Contribuye a la puesta en marcha de una escuela parroquial para niños pobres en Reims; ayuda a la tímida fundación con sus consejos y más tarde con su dinero. En escasos meses, hubo tres escuelas y diez maestros en ellas. Desde el año 1679 y hasta 1682, Juan Bautista, progresivamente y casi sin desearlo, se ve obligado a ocuparse cada vez más de los maestros. El 24 de junio de 1682, comienza con ellos una vida «en comunidad» que se prolongará para él durante cuarenta años.

3. Fundación de escuelas

En 1682, La Salle interviene en la fundación de escuelas caritativas en Rethel y en Château-Porcien. En 1685 se responsabiliza de las de Guisa y de Laon. El 24 de febrero de 1688 se halla en París y comienza casi de inmediato, y por invitación del párroco, a dirigir la única escuela «de caridad» que todavía funcionaba en la parroquia de San Sulpicio. Con el tiempo se fundarán otras en París y también en provincias, incluida una «escuela del papa» en Roma.

En la mayoría de los casos, se trata de fundaciones de escuelas populares elementales, gratuitas, donde se enseña a los niños los primeros rudimentos del saber: lectura, escritura, cálculo, ortografía... pero además la formación en buenos modales y sin olvidar el catecismo.

No obstante, La Salle está abierto a otras fórmulas: en varias ocasiones crea un «seminario de maestros para las escuelas del campo», para la formación de maestros aislados en su trabajo (Reims, hacia los años 1687-1690; París, 1699; Saint-Denis, 1709). Inicia un «internado» para jóvenes irlandeses expatriados (París, 1698). A partir de 1705, en Saint-Yon, cerca de Ruán, abrirá un internado, un reformatorio, y un centro de acogida para jóvenes presos por orden real. Hay que agregar además una escuela dominical en París.

Juan Bautista de La Salle se preocupaba además de la formación profesional y de asegurar la preparación pedagógica y psicológica de sus discípulos. Los historiadores de la pedagogía reconocen que, gracias a él, la institución escolar ha realizado notables progresos sobre todo en el campo de la enseñanza primaria y eso a pesar de las persecuciones por parte de las corporaciones de maestros, los procesos jurídicos y las condenas (1704, 1706, 1712; cf. *Catequesis...*, t. II, pp. 43-47 y 257-265).

En la mayoría de los casos, La Salle comenzaba una nueva escuela «cristiana» respondiendo al llamamiento de los párrocos o de los obispos. Las instituciones escolares, que pertenecían jurídicamente a «la Iglesia», respondían así al objetivo de educar a los jóvenes en la fe. La enseñanza catequística era prioritaria y toda la actividad de los Hermanos estaba consagrada a educar conforme «al espíritu cristiano».

«El fin de este Instituto es dar cristiana educación a los niños y con este objeto tiene las escuelas, para que estando los niños mañana y tarde bajo la dirección de los maestros, puedan estos enseñarles a vivir bien, instruyéndolos en los misterios de nuestra santa religión, inspirándoles las máximas cristianas y darles así la educación que les conviene» (RC 2=1,3; cf. *Catequesis...*, t. II, pp. 47-54 y 265-294; S. Gallego Yriarte, *La Teología de la Educación en San Juan Bautista de La Salle*, Madrid, 1958). Consultar más adelante el artículo *Órdenes docentes*, también publicado en el *Dictionnaire de Spiritualité*.

4. Organización del Instituto

La Salle conseguía este objetivo después de muchos años de esfuerzo consagrados a la formación de los maestros y a la organización de una «comunidad» capaz de asegurar la calidad de la enseñanza y la formación humana y cristiana. Los maestros de las escuelas primarias se seleccionaban mal, estaban insuficientemente formados, no se dedicaban por completo a su profesión y su situación laboral era inestable. La tentativa de C. Démiá y de N. Barré por crear «comunidades» de maestros competentes, dedicados totalmente a la enseñanza elemental de los niños de las clases populares (*Catequesis...*, t. II, pp. 9-17) no había alcanzado el objetivo. La Salle llegó a ello por etapas. Constatando que la falta de formación de los maestros, sin dirección común y carentes de normas objetivas de vida, dificultaba el buen funcionamiento de las escuelas, estableció progresivamente las obligaciones de su vida en «comunidad».

A partir de la Navidad de 1679 se hace cargo por cuenta propia del alojamiento de los maestros: en 1680, asegura que estos coman en su propia casa; en 1681 los maestros se instalan definitivamente en ella, lo que le permitirá conocerlos mejor y aconsejarlos. El 24 de junio de 1682, se va a vivir con ellos; renuncia a su prebenda de canónigo en 1683; dota «con sus propios bienes a sus hermanos más jóvenes y les nombra un tutor que se ocupará de la administración de dichos bienes» (L. Aroz, *Gestion et administration des biens* 'de la familia La Salle', CL 32, 1968, p. XXXVII: cf. p. XXIX); durante el invierno de 1684 distribuye en limosnas lo que le queda como patrimonio y comparte de esa manera la inseguridad de los maestros, quienes en la misma época toman el nombre de «Hermanos de las Escuelas Cristianas» y visten un hábito distintivo. Junto con algunos discípulos se compromete con voto de obediencia (1686) y hace que se elija a uno del grupo como superior de la comunidad (1686 o 1687; el arzobispado interviene para que La Salle vuelva a su cargo de superior). En el año 1687, como muy tarde, abre un noviciado en Reims.

En el *Memorial sobre el hábito* (MH), redactado años más tarde por el fundador, éste describe de forma muy acertada la situación de la época: «Se vive siguiendo unas reglas... sin disponer de bienes... se trabaja en mantener

escuelas gratuitas solamente en las ciudades y se enseña el catecismo todos los días, inclusive los domingos y fiestas... Los asociados que forman esta comunidad son todos laicos» (MH 2,3, 9: CL 11, pp. 351-354). Para la sociedad en que viven, la vida en común, el hábito «peculiar», el nombre con el que se les conoce, son puntos de referencia de la «comunidad» de los Hermanos. En ese época, estos están asociados no solamente para el desempeño de una idéntica «profesión» ejercida siguiendo unos métodos que se van precisando y perfeccionando, sino que además observan reglamentos comunes que les obligan a «ejercicios» espirituales y ascéticos.

A partir del año 1688, París es el centro de la joven «comunidad». Para asegurar una cierta independencia y libertad de acción, La Salle no deseaba comprometerse exclusivamente con ninguna diócesis (Blain, t.1, p. 234). Establece la organización de la comunidad y defiende su autonomía interna cuando H. Baudrand (+ 1699), párroco de San Sulpicio, pretende modificar el hábito de los Hermanos (MH *passim*). Después de un corto tiempo de duda, se afianza en la intuición que tuvo en los comienzos: todos los Hermanos seguirán siendo laicos. En esa misma época se abre un noviciado en Vaugirard. Surgen entonces los Hermanos sirvientes que, como ciertos conversos, visten una sotana oscura.

Del 30 de mayo al 6 de junio se celebra una primera asamblea general en Vaugirard. El fundador había comenzado a poner por escrito los reglamentos que se venían utilizando. La fórmula de los votos perpetuos de asociación, de estabilidad y de obediencia, pronunciada por doce Hermanos, muestra la conciencia que tienen éstos de la realidad social, eclesial y religiosa que caracteriza a la nueva comunidad. (cf. Maurice-Auguste, *Los votos de los Hermanos de las Escuelas cristianas antes de la Bula de Benedicto XIII*, Ediciones San Pio X, Madrid 2003, 399 pp.).

La identidad de esta comunidad se manifiesta y se afianza pasando a veces por dificultades y crisis muy serias. Una vez terminada la asamblea de 1694, La Salle insiste en querer abandonar el cargo de superior: los Hermanos deciden por unanimidad que siga en él. Pide entonces se registre en acta que la comunidad no admitirá como miembro de ella a ningún eclesiástico ni tampoco aceptará como superior a una persona ajena a ella. A lo largo de los veinte

años que siguieron, este principio fue en varias ocasiones cuestionado por personas ajenas a la Comunidad. Cada vez que el tema se presentaba, los Hermanos reaccionaban defendiendo el principio. El ejemplo más llamativo de intervención es la carta admirable que le enviaron algunos de ellos el 1 de abril de 1714, requiriéndole para que retomara las riendas del Instituto. A petición del fundador, se reunió un Capítulo en 1717 y éste eligió como Superior General al Hermano Bartolomé (1678-1720).

5. El Instituto hasta nuestros días

El 7 de abril, un Viernes Santo, fallece La Salle. Deja 25 comunidades en las que viven 102 Hermanos que dan clase en unas cincuenta escuelas. La casa de San Yon aparece como el «buque insignia»: allí reside el superior general y allí funciona también el noviciado central. Las relaciones entre las diferentes comunidades son muy estrechas ya que todas son visitadas regularmente.

En septiembre de 1724 y enero de 1725, respectivamente, la aprobación real por *cartas patentes* y la Bula *In apostolicae dignitatis solio* de Benedicto XIII otorgan al «Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas» su carácter legal y canónico, al mismo tiempo que legitiman sus actividades. La Bula no hace del Instituto una «orden»; le conserva más bien su carácter de «sociedad de vida en común», mientras el papa se reserva la facultad de dispensar de los votos simples (sobre estas cuestiones, *cf.* Maurice Auguste, *L'Institut... à la recherche de son statut canonique*, CL 11).

De los cuatro generalatos siguientes, el más destacado es el del Hermano Agathon (1777-1797). En esa época, el Instituto acaba de pasar la primera crisis de crecimiento. Al comienzo de la Revolución, los Hermanos son unos mil: sus obras se propagan y abarcan todos los sectores de la enseñanza, exceptuando el de los estudios clásicos. Del Hermano Agathon conocemos sobre todo una obra pedagógica, hábil y precisa, *Las doce virtudes de un buen maestro, según el Sr. De La Salle...*, explicadas por el Hermano Agathon (Melun 1785; obra reeditada con frecuencia a lo largo del s. XIX). Pero en las circulares que envía regularmente a los Hermanos se muestra sobre todo atento a promover su vida espiritual.

Durante la Revolución, cierto número de Hermanos secularizados siguen su

apostolado discretamente en Francia mientras otros se incorporan a las comunidades que continúan su actividad normal en Italia y en los Estados Pontificios. Tanto los unos como los otros se habían negado a prestar juramento a la Constitución civil del clero; algunos pagaron con su vida esta fidelidad a la Iglesia: entre ellos, el Hermano Salomón, secretario general, beatificado en 1926, una víctima entre otras de las matanzas que se efectuaron en setiembre de 1792.

Al terminar la Revolución se reagrupan pequeños efectivos. Varios ayuntamientos solicitan de nuevo la presencia de los Hermanos; su insuficiencia numérica explica, en parte, la aparición, a comienzos del siglo XIX, de instituciones similares, algunas de las cuales reconocen inspirarse en La Salle y en las tradiciones y métodos de su Instituto (P. Zind, *Les nouvelles congrégations de frères enseignants en France de 1800 à 1830*, 3 vol., Saint Genis-Laval, 1969).

A partir de 1830, los Hermanos inician un crecimiento rápido. Bajo el generalato del Hermano Philippe (1838-1873) los Hermanos dirigen ya más de mil escuelas: en Francia, uno de ellos, el Hermano Benildo, humilde director de escuela en el Macizo Central, lleva hasta el heroísmo la perfección del maestro lasaliano. Será canonizado en 1967. Hay Hermanos que salen hacia América del Norte, Asia, Africa y Madagascar; en Europa las obras se extienden por Bélgica, Italia, Inglaterra e Irlanda. El 1 de enero del año 1971 el Instituto cuenta con 15.000 miembros repartidos por 84 países del mundo.

Los sucesivos Capítulos generales apenas innovaron algo: el texto de las Reglas varía poco: a partir de 1777, las *Reglas de Gobierno del Instituto* fijan de forma prácticamente definitiva las estructuras internas. Es la razón por la cual, hasta el año 1966 (Capítulo de aggiornamento), el Instituto esté muy centralizado.

Con el envío de sus cartas circulares y de los «visitadores», los superiores generales intervienen en el gobierno del Instituto y en el de las casas. No ahorran avisos y exhortaciones espirituales. El Hno. Philippe, insiste reiteradamente sobre la práctica de los ejercicios comunitarios, las formas de cumplir cada acción y las devociones. Invita a los Hermanos a leer las *Reglas* y la *Colección*

de varios trataditos. El Hno. Irlide (1874-1883) ofrece a los Hermanos más bien una espiritualidad inspirada en los *Ejercicios* de San Ignacio: generaliza en el Instituto la práctica de los «Ejercicios de treinta días».

El Hno. Joseph (1884-1897) innova citando frecuentemente las *Meditaciones* lasalianas. Cuando León XIII beatifica al fundador (1888), y más tarde lo canoniza (24 de mayo 1900), la actividad espiritual del Hno. Exupérien aparece como particularmente importante (DS, t. 4, col. 2202-2204).

El Hno. Imier de Jesús (1913-1923; DS, t. 7, col. 1535-1536) emprende la redacción de una larga serie de circulares anuales destinadas a comentar algunos escritos del fundador. A decir verdad, con frecuencia, sólo Imier otorgará a sus cartas el desarrollo y valor de trataditos.

A lo largo de estos últimos años, estudios y tesis han tratado sobre ciertas facetas del pensamiento lasaliano (*cf.* bibliografía). En concreto, se ha prestado la mayor atención a las *Meditaciones para los días de retiro*. La Salle plasma en ellas, más que en ningún otro escrito su pensamiento sobre el origen carismático, el sentido eclesial y la espiritualidad de la vocación del Hermano dedicado a la enseñanza.

Ver la importante *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes* (9 vol., París, 1937-1953) de Georges Rigault.

II - Escritos

1. Escritos pedagógicos

En sus escritos, La Salle ofrece a los maestros directrices de orden metodológico y pedagógico, enseñanzas y libros de oraciones, y a los alumnos, textos de lectura, de estudio y catecismos, sin olvidar las reglas de comportamiento y urbanidad en sociedad; desea que toda la vida escolar esté impregnada de auténtico espíritu cristiano.

Para los Hermanos y alumnos estos textos fueron constantemente manuales de referencia; también se valoraron y apreciaron en gran manera fuera del Instituto. El derecho reservado de edición más antiguo, que protege el lote completo de títulos para la escuela (exceptuando la *Guía*), data del año 1703;

apenas se conocen otras ediciones de entonces. Los *Cahiers Lasalliens* (=CL), editados en Roma, reproducen en facsímil las ediciones más antiguas que se han hallado (los prólogos presentan manuscritos y ediciones).

1) *Reglas de cortesía y urbanidad cristiana* [RU], Reims, 1702 (CL 19, 1964). – 2) *Deberes del cristiano para con Dios* [DA y DB], París, 1703 (CL 20 et CL 21, 1964). – 3) *Del culto exterior y público que los cristianos deben rendir a Dios y de los modos de hacerlo. Tercera parte de los Deberes del cristiano para con Dios* [DC], París, 1703 (CL 22, 1964). – 4) *Guía de las Escuelas* [GE], Avignon, 1720 (CL 24, 1965, ed. comparada con la ed. de 1720 del ms conocido como del año 1706). – 5) *Compendio Mayor de los deberes del cristiano con Dios. Compendio Menor...* [C1 y C2], Ruán, 1727 (CL 23, 1965). – 6) *Instrucciones y oraciones para la santa misa, la confesión y la comunión* [I], 34 (CL 17, 1963). – 7) *Ejercicios de piedad que se hacen durante el día en las Escuelas Cristianas* (EP), Ruán, 1760 (CL 18, 1963).

2. Escritos espirituales

1) *Cartas*. El fundador exigía a los Hermanos que le escribiesen con regularidad y a los directores que le presentasen un informe mensual. Prácticamente se ha perdido toda esa correspondencia. Agregando a las 34 cartas autógrafas conservadas, los pasajes recogidos por el biógrafo Blain y algunas recopilaciones realizadas por Hermanos, el Hno. Félix Paul ha reagrupado todo lo que se ha podido recuperar (*Les lettres de Saint Jean-Baptiste... ed. crítica*, París 1945 [L]). (Traducción castellana: *Las Cartas*, Col. Sinite, n.º 4, Ed. San Pío X, Madrid 1962, 451 p.). Desde aquella publicación se han identificado dos cartas autógrafas; una de las cuales ya se conocía por una copia (cf. *Bulletin de l'Institut...*, abril 1956, pp. 63-68).

2) *Reglas*. a) *Práctica del reglamento diario*, b) *Reglas comunes de los Hermanos...*, c) *Regla del Hermano director*, según los mss de 1705, 1713, 1718 y de la edición príncipe de 1726 (CL 25, 1965). Desde los orígenes se debió de elaborar una *Práctica del reglamento diario*, revisada después en varias ocasiones. La primera redacción de las *Reglas comunes* podría haberse hecho ya en el año 1694 (conservada en un ms de 1705); un ms de 1718 ofrece un texto revisado [RC] por el Capítulo general y por el fundador.

3) *Meditaciones*. a) *Meditaciones para todos los domingos del año* [MD] y *Meditaciones para las fiestas principales del año* [MF], Ruán (¿1730?): 77 meditaciones para los domingos y fiestas móviles, 108 para las fiestas de los santos (CL 12, 1962); b) *Meditaciones para los días de retiro, para uso de cuantas personas se dedican a la educación de la juventud y particularmente para el retiro que los Hermanos tienen durante las vacaciones*. [MR], Ruán (¿1729?). Estas dieciséis meditaciones para el retiro constituyen un verdadero tratado; resultan ser más extensas que las anteriores y sobre todo se articulan siguiendo las ideas de un plan claramente establecido; hablan al Hermano sobre su misión y vocación específicas. Fueron resultado de una reflexión profunda y de una estupenda asimilación de la doctrina paulina relacionada con el ministerio de la palabra (cf. CL 1).

Por lo general, las otras meditaciones no muestran tal desarrollo. Sin embargo, algunas de ellas tienen cierta relación entre sí, dentro de una serie consagrada a la oración, a la obediencia, al deber de estado, a la Eucaristía, al Espíritu Santo, etc. La mayoría parten de un pasaje de la Escritura tomado de la Liturgia, o de algún hecho de la vida de un santo. Con una habilidad que a veces desconcierta, el autor saca lecciones oportunas relacionadas con la vida del Hermano.

4) *Explicación del Método de Oración mental* [EMO], s.l., 1739 (CL 14, 1963). Desde hacía tiempo los Hermanos ya usaban una forma abreviada del método: la que se encuentra en la *Colección de varios trataditos (infra)*. Durante años y hasta la víspera de su fallecimiento, le gustaba al santo hablar largo y tendido a los novicios sobre el tema de la oración. Probablemente pensando en este grupo se decidió a redactar dicha *Explicación*.

5) *Colección de varios trataditos para uso de los Hermanos de las Escuelas Cristianas* [CT], Avignon, 171 (CL 15, 1963). En esta modesta recopilación, el santo presenta diversos métodos y reflexiones: los temas que inspiran estos trataditos son las virtudes del Hermano, las actividades de la jornada y las de toda su vida. Aunque aportando ideas propias, hay que reconocer que ha espigado con cierta libertad en escritos análogos (CL 16; Poutet, t.1, pp. 593-603, 612-619).

Las referencias a los textos de La Salle remiten a las páginas de las ediciones indicadas anteriormente, excepto en lo que se refiere a las *Cartas* [C] y las *Meditaciones* [MD, ME, MR] donde las notas se relacionan bien sea con la numeración y los párrafos o con la numeración y los puntos de la meditación. En lo sucesivo, precedido de =, se agrega las nuevas referencias adoptadas para la edición de las Obras completas, Madrid 2001 [nota del editor].

III - Doctrina espiritual

1. Ideas generales

En 1951, A. Rayez (*Études...*, p. 20) señalaba que la doctrina espiritual del santo se conocía mucho menos que su pedagogía. Desde entonces, varios trabajos han subrayado los diversos aspectos de esta espiritualidad (*cf.* Bibliografía). Sin embargo, el esfuerzo científico es todavía muy limitado y mientras no se lleven a cabo los estudios críticos indispensables esta breve recapitulación conservará ese rasgo de provisionalidad que presentan todos los trabajos sobre la doctrina lasaliana.

1) Orígenes de la espiritualidad lasaliana.

La Salle se inspira en lo que su época le ofrece, «sorprendentemente atento a las influencias espirituales, a las personas y a los escritos de finales del siglo XVII» (ibídem, p. 56). Constatamos que pasa con toda libertad de Olier al carmelita Laurent de la Résurrection, de san Francisco de Sales a Bernières, de santa Teresa de Jesús a Rancé, del jesuita Busée a Beuvelet, discípulo de Bourdoise, incluso de Tronson al mínimo Barré, o del capuchino Jean François de Reims al canónigo Roland, y de Claude Bretagne, de la congregación de Saint-Maur, al arcediano Boudon» (A. Rayez, *Abandon...*, p. 47).

Trabajos recientes recogen también los orígenes de esta espiritualidad. La *Rivista lasalliana* (Turín, desde el año 1935) ha publicado diversos estudios relacionados con el tema, cuyo inventario se encuentra en la revista del año 1969, pp. 52-65. Y. Poutet, en su estudio de investigación muy pormenorizado, *Le XVII^e siècle et les origines lasalliens*, ha seguido numerosas pistas para detectar influencias humanas y literarias plausibles en el pensamiento de La

Salle. La comparación que realiza entre algunos de esos textos confirma y precisa los lazos cercanos señalados.

Otras investigaciones más concretas han permitido descubrir casi textualmente las fuentes utilizadas en algunos casos. La comparación de textos muestra también que el fundador no los utiliza ciegamente sino que más bien los modifica para que puedan servir a los objetivos que se ha fijado (*cf.* CL 16, a propósito de las fuentes de algunos trataditos de la *Colección*; CL 1, sobre la utilización en la redacción de las *Meditaciones para el tiempo del retiro* de una edición del *Nuevo Testamento* de Denis Amelote; L. Varela sobre el empleo de la Biblia en las *Meditaciones: Biblia y espiritualidad en San Juan Bautista de la Salle*, Tejares-Salamanca, 1966; M. Magaz sobre los orígenes de los *Deberes del cristiano: Un Catecismo del Gran siglo francés*, Madrid, 1968, pp. 43-62). El tema queda abierto y permitirá proseguir los trabajos de investigación.

2) Originalidad de la espiritualidad lasaliana

No existe casi tema espiritual del fundador que no esté inspirado en el pensamiento de su época. Sin embargo, algo aparece muy claro: su enseñanza espiritual presenta una marcada originalidad.

a) En sus aspectos fundamentales, la enseñanza de Juan Bautista es el resultado de su experiencia. Esta experiencia es decisiva ya para la elección que hace de sus fuentes de inspiración; si tal o cual autor le atrae, es sencillamente «en la medida en que su experiencia personal encuentra en dicho autor lo que busca» (A. Rayez, *Abandon...*, p. 47). Para sus contemporáneos y sobre todo para sus discípulos, la Salle fue principalmente un maestro espiritual debido a la influencia de su vida como «hombre de Dios». Los testimonios de los primeros biógrafos no dejan la menor duda sobre el particular aunque hay que reconocer la existencia de un género literario, como el de Blain sobre todo, quien se sirve de la historia del protagonista como pretexto para desarrollar sus propias teorías en materia espiritual. Una lectura atenta y a la vez crítica de los biógrafos permitiría seguir mejor la aventura espiritual del santo y mostraría sin duda, la raíz existencial de los principales temas lasalianos.

b) La enseñanza espiritual de La Salle está pensada en función de la educación y para provecho de un grupo determinado de personas, los Hermanos de las

Escuelas Cristianas. Es cierto que La Salle no se limitó solamente al campo de su Instituto: a lo largo de los relatos y de la correspondencia, se descubren huellas de su acción espiritual en favor de sacerdotes (Blain, t. 1, pp. 326,332: Bernard, p. 25), de herejes o de pecadores notorios (Maillefer, CL 6, pp. 136-140; Blain, t. 2, pp. 338-354), de religiosas o de laicos (*Cartas*, 119-133). Pero su actividad esencial la dedicó a los Hermanos, escribió todas sus obras espirituales para ellos, y el estilo que emplea, la interpelación directa, les confiere con frecuencia una cercanía conmovedora. Ellos son su objetivo y sus escritos no son sino la expresión de su paciente esfuerzo de educación espiritual prolongado bajo múltiples formas durante cerca de cuarenta años.

Está cerca de ellos en sus situaciones diversas, dificultades, en las obligaciones de su estado, limitaciones y fallos. Se coloca a su altura, preocupado por hacerle frente a lo esencial, para apuntalar su vida espiritual con la fe, la Escritura, el Misterio de Cristo, la acción del Espíritu, la vida fraterna, el celo, la verdadera oración. El ideal que el fundador presenta a sus discípulos es una espiritualidad cuyo objetivo es la actividad que deben desarrollar en favor de la educación de la juventud. El esfuerzo que pone en que estos maestros sean «espirituales» no es para alejarlos del trabajo diario, sino más bien para ayudarles a percibir y vivir el desarrollo de sus actividades como el lugar de encuentro con el Dios vivo, la vida de fe y la caridad y el propio desarrollo espiritual.

2. «Llamados por Dios» para realizar «la obra de Dios»

La preocupación primordial de La Salle fue inducir a los Hermanos a tomar conciencia de que su trabajo como educadores es «la obra de Dios»; que Dios los «ha elegido» en la obra de la Salvación como colaboradores animados por el espíritu de fe y de celo. Deberán pues vivir como hombres espirituales y trabajar en presencia de Dios dejándose guiar por su voluntad.

1) Misión y vocación

«Durante esta vida, no debéis preocuparos sino por conseguir que Dios reine por la gracia y por la plenitud de su amor en vuestro corazón. Debéis vivir para Él, y la vida del mismo Dios ha de ser la vida de vuestra alma» (MD 67, 1: cf. MF 107,3; 139,3: tema frecuente en las *Meditaciones*; cf. *Catequesis...*,

t. II, pp. 123-127). Las *Meditaciones para los días de retiro* amplían estas perspectivas. Apoyándose en la Sagrada Escritura y especialmente en los escritos de San Pablo, el autor aclara el significado de «trabajar por la salvación de las almas». Dice que consiste en ser «operario de Dios». «Sois los que Él ha escogido para ayudarle en esta obra, anunciando a esos niños el Evangelio de su Hijo (MR 193, 3; 205, 1; cf. 205, 3). El Hermano debe comportarse como «ministro de Dios» (expresión frecuente en las MR: cf. Vocabulario de las MR, en *Lasallianum* 4, y *Catequesis...*, t. II p. 133, nota 68), debe cumplir cuidadosamente con su trabajo porque es la obra de Dios (MR 201, 1).

Trabajar por la salvación de las almas es además ser «cooperadores de Jesucristo» (MR 195-196). El apostolado consiste en ayudar a los demás a descubrir el Misterio de Cristo, en «engendrar nuevos miembros en Jesucristo» (MR 199, 1) y encaminarlos hasta alcanzar el estado adulto (MR 205,3). De esta manera los Hermanos podrán considerarse como cooperadores de Jesucristo (MR 195-196), sus embajadores (MR 195, 2: 201, 2) y sus ministros (MR 201, 2; cf. *Catequesis...*, t. II, pp. 135-139).

Trabajar por la salvación de las almas es además, trabajar al servicio de la Iglesia: «instruir a la juventud constituye uno de los empleos más necesarios en la Iglesia» (MR 199, título), y la Iglesia no es solamente el estamento de la salvación sino también la comunidad de creyentes (*Catequesis...*, t. II, pp. 141 y 154-155), «el santuario donde reside Dios por medio del Espíritu Santo» (MR 199, 3; 205,3). Todo apostolado en la Iglesia debe favorecer esta presencia y actividad del Espíritu Santo en el corazón de los cristianos; no se trata de una propaganda o de un alistamiento, es más bien la obra de la nueva Creación, de la Nueva Alianza, tema presentado en MD 43, 1, en donde, a propósito de la fiesta de Pentecostés, La Salle recuerda la «nueva ley (proclamada entonces) que fue una ley de gracia y de amor». Participando en un ministerio eclesial, el Hermano no tiene otro objetivo que el de la Iglesia: hacer que los niños vivan de la vida del Espíritu Santo (MR 196, 3; cf. MF 80, 2; MR 206, 2; MR 198, 3).

De ahí la necesidad que tiene el Hermano de pedir al Espíritu Santo que sea él quien actúe, puesto que únicamente el Espíritu puede ayudarle a vivir «espiritualmente» (MD, 43, 2). No obstante, la acción del ministro es indis-

pensable, ya que el Espíritu actúa sirviéndose de su persona. (MD 3,2; MR 195,2). Como instrumento del Espíritu, el Hermano debe trabajar únicamente siguiendo sus inspiraciones (RC 2,6) dejándose llevar enteramente por él, para así obrar sólo por él (MD 62,2); si se considera únicamente un mero instrumento, Jesucristo no dejará de animarlo con su Espíritu, puesto que lo ha elegido para hacer su obra (MR 196,1; cf. MR 201,1).

Así pues, el fundador define el sentido de la misión del Hermano siguiendo una perspectiva trinitaria y escatológica: el Hermano trabaja en la edificación de la «Ciudad celestial» y prepara a los «herederos del Reino de Dios». La última de las MR desarrolla este tema que mantiene viva la esperanza del Hermano. Se le invita a descubrir en la historia de su vocación la acción soberana y gratuita de un Dios que es amor.

El punto de partida de esta misión fue el bautismo, pero debe agregarse a esto la «conversión» que representa la entrada en el Instituto: Dios llama al Hermano para que se consagre exclusivamente a la «obra de Dios». «Ha sido Dios quien, con su poder y por bondad muy particular, os llamó para llevar el conocimiento del Evangelio a los que aún no lo han recibido. Consideraos, pues, como los ministros de Dios» (MF 140,2; cf. MD 67,2; 191,1; MD 70,2; CT 15,4,2-3). Empleando sobre todo expresiones paulinas, el fundador interpela directamente a los Hermanos en las MR para enfrentarlos con la relación que da sentido a su vida e inspira su ministerio (MR 193,3); 196,1; 196,2; cf. 193,1; 193,2; 194,1; 198,2; 199,2-3; 201,1; 205,1; 207,2). Por eso el Hermano debe estar muy agradecido de haber recibido esta vocación apostólica, gran don de Dios, «carisma» (MR 201,1; cf. Gallego Yriarte, *La teología de la educación...*, pp. 155-162), prueba de una elección preferente (MR 196,2; 193,3; 196,1), origen de numerosas gracias de estado (205,1; 197,3).

2) *Fe y celo*

a) La *fe viva* es inicio y meta del «ministerio» del Hermano, cuyo objetivo debe ser la educación de los jóvenes en la fe; en efecto, la base de toda vida cristiana, estriba en «conocer a Dios y a su enviado Jesucristo (DA 101). La fe es decisiva y primordial ante todo porque inicia en ese conocimiento, y por

consiguiente en esa vida (DA 103; MD 46,2; MR 199,3). La Salle está particularmente sensibilizado sobre este aspecto esencial de la fe; la mente de la persona, dice, debe estar «iluminada por las luces de la fe» (MR 199,1). La autenticidad de esta luz de la fe se descubre en la enseñanza de la Iglesia y siguiendo fielmente su Magisterio.

Realizando su trabajo en plena crisis jansenista, La Salle siempre había mostrado un cuidado muy meticuloso en relación con la pureza de su ortodoxia (cf. Blain, t. 2, p. 24). Es lógico que invite a los Hermanos a mantener esta misma fidelidad: «Ateneos en todo a lo que enseña la fe; huid de novedades; seguid la tradición de la Iglesia; no recibáis sino lo que ella recibe, condenad lo que ella condena, aprobad lo que ella aprueba...; profesadle en todo pronta y perfecta obediencia» (CT 15,1,1).

La fe no se limita a un conocimiento nuevo: es más bien, adhesión a la persona de Cristo (MR 193,2). Por la fe, «se va hacia Jesucristo» (MF 96,1), se le encuentra, se compromete uno con él, se une a él. La fe de Pedro hizo que éste «renunciase a todos sus bienes para seguir a Jesucristo». Gesto de adhesión del apóstol por el que se compromete enteramente con una persona y en el que el aspecto intelectual puede parecer algo secundario aunque en dicho gesto, el conocimiento no esté en manera alguna ausente (MF 139,1; 135,2).

La existencia cristiana se realiza dentro de la dinámica de la fe. Sólo por la fe, las acciones «que de suyo tendrían escaso valor» pueden transformarse realmente en «acciones cristianas» (CT 13,20: medios para llegar a ser hombres interiores). La vida de fe es «el principal medio de santificarlas»; gracias a la fe «se participa de las santas disposiciones que Nuestro Señor tuvo al ejecutar sus obras» (CT 13,20). La verdadera vida cristiana es una mística: imitación de Cristo, identificación con Cristo, todo ello se consigue viviendo de la fe. La Salle explica su pensamiento cuando trata sobre la obediencia que sólo se transforma en «virtud cristiana y religiosa» por la fe (CT 15,2,4; MD 9,1) y sobre todo cuando trata de la caridad.

El santo recuerda todo lo anterior en la Regla (RC 16,1); cf. Maurice-Auguste, *Pour une meilleur lecture de nos règles communes*, pp. 36-65, especialmente pp. 44-50: «La caridad, primer objetivo de la observancia», y pp. 50-

53: «La caridad objetivo fundamental de la observancia», en los *Deberes del cristiano* (DA 201,1,1-2; cf. 0,0,8 y 202,0,1-6) y en la *Explicación del Método de Oración*.

Ahora bien, la fe aparece también como el fundamento esencial de la caridad. El amor a Dios, al que el hombre está llamado, es participación en la vida íntima de Dios; la unión de espíritu y de corazón que debe existir entre los hombres debe asemejarse a «la unión esencial que existe entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo» (MF 39,3). El misterio trinitario aparece como fuente y modelo de la caridad fraterna: el fundador extrae de la Revelación las enseñanzas sobre la caridad (textos agrupados en *Spiritualité lasallienne*, pp. 204-215). Finalmente, la fe conduce a la acción y predispone a llevar una vida realmente cristiana. «El primer efecto de la fe es aficionarnos fuertemente al conocimiento, amor e imitación de Jesucristo, y a la unión con Él» (CT 15,1-3).

La enseñanza lasaliana sobre la fe está íntimamente relacionada con la importancia que el fundador otorga al papel que desempeña el Espíritu Santo; la fe fue el principal don de Pentecostés (MF 139,3; MR 199,2); en numerosos textos La Salle establece una relación entre «aquellos que tienen verdadera fe» y [aquellos] que «están interiormente animados por el Espíritu de Nuestro Señor» (MF 176,2; cf. Robert Laube, *Pentecostal Spirituality. The Lasallian Theology of Apostolic Life*, New York, 1970, pp. 17-23). Los textos clave del fundador sobre el espíritu de fe (RC 2; CT 11), se asemejan bastante, sistematizándola más si cabe, a la enseñanza lasaliana sobre la fe. El espíritu de fe se define por sus efectos: no mirar nada sino con los ojos de la fe, no hacer nada sino con la mira puesta en Dios, y atribuirlo todo a Dios (RC 2; CT 11, 1,2): la luz de la fe exige una nueva visión del mundo y hace obrar siguiendo el designio de Dios. Los tres efectos citados, que el fundador explica en la *Colección*, son fruto de la acción del Espíritu (R. Laube, *op. cit.*, pp. 25-49). Consultar especialmente lo escrito por Clément Marcel en *Par le mouvement de l'Esprit. La dévotion au Saint-Esprit dans les écrits de saint Jean-Baptiste de La Salle*, París, 1952.

b) La contemplación diligente del misterio de la Salvación exige el *celo* por el Reino.

Para ser mejor operario y acompañar a Dios en su obra, el Hermano se acerca a El y vive de su Espíritu; pero la contemplación de Dios lleva necesariamente a participar de su amor por las personas. De la misma manera, la fe hace que se descubran las «imágenes de Jesucristo» en los «pobres»: «cuanto más los améis, más perteneceréis a Jesucristo» (MF 173,1). El amor a Dios y a Jesucristo va acompañado del amor a la Iglesia.: «Al instruirlos debéis tener como fin únicamente el amor y la gloria de Dios»... «También es preciso que demostréis a la Iglesia la calidad del amor que le profesáis, y que le deis pruebas de vuestro celo, pues trabajáis para la Iglesia, como cuerpo de Cristo que es» (MR 201,2).

3) *Animados por el Espíritu, vivir de acuerdo con el hombre espiritual*

La vida del Hermano debe realizarse bajo el signo de la búsqueda del Dios vivo, de su Voluntad y de su Reino. Las llamadas del Señor, el discernimiento de su voluntad y la realización de su obra deben descubrirse en el entramado de la vida. Esta fidelidad exige un esfuerzo de interiorización, una respuesta a las inspiraciones del Espíritu, una atención sostenida para vivir en la presencia de Dios.

a) «*Organizar la vida interior*», para vivir solamente guiados por Dios. Desde los comienzos del Instituto, la preocupación del fundador fue la de guiar a los maestros hacia una forma de vida «conforme a la finalidad de su Instituto» (Memorias de Ruán del año 1721; CL 11, p. 28), es decir, siguiendo el Evangelio, transformándose paulatinamente en personas bajo la influencia del Espíritu y viviendo como «hombres interiores».

En EMO, La Salle define de forma precisa lo que él entiende por «hombre interior»; se trata de la persona por entero, de lo que es su vida más honda, el «corazón» en sentido bíblico, lugar donde se toman las decisiones para la vida, donde se entabla el verdadero diálogo con Dios. «Se dice de la oración mental que es una aplicación *interior* del alma a Dios, porque no es tan sólo una ocupación de la mente, sino que lo es de todas las potencias del alma; y porque, para ser del todo pura y sólida, se ha de practicar en el fondo del alma, es decir, en la parte más íntima del alma» (EMO 1,3). Ver art. «*Homme intérieur*», DS, T. 7, col. 650-674.

Los «medios para llegar a ser hombres interiores» (CT 105-124 = 13), hay que leerlos a la luz de las anotaciones básicas precedentes. La doctrina del fundador sobre cada uno de estos puntos aparece en sus escritos espirituales siguiendo siempre la misma pauta.

Insiste sobre las exigencias de la *separación del mundo*; las prescripciones de la *Regla* son estrictas cuando tratan de las relaciones exteriores (familia, visitas, viajes, correspondencia, RC 31-33 = 14; 64-70 = 24-25). El fundador insiste con frecuencia sobre el sentido que debe atribuirse a estas prohibiciones: se trata sencillamente de protegerse del espíritu del mundo, contrario a Dios y al espíritu cristiano (MD 41,2: cf 60,1; MF 143,1; 174,2; 114,2).

Sus enseñanzas sobre *el recato y la mortificación de los sentidos y de la mente* son también reiterativas y rigurosas. El santo cita de buena gana y comenta sobriamente los textos de la Escritura sobre la renuncia o la penitencia: llevar la cruz (MD 5,3; EMO 15,298), perder su vida (EMO 15,299), mortificar el cuerpo, despojarse del hombre viejo para revestirse del hombre nuevo (MD 29,3). «Como debemos vivir por el espíritu, debemos también guiarnos por el espíritu (...) No se puede ser sensual y cristiano al mismo tiempo» (MF 95,2; cf. CA 1,18; CT 13,1).

Debería señalarse aquí su insistencia sobre el *silencio*, «uno de los mejores medios para evitar el pecado y conservar el fervor» (MF 190,1). El fundador vuelve sobre el tema con frecuencia (CT 3,1,8; 3,1,3; 13,9-10; 14,11; RC 20,9; MF 92,1; MD 33,2; 64,3; MF 177,2; 92,2; CA 36,9; 56,6; CC 73,1-3; CI 127; 128): «Quien no refrena su lengua no puede ser hombre espiritual» (CT 14,11,1).

También la *pobreza*, tanto material como espiritual, ocupa igualmente un lugar importante dentro del esfuerzo de desprendimiento y de renuncia para alcanzar la vida interior: «es el fundamento de la perfección evangélica, pues mediante la renuncia a todas las cosas y al deseo de poseer, lo cual se denomina pobreza de espíritu, se corta y arranca la raíz de todos los males». (MF 142,1; cf. MD 42,1; MF 176,2; 187,1).

Para la construcción del «hombre interior» resulta ser más importante la *mortificación del espíritu* que la de los sentidos. «Se debe renunciar a las satisfac-

ciones del espíritu», porque «favorecen a la propia naturaleza», impiden la entrada al espíritu de Dios, a la unción y a la acción de Dios en el alma (CT 13,6,2); se debe renunciar a la propia voluntad, como Jesucristo en el momento de su Encarnación, porque nuestra voluntad es el origen de nuestras caídas y un obstáculo para que Dios pueda realizar su obra en nosotros (13,13,3); se debe renunciar al propio juicio, debido a que «se ha pervertido de tal modo por el pecado original que ya no juzga sanamente de la mayor parte de las cosas; y por eso debemos llenarlo de miras de fe respecto a las cosas que nos conducen a Dios» (13,14,1).

En parte al menos, la doctrina del santo sobre la *obediencia*, ampliamente explicada en la *Colección* (CT 9; 13,17; 15,2), en una larga lista de meditaciones (MD 1-15) y en las *Cartas* (CC 9,5; CA 12,9; 47-15; CC 92,3), puede ser agregada a esta enseñanza ascética. «El adelantamiento en la perfección está en proporción al empeño que se pone en destruir el amor propio, y para llegar a esta total destrucción es medio seguro la perfecta obediencia» (CT 13,17,3).

La Salle es hombre de su tiempo por el concepto que tiene sobre la huida del mundo, la desconfianza que le inspira la «naturaleza» corrompida, la oposición que marca entre carne y espíritu, la necesidad de la abnegación, del desprendimiento y hasta de la «destrucción» de uno mismo.

Sin duda conviene no minimizar todo lo excesivo que contiene esta enseñanza, ni tampoco perder de vista el carácter discutible de ciertos supuestos antropológicos, teológicos y exegéticos. No se puede disimular el rigor de su doctrina ni tampoco interpretarla a la baja; la austeridad de la doctrina lasaliana está ratificada por la vida del santo; al igual que en numerosos de sus contemporáneos, su espíritu de penitencia es muy acentuado; a veces emplea formas un tanto rudas para consigo mismo y en algunas ocasiones lo hace también con sus discípulos. (cf. A. Rayez, *Abandon...*, pp. 48-50, y nota 6). Sin embargo, el fundador es por una parte relativamente más moderado que bastantes de sus contemporáneos y por otra el contexto de sus afirmaciones negativas suele ser positivo.

El rigor de la ascesis se presenta habitualmente como una exigencia de la autenticidad «mística»: la unión con Dios, la semejanza con Cristo, la vida

según el Espíritu, el don total de uno mismo al servicio de las almas, exigen la negación de sí mismo. En definitiva, la enseñanza austera del santo insiste sobre el amor de Dios al hombre, e invita a que éste le demuestre el suyo. Este amor recíproco hace que el corazón del hombre se dé por entero a Dios (MF 90,2; MD 70,1; 31,2; EMO 8,202); la confianza en Dios, el recurso a los méritos de Cristo se evocan continuamente a lo largo de los diversos actos del Método de oración (EMO 6,163-165; 6,201-202). Un último rasgo fundamental se refiere al «terreno de la práctica» de dicho combate y de la renuncia: para el fundador hay que esforzarse por vivir interior y espiritualmente en la realidad concreta de la existencia.

«No hagáis diferencia entre los deberes propios de vuestro estado y el negocio de vuestra salvación y perfección» (CT 16,1,4). En sus Cartas insiste sobre las «mortificaciones del espíritu y de los sentidos» que deberán «practicarse cuando las ocasiones se presenten» (CA 11,6; cf. CA 12,8). La profesión de maestro es un terreno privilegiado donde ejercitar esta ascesis que tiene como objetivo la formación del hombre espiritual (MF 155,2; MR 206,3; CC 98; 34,7).

b) *Responder a las invitaciones del Espíritu Santo*

«El Espíritu Santo, que reside en vosotros, debe penetrar el fondo de vuestras almas. En ellas es donde este divino Espíritu más particularmente debe orar. en el interior del alma es donde este Espíritu se le comunica y une a ella, y donde le da a conocer lo que Dios pide de ella para que sea toda de Él. Es allí donde le hace partícipe de su divino amor, con el que honra a las almas santas, que ya no tienen apego a la tierra; entonces es cuando, desprendidas de todo afecto a las criaturas, hace de ellas su santuario, hace que se ocupen siempre de Dios y que vivan sólo de Dios y para Dios» (MD 62,3).

El «hombre interior», es para La Salle el hombre «espiritual»; el esfuerzo ascético y de recogimiento para «vivir en el fondo de su alma» está dirigido a facilitar la atención y ser dócil a las inspiraciones del Espíritu.

Siguiendo a todos los maestros de espiritualidad del siglo XVII, La Salle concede un lugar importante a la fidelidad en seguir las inspiraciones del Espíritu Santo. Esta «plena fidelidad a la gracia que no deja pasar ninguna moción sin

corresponder a ella», resulta ser casi un «milagro» (MF 180,3). Se debe rogar a Dios para que «su gracia nos mueva a practicar lo que su Espíritu nos haya dado a entender que desea de nosotros» (MF 181,3). En la historia de los santos, al fundador le gusta considerar, y hacer considerar a sus discípulos, la acción previniente y sumamente eficaz del Espíritu de Dios. (MR 199,1; MF 100,1; 118,1; 123,1; 161,2; 132,1; 143,1; 159,1; 167,1; 174,2; 177,1). En su doctrina sobre la devoción a la Virgen María insiste sobre la docilidad que le caracteriza en seguir las llamadas del Espíritu (MF, 83,3; 163,3; 191). María ayudará al Hermano a vivir en idéntica fidelidad; ahí reside lo esencial de la devoción hacia ella.

Aunque Dios no abandona a quienes poseen un «corazón bueno», los ayuda y los previene con su gracia, debe discernirse si estas inspiraciones vienen realmente de Dios (MF 115,2).

La Salle siempre estuvo muy atento al discernimiento de «la voluntad de Dios»; en ese sentido recuerda a sus discípulos ciertos criterios sobre dicho tema: no hay que «seguir fácilmente todos los pensamientos que le vienen a uno de realizar algo bueno, ni tampoco tomarlos a la ligera como inspiraciones de Dios» (CI 121,5); conviene pedir consejo (MF 99,3; 115,2; CI 121, 5) a quienes tienen responsabilidad y gracia de discernir; en los casos urgentes, «acudir a Dios y luego realizar decididamente, con ánimo y sencillez de corazón, lo que crea que le habrían aconsejado como lo mejor en tal situación» (CI 121,5).

La persona dócil al Espíritu podrá discernir mejor; y en ese sentido, el fundador recomienda ejercicios variados a los Hermanos, especialmente exámenes (CT 8; 16; *Directorios*, en CL 15, pp. 122-130 = D 1), y les explica su sentido. La oración mental es el primero y principal de esos ejercicios (CT 13,21); la «pedagogía» del método de oración lasaliana busca la paz interior, el silencio de los sentidos y del espíritu, la unión íntima con Dios, la profundización del misterio de la Salvación; pero, por la importancia que confiere a «la práctica» concreta (v.g. CT 14,13,3), el método subraya que el lugar de la santificación del Hermano, y donde se manifiesta para él el Espíritu, reside en su estado y en su empleo; hay que esforzarse por alcanzar la vida de oración en la actividad diaria (EMO 6,171,3; CA 1,4; MD 18,2; MF 129,2; 159,2).

4) *Vivir en la presencia de Dios; para Dios; entregados a la voluntad de Dios.*

a) *La vida en la presencia de Dios:* «La aplicación a la presencia de Dios es alma y sostén de la vida interior» (CT 13,19,2). Esta aplicación es tanto más necesaria cuanto que la actividad del Hermano «se ordena a Dios y tiende a ganarle almas» (MF 179,3). La vida del Hermano «en presencia de Dios» aparece como otra dominante en la espiritualidad lasaliana. El recuerdo frecuente de la presencia de Dios es uno de los diez mandamientos propios de los Hermanos (CT 3,1,6; RC 16,8,6) y uno de los medios para adquirir el espíritu del Instituto (CT 11,1,5; 1,2,40; RC 2,7). El fundador vuelve sobre el tema reiteradamente: RC 4,13; CT 10,2,16-18; 13,9; GE 7,1,4; EP 1,2; 1,10; 6; CA 1,5; CI 90,1; 90,7; MF 95,1; 177,3; 179,3.

Según los especialistas, la importancia que se otorga a ponerse en la presencia de Dios, constituye una de las características más originales del método de oración lasaliano, aunque, por supuesto su enseñanza en este punto pueda relacionarse con la de varios de sus contemporáneos.

P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, París 1930, pp. 390-392. Frédién-Charles, *L'oraison d'après saint Jean-Baptiste de La Salle*, París, 1955, p. 27. I. Mengs, *Oración y presencia de Dios según San Juan Bautista de La Salle*, LAS 13, 1970, pp. 95, 101. G. Lercaro, *Metodi di orazione mentale*, Génova, 1948.

El ejercicio de la oración mental parece ideado como medio para facilitar la vida en la presencia de Dios, es decir, la vida de oración (CA 10,3; CI 126,2). Según el método lasaliano, la primera parte de la oración mental consiste en esforzarse por ponerse en presencia de Dios.

«Sobre el ejercicio de la presencia de Dios, conviene notar que no hay que detenerse en él por poco tiempo, pues es lo que más contribuye a infundir el espíritu de oración y la aplicación interior que se puede tener en ella. Antes bien, hay que procurar que la mente se ocupe en ella cuanto le sea posible, y no aplicarla a otro asunto hasta que ya no puede hallar medio de prestar atención a éste» (EMO 3,121).

Casi la mitad de la *Explicación del método de oración* está consagrada a la atención que debe prestarse a ponerse en la presencia de Dios. De las seis formas

diversas de hacerlo, señalemos dos rasgos esenciales. Por una parte, el Dios en presencia de quien se invita al Hermano a situarse, es el Dios vivo, el Dios de la Sagrada Escritura, el Dios de la historia de la Salvación, siempre activo en la Iglesia, en el mundo, en lo más íntimo del corazón de sus fieles, gracias a su Espíritu Santo. No es el Dios de los filósofos sino el Dios de Jesucristo; en una palabra, ponerse en presencia de Dios deriva de la acción de la fe, debe hacerse a partir de la Escritura (*cf.* Varela, *Biblia y Espiritualidad...*, pp. 246-253). En segundo lugar, y correlativamente, el Dios en cuya presencia hay que ponerse es el Dios de la historia de la Salvación que se manifiesta en la vida concreta del Hermano. El ejercicio de la oración no es una evasión de la vida comunitaria ni del apostolado, más bien abarca toda la vida del Hermano: su vida interior y su crecimiento personal en el hombre nuevo, dentro del espíritu evangélico y la búsqueda de la Voluntad de Dios; todas sus acciones y toda su conducta exterior, sus relaciones comunitarias como su actividad apostólica (EMO 2,24-38; 2,51-54).

b) *Vivir para Dios, entregarse a él y al Reino.* Sin mérito alguno por parte del Hermano (MD 63,6), Dios lo ha elegido (MR 193,2; 198,2; MF 87,2; MR 196,1-2) y destinado (MR 193,1; 193,3, MF 157,1) a colaborar en su obra. La respuesta consiste en ser consciente, por la fe, no sólo de que la obra salvadora de Dios continúa hoy y se le invita a colaborar personalmente en ella, sino, ante todo, de que esta invitación viene del Dios que «está por encima de todo», en el corazón de todas las cosas, y que «fuera de él, nada merece nuestra estima» (MF 125,2; 169). Este Dios exige el don total en espíritu de acción de gracias (MR 199,3; 201,1), de la persona que sin mérito alguno de su parte, ha sido llamada por El. La Salle expresa esta consagración a Dios de múltiples maneras (MD 59,1; 42,1-2; MF 187,1; 123,2; MD 62,1; 70,2; MR 201,3; MF 135,2; 137,3; *cf.* F. Emile, *Intorno ad una pregnante espressione dell'ascetica lasalliana: lo spirito di martirio*, RL, t. 16, 1949, pp. 60-84).

c) *Fidelidad a la voluntad de Dios hasta la renuncia total de uno mismo.* El Hermano no debe tener otra regla que no sea la voluntad de Dios; su caminar hacia Dios debe llevarlo a abandonarse más y más a la guía de Dios. Es otro punto importante de la espiritualidad lasaliana, que el santo fundador vivió y que ofrece a sus discípulos.

Según el parecer de sus contemporáneos, lo que caracterizó particularmente al santo fundador fue esa entrega a la voluntad de Dios (Blain, t. 1, p. 330; cf. t. 2, p. 255). «Es uno de los mejores representantes de la corriente espiritual de los siglos XVII y XVIII, que se basa en la entrega total a la voluntad de Dios» (A. Rayez, *Abandon...*, p. 47). Las enseñanzas sobre el tema de la regularidad, de la fidelidad a las exigencias concretas del ministerio, la santificación por el trabajo ordinario, la obediencia, sólo cobran sentido relacionándolas con ese núcleo central: el cumplimiento de la voluntad de Dios en todo, la entrega a su guía. Se debe «reconocer y adorar en todo las órdenes y la voluntad de Dios», «comportarse y ajustarse en todo» a ella. «Por mi parte, escribe al Hermano Drolin, no me gusta adelantarme en cosa alguna, y no me adelantaré en Roma, como en ningún otro sitio. Es preciso que la Providencia vaya por delante, y yo la sigo contento» (C 18,17-18).

En definitiva, los Hermanos deben abandonarse en las manos de Dios.

En el terreno de lo material (MD 59,2; 59,3; 67,2-3; MF 153,3; CA 18 y 19) como también en «sus disposiciones interiores, sus intenciones, su oración, los consuelos y aflicciones» (Rayez, *Abandon...*, p. 63). Toda la conducta, todas las acciones deben inspirarse en ese espíritu de entrega «como el hombre que se hace a la mar sin velas ni remos» (MF 134,1).

La obediencia a los superiores es una manifestación concreta de esta entrega (C 33,2; C 59,1-7; C 43,6; 10,8; C 60,6-7; 85,1-8; Rayez, *loc. cit.*, p. 62, nota 33), pero los Hermanos «con cargo» deben haber «renunciado interiormente al propio parecer» y haberse «entregado al Espíritu de Dios para no obrar de otra forma que siguiendo sus inspiraciones, de manera que este Espíritu Santo sea realmente el principio que inspire su conducta» (*Consejos de La Salle a los Hermanos directores II*, recopilados y publicados en 1745) La evolución de esa entrega debe llevar a practicarla también en los sufrimientos, en las aflicciones (MD 20,2,23-24; C 101,2-3; 122; CI 85,1-3) y hasta en las tentaciones (C 101,5).

El ejercicio de la oración juega un papel esencial en el proceso de evolución de dicha entrega. El *Método* consta de numerosos actos, pero el autor invita a seguir las invitaciones del Espíritu de Dios mejor que ceñirse al plan pro-

puesto (EMO 19; sobre dicha posibilidad, *cf.* Frédien, *op. cit.*, pp. 105-106). Esta oración debe tender hacia la oración de contemplación sencilla o de quietud, característica «de las almas guiadas por el espíritu de entrega» (A. Rayez, *Abandon...*, p. 68; EMO 3,115-118; 8,210; *cf.* Frédien, *op. cit.*, pp. 181, 188; sobre la oración sencilla, *cf.* L. Varela, *Biblia y espiritualidad...*, pp. 258-267).

«Si bien La Salle condena los excesos de la doctrina quietista, no cierra la puerta a la oración contemplativa y a la oración pasiva, siguiendo en esto algunas veces, hasta en el vocabulario, a autores como Canfeld, Chrysostome de Saint-Lô, Bernières, Surin, Courbon, Boudon» (A. Rayez, *loc. cit.*, p. 69). El ejercicio activo de la entrega será como recompensado por la acción del Espíritu en el alma y por la gracia de la entrega pasiva (C 125,10). La entrega debe ayudar en la sequedad espiritual, en las aflicciones (C 126,8), en las tinieblas, ante la imposibilidad de poder orar: «Aun cuando no hiciera usted otra cosa que estar delante de Dios, (la oración) siempre le resultaría muy útil para sostenerla en sus penas» (C 122,6). La oración de sufrimiento es la piedra de toque del espíritu de entrega (C 124,4).

La entrega a la voluntad de Dios está motivada en último término por «el amor y la imitación de Jesucristo» (EMO 15,298).

3. Anunciar el evangelio a los niños pobres

Los Hermanos se asocian «en comunidad» para desempeñar mejor su ministerio. La enseñanza espiritual del fundador se dirige a sus discípulos a propósito de «su estado y empleo». En el artículo *Ordenes Docentes* se ofrecerá el análisis más detallado de la espiritualidad lasaliana sobre el ministerio de los Hermanos en favor de los pobres; aquí sólo nos referiremos al sentido espiritual de la comunidad.

1) Ministros de la Palabra de Dios

Para La Salle, es esencial la dimensión catequística de la actividad de los maestros. Dios y la Iglesia les encomiendan este «ministerio» de la Palabra. El fundador explica las exigencias espirituales de esta misión de «embajadores y testigos de Jesucristo».

«*Es a los pobres a quienes tenéis que enseñar*» (MF 153,3). La Salle invita a sus discípulos a vivir espiritualmente ese servicio a los pobres, aceptando las exigencias de la pobreza personal, material y espiritual.

«*El fin de este Instituto es dar cristiana educación a los niños*» (RC 1,3). Piensa que todo en la escuela debe educar en la fe viva «principio de salvación». La Salle precisa el significado y las exigencias de esta vida espiritual en medio de la acción.

2) *Asociados en comunidad*

El principal mérito del fundador fue crear una comunidad de personas que se dedicasen por espíritu evangélico a la obra apostólica de la escuela cristiana al servicio de la juventud pobre, llevar a los maestros paulatinamente a vivir juntos, formarlos en la vida evangélica y educarlos espiritualmente. A partir de 1684-1685, los maestros traducen esta realidad con una expresión adecuada «Hermanos de las Escuelas Cristianas», que en su pensamiento tenía valor místico, evangélico y al mismo tiempo social. El nombre de «Hermanos» (rechazan el de «maestro»; Maillefer, CL 6, pp. 54-55; Blain, t. 1, p. 241) expresa además que la unión de los corazones constituye la base de su asociación. Como los primeros cristianos, los «Hermanos» no tenían nada propio, rezaban juntos y trabajaban de común acuerdo por el Reino de Dios, (Maillefer, CL 6, pp. 54-55).

La *Regla* lleva muy lejos las exigencias de la vida en común; el capítulo 3 («Del espíritu de comunidad de este Instituto y de los ejercicios que se harán en común») insiste más en enumerar estos ejercicios que en analizar su espíritu (RC 3). La primera característica de la pobreza es ser comunitaria: «Los Hermanos no poseerán nada propio, todo estará en común en cada casa, aun los hábitos y demás cosas necesarias para uso de los Hermanos» (RC 17,1). Por otra parte, la regularidad, sobre la que tanto insiste el fundador, aparece como el primer puntal de la comunidad (RC 16,1); establece y mantiene el buen orden, la paz y la unión (CT 15,3; MD 72,1).

Aquí también el fundador insiste en señalar la prioridad del espíritu. El capítulo de la *Regla* sobre la regularidad se inicia con un prólogo un tanto solemne que, basado en la Regla de San Agustín, afirma la inutilidad de la obser-

vancia sin la caridad, objetivo primero y total de la observancia (*cf.* Maurice-Auguste, *Pour une meilleure lecture...*, pp. 36-53; el autor analiza la diferencia establecida por la Regla primitiva del Instituto entre «Reglas» y «Prácticas», pp. 65-79).

Entre las diferentes formas de ponerse en la presencia de Dios, EMO evoca la realidad misteriosa de esta presencia en medio de los Hermanos reunidos en nombre de Jesucristo; esta presencia de Dios por su Espíritu, es el principio y la finalidad de la unión de los Hermanos entre sí y remite a la primera experiencia de la Iglesia, la del Cenáculo. La contemplación del «misterio» de la comunidad se prolonga en el esfuerzo apostólico: «para que, habiendo recibido vuestro divino Espíritu, según la plenitud que me habéis destinado, me deje dirigir por Él para cumplir los deberes de mi estado y me haga participar de vuestro celo en la instrucción de los que os dignéis confiar a mis cuidados» (EMO 12 = 2,37,4).

El misterio de la comunidad es el mismo misterio de la Iglesia (MD 77,1; 77,3). La fuerza santificadora de la comunidad procede de la presencia activa del Espíritu, pero también del hecho de que «aparta del mundo» a aquellos que se integran en dicha comunidad (MD 6,2; MF 89,2). El funcionamiento mismo de las relaciones condiciona y muestra la acción santificadora del Espíritu. La búsqueda de Dios y el crecimiento de su amor pasan por el amor fraterno: «Hay que aplicarse, de modo particular, a estar unidos en Dios y a no tener sino un mismo corazón y un mismo espíritu. Y lo que más debe animar a ello es, como dice san Juan, que quien permanece en caridad permanece en Dios y Dios permanece en él» (MF 113,2; *cf.* 91,2). Se explica también de ese modo la importancia de la obediencia en la vida comunitaria (MD 7,2). Según el fundador, la realidad mística del cristianismo y el control de su autenticidad deben vivirse en el terreno de la vida concreta (CI 119,1; MD 74,3).

Conclusión

Tal como lo expone el artículo *France* (del *DS*), la doctrina espiritual de La Salle responde a las corrientes y tendencias del «gran siglo de la espiritualidad francesa»; si el lugar que ocupa la Escritura es preponderante, puede derivarse

de múltiples influencias; incluso el eclecticismo del fundador no tiene nada de original (*cf.* DS, t. 5, col. 926). La espiritualidad lasaliana, como toda la vida del fundador, es inseparable del movimiento y del espíritu de la Reforma católica postridentina (col. 926-931). Se pueden descubrir muy bien en ella rasgos esenciales de las enseñanzas de San Francisco de Sales, de Bérulle o de los maestros espirituales de la Compañía de Jesús, tales como el atractivo que presenta para ellos la oración de simplicidad, el lugar central que se concede al Verbo encarnado, a sus Misterios, a la adhesión a Cristo por la docilidad a la acción del «Espíritu de Jesús», el esfuerzo de abnegación y la indiferencia por uno mismo, la sumisión a la Voluntad de Dios, etc. (*ibidem*).

Si bien algunos aspectos o insistencias de esta doctrina nos resultan menos familiares hoy, la solidez cristiana que muestran, su preocupación de llegar siempre al núcleo del «Misterio» de la Salvación, su preocupación por animar la actividad concreta y señalar en «el acontecimiento» la manifestación del Espíritu y la respuesta del hombre, pueden ayudarnos a vivir de forma espiritual. El redescubrimiento del «espíritu» y de las «intenciones concretas» de Juan Bautista de La Salle, de sus enseñanzas y de su experiencia espiritual es uno de los elementos que muestran la vitalidad de la Iglesia.

Ordenes Docentes (Espiritualidad)

Alphonse Hermans y Michel Sauvage
Publicado en *Dictionnaire de Spiritualité*,
Tomo XI (1982) c. 817-901

Introducción

A continuación del artículo sobre Juan Bautista de La Salle, se ofrece el texto íntegro sobre Órdenes docentes. En el año 1972 y junto con el primer artículo, se redactó la parte dedicada al Fundador; pero el texto completo de este segundo artículo sólo apareció más tarde, en el año 1984. Al principio, el proyecto del artículo Ordenes docentes era mucho más ambicioso (debía tratar el tema hasta nuestros días). Pero faltos de tiempo y debido al ritmo de publicación del Diccionario, hubo que decidirse a no proseguir el trabajo más allá de la Revolución francesa. La parte dedicada a Juan Bautista de La Salle sólo ocupa las páginas 76 a 84 de la presente reedición y no ha sufrido cambio alguno.

F. Michel Sauvage, f.s.c.

Redactar un artículo de esta índole se asemeja a una apuesta por varias razones:

1) Las Congregaciones y Ordenes religiosas a las que se les puede aplicar el epíteto de «docentes» son abundantísimas; enumerar sólo las de Francia en el siglo XIX, resultaría algo así como una proeza: en efecto, conocemos su proliferación al finalizar la Revolución; en esa época se fundaron congregaciones que respondían a las necesidades de una diócesis o de varias parroquias. Probablemente se conoce menos que ya durante el siglo XVII francés y dentro de la Reforma católica, hubo una proliferación muy similar, al menos, de Congregaciones femeninas.

2) La denominación de Orden *docente* parece evidente. Pero, en realidad, el aspecto docente (en su sentido actual) no es prioritario en la mayor parte de las Congregaciones entre los siglos XVI a XX. Muchas de ellas nacieron con el objetivo preciso de la evangelización, a menudo misionera, y su actividad se entiende en función de la catequesis. En los siglos XVI y XVII, los términos enseñanza o instrucción deben interpretarse, como referidos ante todo y esencialmente a la doctrina y vida cristianas. Más tarde, la enseñanza profana ocupará un lugar más importante si no preponderante, incluso en la escuela primaria.

3) Desde sus comienzos y a lo largo de los años, muchas Congregaciones femeninas se dedicaron a diversas actividades de tipo caritativo y pastoral: docencia, cuidado de los enfermos, hospitales, residencias de ancianos, orfanatos, disminuidos físicos o delincuentes, ayuda parroquial, etc. Desde siempre, también, numerosas Órdenes y Congregaciones de clérigos incluyeron la docencia entre sus actividades; o, si no se ocuparon de ello desde el principio, más tarde las circunstancias les obligaron a hacerlo. Debido a la pluralidad de actividades, la doctrina espiritual que se ofrece a estos grupos insiste raramente en los imperativos espirituales de la vida docente.

4) Los estudios monográficos relacionados con la espiritualidad de las Ordenes y Congregaciones que se reconocen como docentes son más bien escasos.

Por todas estas razones, en el estudio del tema nos ha parecido oportuno ajustarnos a un período histórico preciso y en sólo dos regiones. Se ha elegido primero Italia en el siglo XVI, porque es allí donde aparecen las primeras agrupaciones de hombres y de mujeres dedicadas a la educación de la juventud; después se estudiará el tema en Francia, durante el siglo XVII y comienzos del XVIII. Sólo se mencionarán las Ordenes y Congregaciones que regentan colegios y escuelas, excluyendo de esta forma la enseñanza universitaria y también la que ofrecían numerosas abadías de hombres y de mujeres.

I - Italia, s. XVI

Se ha pretendido que los hermanos de vida comunitaria fueron los antepasados medievales de los hermanos dedicados a la enseñanza. Sin embargo, cuando los discípulos de Gérard Grootte (1384) y de Florent Radewijns (1400) abren escuelas y hospedan a escolares pobres, sus motivaciones esenciales y su estilo de vida comunitaria responden a objetivos mucho más amplios (cf. DS, t. 3, col. 728; t. 5, col. 427-434; t. 6, col. 265-224; DIP, art. Fratelli della Vita Comune, t. 4, 1997, col. 754-762).

Las primeras Congregaciones docentes nacen dentro del contexto de la Reforma católica, particularmente en Italia, donde ésta aparece incluso antes de la Reforma luterana. Los males que asolan por aquel entonces a la Iglesia han sido frecuentemente descritos y, entre todos ellos se señala la ignorancia religiosa como la plaga más peligrosa y el mayor mal. Quienes animan los movimientos de reforma se aplican a luchar contra dicha ignorancia. A su entender, la enseñanza religiosa de los fieles, incluyendo la de la juventud, tiene una importancia especialísima.¹

1. Compañía y Congregación de la Doctrina cristiana

Desde antes del Concilio de Trento aparece en varias ciudades italianas una tendencia en favor de la enseñanza de la «doctrina cristiana» a los niños.

¹ P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 2.^a ed., 2 t. en 4 vol., Roma 1930-1951. M. Sauvage, *Catequesis y laicado*, Madrid 1963, t. I, pp. 315-325. DS, art. Italie, t. 7, col. 2238-2252.

En Milán, gracias a la iniciativa de un clérigo, Castellino da Castello, y de Francesco Villanova, laico, se funda la *Compañía de la Doctrina cristiana*; abren «escuelas» dominicales para dar formación religiosa (y formación profana elemental) a los niños de las clases populares. Esta Compañía se extenderá por diversas ciudades de la península italiana. Ciertamente no era una congregación religiosa; sus miembros no pronunciaban votos y como laicos, continuaban dedicados a sus asuntos personales, a menudo en su propio hogar. Pero la regla que los gobierna, junto con las prescripciones disciplinarias, les ofrece cierta animación espiritual.

Después del Concilio de Trento, impulsor vigoroso del movimiento catequético, Carlos Borromeo (*DS*, t. 2, col. 692-700), consolida la Compañía milanesa de la Doctrina cristiana; en la regla que redacta para dicha Compañía (ed. A. Ratti, *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, t. 3, 1892, col. 149-192; cf. también col. 193-257) se preocupa por la vida espiritual de los miembros, por las virtudes que deben practicar (amor a Dios, celo por las almas, caridad fraterna, paciencia, prudencia), por los ejercicios espirituales a los que deben someterse (confesión y comunión frecuentes, oración mental y oración vocal, lectura espiritual, estudio de la religión).

En 1560 la Compañía de la Doctrina cristiana se establece en Roma gracias a Marco Cusani y con el apoyo y ayuda de los clérigos del entorno de Felipe Neri. El 6 de octubre de 1562, Pío V la aprueba con el breve *Ex debito*, que a partir de ahí será referencia para todo lo relacionado con la enseñanza religiosa. El Papa exhortaba a los Obispos a organizar en sus diócesis la enseñanza religiosa dominical, fundando para ello Compañías de cofrades de la Doctrina cristiana.

Con el tiempo, estas escuelas dominicales de la Compañía se transformaron frecuentemente en diarias y la enseñanza profana adquirió en ellas mayor importancia, aunque sin rebasar el nivel elemental. En Roma, algunos compañeros de Cusani expresaron el deseo de poder dedicarse exclusivamente a ese apostolado y se asociaron con él bajo la dirección espiritual del sacerdote Enrico Pietra (cf. *DS*, t. 3, col. 1501). Gregorio XIII les concedió el usufructo de la iglesia de Santa Águeda y les autorizó para que ordenaran sacerdotes sostenidos con los bienes de la Congregación. Además de las *Constituciones* de la

Compañía (revisadas varias veces), se redactaron y publicaron *Reglas: Constitutioni e Regole della Congregazione dei Padri della Dottrina Christiana di Roma*, composte... dal... Giovanni Battista Serafini, Roma, 1604. Se puede considerar esta Congregación romana de la Doctrina cristiana como el primer boceto de las Ordenes docentes masculinas.

La Regla de 1604 subraya excesivamente el carácter globalizante si no totalitario de la misión apostólica de la enseñanza de la religión en la vida misma de la congregación. Toda la vida espiritual de los miembros se ordena a esa finalidad: se establecen ejercicios espirituales y prácticas penitenciales para «obtener de Dios la gracia de enseñar mejor, y con mayor provecho, la doctrina cristiana». Todas las demás actividades que los sacerdotes de la congregación puedan ejercer (sacramentos, predicación) se orientan a este ministerio esencial. Igualmente, si se ofrece una enseñanza profana es sencillamente como medio para facilitar la enseñanza de la doctrina cristiana. La Regla concluye: «In somma, quanto si fa, e si dice in essa congregazione, tutto è per conseguire questo fine» (2.^a Parte, ch. 15 p. 37 rv; cf. ch. 1, pp. 24-25).²

Más tarde se unirá a la congregación italiana la que César de Bus fundó en Francia (*cf. infra*).

2. Los clérigos regulares

La orden de Clérigos regulares de las Escuelas Pías, cuyos miembros fueron los primeros religiosos en la Iglesia en comprometerse con un voto especial a tener *peculiarem curam circa puerorum eruditionem*, fue fundada por José de Calasanz y se inspiró directamente en la Compañía de la Doctrina cristiana.

Tanto la espiritualidad de Calasanz como la relación que él establece entre vida espiritual y educación, ya han sido estudiadas (*DS*, t. 8, col. 1331-1337. *DIP*, t. 4, col. 1343-1351. M. Sauvage, citado *supra* pp. 358-363).

² Giambattista Castiglione, *Istoria delle scuole della Dottrina Cristiana fondate in Milano e de Milano nell'Italia...* (ms, Milán, Ambrosiana B. S. VIII, 1-4, 39). I. Porro, *Origine e successi della Dottrina Cristiana*, Milán, 1640. P. Tacchi Venturi citado *supra*, t. 1/1, Roma, 1931, pp. 835-869. A. Tamborini, *La Campagna e le scuole della Dottrina Cristiana*, Milán, 1939 (396 pp.). M. Sauvage, citado *supra*, pp. 325-336 y 363-364).

Con anterioridad a Calasanz, las diversas órdenes regulares que nacieron en Italia en la primera mitad del siglo XVI no se dedican exclusivamente a la docencia. Sin embargo, debido a su interés por enseñar la doctrina a los niños y a los jóvenes, fundadores y discípulos se ocupan paulatinamente de su educación y en ocasiones, fundan colegios. Fue el caso de Jerónimo Emiliani con los somascos (DS, t. 8, col. 929-935), Antonio María Zacarías con los barnabitas (t. 1, col. 1247-1251), y sobre todo Ignacio de Loyola con los jesuitas (t. 8 col. 968-969).

Desde su primera tentativa para reunir discípulos, Ignacio participa del entusiasmo general en favor de la catequesis de los niños; ya antes de la fundación de la Compañía, sus primeros compañeros catequizaron a los niños en las calles; este tema de la enseñanza aparece ya en el primer resumen de las Constituciones (agosto de 1589). Entre los diferentes medios que pondrá en práctica la Compañía, la bula de fundación (*Regimini Militantis Ecclesiae*, 27 de setiembre de 1540) menciona, «nominatim... puerorum ac rudium in christianismo institutionem» (n.1). Cuando a partir del año 1548, los jesuitas abren colegios, la iniciativa tuvo repercusión en la enseñanza de la religión, no sólo dentro de las instituciones sino también fuera de ellas: los jesuitas hicieron que sus alumnos participaran en la catequesis de los niños en sus ciudades y en los alrededores.

Dentro de la espiritualidad de las Ordenes docentes debe mencionarse de manera especial a la Compañía de Jesús, cuya influencia fue siempre patente y prolongada. La bibliografía sobre la obra educativa de los Jesuitas es abundantísima; las obras que tratan dicho tema abordan en alguna ocasión la espiritualidad del religioso docente. Pero parece que falta todavía un estudio de conjunto.³

³ Ver L. Lukács, *Monumenta pedagogica Soc. Iesu*, col. MHSI 92, 107-108, Roma, 1965, 1974. C. M. Pachtler, *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Soc. Iesu per Germaniam olim vigentes*, 2.^a ed., col. *Monumenta Germaniae paedagogica*, 4 vol., Osnabrück, 1968. G. Codina Mir, Aux sources de la pédagogie des Jésuites. «*Le Modus parisiensis*», Roma, 1968. Fr. de Dainville, *Les Jésuites et l'éducation de la société française*, 2 vol., París, 1940; *L'éducation des Jésuites (16^e-18^e s.)*. París, 1978 (colección de estudios). Fr. Charnot, *La pédagogie des Jésuites*, París, 1943.

3. Ángela de Merici y las ursulinas

Tras prolongadas dificultades, surgirán igualmente del movimiento iniciado por la Reforma Católica las primeras congregaciones de «religiosas» activas, y la docencia será la principal característica de su compromiso junto con «la salvación de las almas». Ángela de Merici aparece como la primera fundadora de vida religiosa femenina apostólica.

Nació el 21 de marzo de 1474. Habiendo vivido en la piedad y la austeridad, y después de una revelación, entendió que debía consagrarse a la salvación del prójimo. Comenzó su tarea **enseñando** las verdades de la fe a los habitantes del pueblo de Brudazzo. Reunía igualmente a las chiquillas para enseñarles la doctrina cristiana, al mismo tiempo que las iniciaba en los rudimentos del saber profano. A partir del año 1516 prosigue esta actividad en Brescia. Algunas jóvenes acuden a ella para ponerse bajo su dirección con el fin de trabajar en el apostolado de la enseñanza religiosa. Las agrupa en una pequeña sociedad bajo el patrocinio de santa Úrsula; el 25 de noviembre de 1535, una treintena de «asociadas» consagran a Dios su virginidad y se comprometen totalmente al servicio del prójimo. Al año siguiente, Ángela de Merici dicta la Regla de la «Compañía» a un sacerdote de Brescia, Gabriel Cozzano; el obispo de la ciudad la aprueba el 6 de agosto del año 1536. Paulo III la ratificará el 9 de junio de 1544. En el intervalo se sitúa la muerte de Ángela de Merici, ocurrida el 27 de enero de 1540.

En los escritos que ha legado a sus hijas (*Regla, Consejos, Testamento*), Ángela hace referencia a su misión educadora. Para ella, el trabajo de la educación es al mismo tiempo servicio y gracia: «Es más necesario para vosotras servir a vuestras niñas que para ellas ser servidas y guiadas por vosotras; en su misericordia Dios ha querido servirse de vosotras para vuestro mayor provecho » (1^{er} Consejo).

Reclama celo por la almas y, sobre todo, mostrar afecto maternal «lleno de solicitud para provecho y utilidad de las jóvenes»; ser bondadosa, a imagen de Cristo manso y humilde de corazón; fiel y respetuosa de las libertades, porque «Dios ha concedido a cada uno libre albedrío, y no es partidario de violentar a nadie»; atenta a la persona, respetuosa de la singularidad de cada una de

ellas «no solamente por su nombre, sino también por su condición, su temperamento, su estado y todo aquello que le concierne»; rebosante de esperanza y de dinamismo: «¿Seríais capaces de discernir quienes de las que os parecen más insignificantes y con menos recursos serán las más generosas y agradecerán más a su Majestad?» (8° Consejo).

Después de la muerte de Ángela, su obra, inacabada, tropezó muy pronto con serios obstáculos: el instituto se enfrentó a numerosas críticas por entender la gente de aquel entonces que estaba en contradicción con los usos y costumbres de la época. Parece ser que a partir de 1545, se formó en Brescia un grupo de «gente influyente» que hizo campaña en contra de una forma de vida aparentemente inestable. A propósito de la clausura que querían imponerles, las asociadas mantuvieron la firme decisión de continuar perteneciendo al mundo, practicando la caridad evangélica, pero consintieron en vestir un hábito «modesto y sencillo», como, por otra parte, había deseado la fundadora. En 1555 se produjo una nueva desestabilización. pero la llegada de un grupo numeroso de vocaciones selectas permitió mantener lo decidido.

Rebasa los objetivos del presente escrito proseguir el relato de la historia de las ursulinas: los comienzos de la congregación en Francia gracias a la ayuda de César de Bus y sus cohermanos miembros de la Doctrina cristiana; a principios del s. XVII y en aplicación de las directrices del Concilio de Trento, incorporación de las ursulinas «asociadas» a la vida monástica (votos solemnes, clausura papal), con autonomía propia de cada monasterio; en el año 1900 y siguiendo las directivas de la Santa Sede, fundación de la Unión romana de la Orden de Santa Ursula. Dentro de la diversidad impuesta por las diversas situaciones canónicas, las ursulinas permanecen fieles al objetivo fundacional; lo testimonian las bulas pontificias de fundación y las constituciones de los diversos monasterios. Por otra parte, a partir de 1614, para salvaguardar su vocación docente, las ursulinas de París (barrio Saint Jacques) pronuncian un cuarto voto por el que se obligan a instruir a las niñas, estimando con ello haber «respondido así a la *vocación recibida de Dios*».

Para familiarizarse con la espiritualidad de las ursulinas de la época monástica bastará leer la compilación: *Du XVII^e siècle à l'Union romaine. Choix de*

textes (París, 1979), donde se encuentran las bulas de fundación, Constituciones, Directorio para las novicias, extractos de los escritos de María de la Encarnación (DS, t. 10, col. 487-507), Catherine de Jésus Ranquet y Marie de Saint-Julien. Su lectura nos permite descubrir la persistencia de la inspiración espiritual que anima un impulso apostólico y una pedagogía. El fundamento del espíritu apostólico reside en la caridad, el espíritu de oración, la docilidad al Espíritu Santo (pp. 21, 113); la fecundidad apostólica tiene su origen en la virginidad consagrada que hace de la religiosa la esposa de Cristo (pp. 75-78); la unión a Dios (p. 180: Marie de l'Incarnation), la pureza de corazón (p. 154) y la humildad (p. 129) la favorecen; y también la penitencia (pp. 137-138, 237-238), «aunque los trabajos virtuosos y continuos de las Ursulinas no les permitan dedicarse a grandes austeridades».

Si en la época «de la invasión mística» no faltan entre las ursulinas las gracias de la contemplación, tampoco escatiman dichos documentos las llamadas de atención: «la verdadera devoción propia de las ursulinas no es una devoción tierna, elevada ni arrobada. Es más bien una devoción fuerte y sólida que les hace *descubrir a Dios en las preocupaciones del trabajo diario en clase*, que las anima a la práctica de las virtudes activas, gracias a las cuales se llega a los éxtasis reales, que son ciertamente los mejores, porque hacen que las almas se olviden de ellas mismas y sirviendo al prójimo, descubran a Dios de otra manera». (*Annales de l'Ordre de Sainte Ursule*, t. 1, Clermont-Ferrand, 1857, pp. 8-9). En Marie de l'Incarnation, sabemos que el celo despertará su preocupación misionera; con ella comienza en el Canadá la época misionera de las Ursulinas (cf. Gueudé, citado infra, t. 2, pp. 297-344).⁴

⁴ *Scritti di S. Angela de Merici*, Roma, s. d. BS, t. 1, 1961, col. 1191-1195. B. Dassa, *La fondazione di Santa Angela...*, Milán, 1967 (documentos antiguos). T. Ledochowska, en *DIP*, t. 1, 1974, col. 631-634 (bibl.); *Angela de Merici et la Compagnie de Sainte-Ursule*, 2 vol., Roma, 1967; *A la recherche du charisme de l'Institut*, Roma, 1976. Marie de Chantal Gueudré, *Histoire de l'Ordre des Ursulines en France*, 3 vol., París, 1958-1960-1963. M.-V. Boschet, *Histoire de l'Union romaine de l'ordre de Sainte-Ursule*, 1951. Marie de Saint-Jean Martin (DS, t. 10, col. 705-707), *L'éducation des Ursulines*, Roma, 1957; etc. Hemos utilizado también un estudio inédito de A. de Bonnières.

II - Francia

Siglo XVII y comienzos del XVIII

A finales del siglo XVI y comienzos del XVII la situación religiosa en Francia se mantenía bastante confusa. Las perturbaciones causadas por las guerras de Religión no habían permitido la renovación indispensable. Por otra parte, las decisiones del concilio de Trento fueron aceptadas a regañadientes en el Reino. El movimiento en favor de los concilios provinciales no fue sino sueño de una noche de verano. En el siglo XVII, una pléyade de personajes importantes en la Iglesia suscitó una renovación católica cuyos capítulos son bien conocidos: reforma de las órdenes religiosas y del clero, desarrollo de las misiones en el país y en el extranjero, creación de seminarios, renovación pastoral (*DS*, t. 5, col. 917-953).

El esfuerzo francés se inspira con frecuencia en el ejemplo de Italia. Más todavía, como símbolo de la reforma pastoral, aparecía el nombre de Carlos Borromeo en casi todos los terrenos donde debía realizarse. En concreto, el trabajo del arzobispo de Milán en favor de la renovación de la catequesis, estimuló el vigoroso movimiento catequético que recorrió Francia durante el siglo XVII, y que está ligado, más todavía que en Italia, a una gran tentativa en favor de la escuela popular.

Dentro de este contexto global de Reforma católica, y relacionado especialmente con el movimiento catequístico y escolar, aparecerán Ordenes y Congregaciones que se ocuparán de la enseñanza y de la educación cristiana de la juventud: unas consagradas exclusivamente a ello, otras incluyendo el trabajo educativo entre sus diversas ocupaciones; algunas dedicadas sobre todo a los «colegios» y a los adolescentes, otras muchas tratando de llegar a los niños de las clases populares gracias a la enseñanza primaria que imparten; Ordenes y Congregaciones «clericales» (con diversos estatus jurídicos) y numerosas Congregaciones femeninas, consiguen imponer una forma de «vida religiosa» fuera de la clausura y sin votos solemnes que en los comienzos fue muy controvertida; y con Juan Bautista de La Salle, las primeras Congregaciones de Hermanos dedicados a la enseñanza.

1. Ordenes y Congregaciones «clericales»

Los hombres de la reforma católica –Vicente de Paul, Bourdoise, Olier, etc.– reservaron un sitio destacado a la «doctrina cristiana» en las obras que fundaron o renovaron. Sin embargo no excluyeron otros ministerios.

1. La fórmula de las *Congregaciones de la Doctrina cristiana* nacidas en Italia se aplica escasamente en Francia. Pero no se descarta totalmente; prueba de ello es, la fundación de César de Bus (*DS*, t. 3, col. 1501-1512).

Impresionado por la lectura de una corta biografía de Carlos Borromeo, inducido indirectamente por los Jesuitas italianos y animado por M. F. Tarugi, arzobispo de Avignon, César de Bus, junto con su amigo Jean-Baptiste Romillon y algunos compañeros, abre en 1592 la primera casa de lo que sería más tarde la *Congregación de la Doctrina cristiana*.

El 23 de diciembre de 1597, un breve de Clemente VIII erige dicha Congregación; César de Bus será elegido su superior el 27 de junio de 1598; el mismo día, el arzobispo de Avignon, por medio de una bula, erige por segunda vez dicha Congregación. Las vicisitudes de la historia y del estatuto de los miembros de dicha Congregación son variadas y complejas.

Los miembros son considerados «religiosos» hasta el año 1659, primero pronunciando votos de forma facultativa y desde 1616 hasta 1647, unidos a los Somascos pronuncian votos solemnes de religión (agregando un cuarto voto, el de iniciar en la Doctrina cristiana *praesertim pueros et rudes*). A partir del año 1647, la corriente «secularizante» se hace sentir cada vez más fuerte, consiguiendo el reconocimiento como Congregación de laicos; se mantienen sin embargo los votos simples, hasta su abolición por el capítulo de 1776, confirmada por un breve de Pío VI fechado 14 de marzo de 1783. Este movimiento en favor de la secularidad (que se extiende a lo largo de dos siglos) está motivado por diversas razones propias de cada época: en la primera mitad del siglo XVII se percibe que la condición de «regular» seduce a los novicios demasiado ricos; en la segunda mitad, se trabaja más bien en contra para evitar privilegios de exención; en el siglo XVIII la idea de «ciudadano» perteneciente a la Congregación de la Doctrina se va imponiendo: los «laicos» quieren ser ciudadanos en sentido pleno y gozar de todos los derechos civiles. Esta

idea toma fuerza muy especialmente después de 1760, porque los «laicos» no conciben el estado eclesiástico sin que su presencia se haga patente en el mundo: «para servir bien al mundo, hay que relacionarse con él» (J. De Viguerie, citado *infra*, p. 163).

Este último aspecto señalado hace que la atención se centre sobre una cuestión a la vez muy concreta y espiritual que todos los religiosos dedicados a la enseñanza se hicieron y se hacen sobre el equilibrio que debe establecerse entre «presencia en el mundo» y radicalidad evangélica, entre la prioridad que debe concederse a la evangelización y a los ministerios por los que es especialmente visible y la incardinación dentro de las realidades humanas para comprender y servir mejor a los hombres. De hecho, los miembros de la Congregación de la Doctrina cristiana habían dirigido muy pronto su apostolado hacia la enseñanza en los colegios. El primero que fundaron fue en Brive en el año 1619; entre 1619 y 1790, tomaron la dirección de otros 39.

Este desarrollo respondía a la lógica de su apostolado substancial, el de la doctrina cristiana. El *Livre de la Congrégation* consigna los propósitos del fundador expresados en la primera Asamblea de la Congregación. Este texto es muy significativo y describe el apostolado específico de la nueva sociedad en términos de «doctrina cristiana».

«Vamos a ser miembros de un instituto totalmente apostólico; no olvidaremos, pues, que Jesucristo pidió por sus apóstoles, para que fuesen uno, como Él lo es con su Padre. Recordemos que la doctrina cristiana que hacemos profesión de enseñar nos dice que hay un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo. Para demostrar nuestro aprecio a estas verdades, unámonos hoy también entre nosotros y con Dios por medio de vínculos eternos y nudos tan fuertes que nada sea capaz de romperlos ni de separarnos». Prosigue señalando la relación interior que debe existir entre el ministerio y la vida espiritual: es la existencia entera la que debe «catequizar» y no solamente la palabra. «Es necesario que todo en nosotros haga labor de catequización y que nuestro comportamiento esté tan de acuerdo y sea tan conforme a las verdades que enseñamos, que resulte ser un catecismo vivo. Practicar de forma corriente las virtudes que la doctrina cristiana nos enseña resulta insuficiente para nosotros. Es necesario situarnos por encima de quienes enseñamos, un poco

semejantes a los astros que se encuentran sobre la tierra y que son fuente de luz que expanden sobre ella».

Toda la vida debe estar, pues, iluminada por la luz de la doctrina cristiana; se elaboró algo así como un programa sucinto de espiritualidad sobre la base de un esquema dividido en cuatro partes frecuentemente empleado en todo catecismo de aquella época: «Debemos creer en las verdades contenidas en este símbolo con una fe capaz de transportar las montañas, presentar las peticiones incluidas en la oración dominical guiados por una esperanza que no será nunca defraudada, cumplir los mandamientos del decálogo con un amor fuerte como la muerte y duro como el infierno, recibir y administrar los sacramentos con una pureza digna del agua inefable que surge para la vida eterna de la que ellos son fuente y canales».⁵

2. Cuando san Juan Eudes (DS, t. 8, col. 488-501), funda la *Congregación de Jesús y María*, le marca dos objetivos: la formación de los sacerdotes y la predicación de misiones por el país. En el momento de la fundación del seminario de Lisieux se vio obligado a responsabilizarse también del colegio de dicha ciudad (1653). Entonces agrega a las *Constituciones* de la Congregación una nueva parte (la 9.^a) relacionada con la dirección de este colegio. En los siglos XVII y XVIII, los Eudistas tomaron la dirección de otros tres colegios: Avranches (1693), Domfront (1722), Valognes (1727).

Los consejos espirituales que Juan Eudes dirige a sus hermanos dedicados a la enseñanza pueden leerse en las *Constitutions (Oeuvres complètes de saint Jean Eudes*, 12 vol., Vannes y París, 1905-1911; t. 9, pp. 331-408) así como en *Lettre aux régents du collège de Lisieux* (t. 10, pp. 409-413). En este último texto destaca la excelencia de este ministerio, «obra de Dios y de Jesucristo,

⁵ *Livre I de la Congr. des Pères de la Doctrine...*, ms utilizado por J.-J. Chamoux, *Vie du V. César de Bus*, 3.^a ed., s I, 1868 (cf. p. VIII). B. Savin, *Annales Congr. Patrum Doctrinae...* (hasta 1589; de fecha 1687; París, Bibl. Mazarine, ms 1795). Michel Sauvage, *Catequesis y laicado*, t.I, pp. 441-445 (bibl.). *DIP*, t. 1, 1974, col. 1681-1683; t. 2 1976. col. 975-977.

El estudio sobre la espiritualidad de César de Bus por A. Rayez (*RAM*, t. 34, 1958, pp. 185-203) y la importante tesis de J. de Viguierie (*Une oeuvre d'éducation sous l'Ancien Régime. Les Pères de la Doctrine chrétienne en France et en Italie*, 1592-1792, París, 1976) apenas tratan el tema de la enseñanza en dicha orden.

puesto que afecta a la salvación de las almas; obra de la Madre de Dios, de los Apóstoles y de los mayores santos»; su importancia está ligada al hecho de que los niños, «en los cuales debéis echar los cimientos del reino de Dios, ponen de ordinario menos obstáculos a la gracia divina que las personas de más edad». Por otra parte son hijos de Dios, particularmente queridos por Jesucristo. Para que realicen mejor la labor educativa, Eudes recomienda a los responsables la pureza de intención; la decidida determinación «de poner toda la diligencia posible a la hora de enseñar a los niños, ante todo, la ciencia de la salvación y en segundo lugar los conocimientos humanos»; una gran preocupación por conservar y aumentar en ellos «el espíritu de piedad y de virtud para evitar el reproche, *qui alium doces, te ipsum non doces*, e imitar de esta manera al Salvador y cumplir en ellos sus palabras: *Coepit facere et docere*» (pp. 410-411).

C. Guillon, superior general de los Eudistas, apunta: «No parece que más tarde, la Congregación haya elaborado o desarrollado una espiritualidad propia para el eudista dedicado a la enseñanza.»⁶

3. Al fundar su *Oratorio*, Bérulle había excluido el tema de la enseñanza, por no querer abrir colegios se sumasen a los regentados por los jesuitas. Paulo V le obligó a aceptar la dirección de los colegios que le ofrecieran. El año 1614, el cardenal de Joyeuse, arzobispo de Ruán, hizo que tomase la dirección del de Dieppe. Posteriormente y durante el Antiguo Régimen, los Oratorianos se hicieron cargo de otros muchos.

En la tesis de P. Lallemand (*Essai sur l'histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France*, París, 1887) aparece un capítulo sobre la formación de los directivos, el noviciado y el modelo del colegio oratoriano (2.^a parte, cap. 1); cita textos sobre todo de *Lettres des Généraux*, donde los sucesores de Bérulle, Condren, Bourgoing, Senault y Sainte-Marthe, insisten sobre el riesgo de un interés excesivo por los estudios profanos; se intenta equilibrar este interés con el espíritu de piedad, el amor por la oración, la renuncia y el olvido de uno mismo: tema retomado con frecuencia por las Ordenes y Congregaciones dedicadas a la enseñanza. Se trata, ante todo, de mantener la

⁶ Ver DIP, t. 4, 1977, col. 1140-1142 y 1271-1273.

jerarquía de los objetivos y velar por la purificación constante del corazón y de la mente.

Condren escribe a los Oratorianos de Troyes: «Si se tiene a Cicerón en la boca, debe tenerse a Jesucristo en el corazón y el celo por las almas en la voluntad... No hay que transformar la casa de oración, el Oratorio, en un Parnaso profano y en la casa de Apolo que el Evangelio censura. Los estudios profanos sólo deben ser para nosotros un medio para ejercer la caridad, y el servicio externo que se presta al pueblo, sólo una ocasión de servirle al instruir las almas cuya salvación el Salvador tanto estima» (p. 212).

Más próximo, L. Laberthonnière (DS, t. 9, col. 9-16) muestra que «el papel que desempeña el educador católico al enseñar consiste en preparar y provocar en las almas el encuentro interior y sobrenatural con Dios... le corresponde pues a él, por su caridad y por sus explicaciones, que se corroboran mutuamente, demostrarles (a los alumnos) que la revelación cristiana no hace sino expresar de diversas formas y con una abundancia infinita, la caridad divina que viene en su búsqueda dentro de su ignorancia y pobreza... Para enseñar en esas condiciones, para sacudir la torpeza del espíritu y conducirlos a vivir en la verdad, hay que comenzar por preocuparse uno mismo de vivir de la misma manera. Este es un trabajo que debe realizarse y renovarse continuamente. El verdadero peligro estriba en no tener suficiente ánimo para ello. En este caso, como en otros muchos, sólo la vida comunica la vida» (*Théorie de l'éducation*, París, 1901, pp. 86, 92).

2. Congregaciones religiosas docentes femeninas

A finales del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII, la innovación que constituyó la fundación de las ursulinas en Italia tendrá en Francia más de una aplicación... La «promoción de la mujer al apostolado» prosigue, se acentúa, se diversifica. Sin embargo, persisten las dificultades para aceptar plenamente esta novedad. Titubeos, avances, retrocesos... caracterizan la búsqueda de un nuevo estatuto canónico. Estas «Congregaciones» que reúnen en comunidad a mujeres consagradas, pero comprometidas además con el servicio al prójimo y el apostolado, quieren y realizan transformaciones considerables en lo referente a la clausura, al régimen de votos, al oficio divino en el coro. Pero

la insistencia rigurosa del Concilio de Trento sobre la clausura, impide con frecuencia que se les reconozca como «religiosas», o que puedan ejercer libremente su apostolado.

1. De todas formas, las nuevas fundaciones no son frecuentes en la primera mitad del siglo XVII francés. La primera iniciativa se debe a Juana de Lestonnac (1556-1640), sobrina de Michel de Montaigne. Hija de padre católico y de madre calvinista, educada por maestras protestantes, tuvo que enfrentarse a su madre para seguir siendo católica. Después de 24 años de matrimonio, quiso abrazar la vida religiosa con las cistercienses, pero no realizó su idea al no poder soportar las austeridades del noviciado. En el año 1605 y en Burdeos, conoció al jesuita Jean de Bordes, él mismo sobrecogido por la situación de abandono en la que se encontraba la juventud, obligada a frecuentar las escuelas calvinistas, e interesado en fundar una orden femenina que, siguiendo el modelo de la Compañía de Jesús, trabajase en la defensa y la propagación de la fe. Bordes descubrió en Juana de Lestonnac la persona que podría realizar el proyecto. Soslayando obstáculos, pruebas y humillaciones, Juana fundó la *Compañía de María Nuestra Señora*. Un «Compendio», entregado en 1606 al cardenal de Sourdis, arzobispo de Burdeos, presenta así los comienzos y el objetivo de esta nueva asociación.

«En varias importantes ciudades de este Reino de Francia, y particularmente en Burdeos, jóvenes católicas se ven obligadas a acudir a escuelas regentadas por maestras protestantes para aprender a leer y escribir... Parece ser que la divina bondad, movida a compasión ante tantas almas inocentes que se encuentran en peligro de perderse, quiera aportar algún remedio adecuado a la gravedad y naturaleza de la enfermedad acudiendo, en este tiempo tan perdido y corrompido, a la señora Juana de Lestonnac... y a varias otras mujeres que se ofrecen, según sus posibilidades, como instrumentos no muy meritorios, para ayudar a estas almas tiernas que están pidiendo el alimento saludable de la doctrina y enseñanza cristianas en lo referente a la salvación del alma, enseñándoles las fórmulas de las oraciones cristianas y católicas (la doctrina cristiana, la práctica de los sacramentos)..., en una palabra, a huir del vicio y abrazar la virtud, tanto con sus buenos ejemplos como por sus pláticas y consejos espirituales... Para atraer a las niñas a las escuelas, estas religiosas... se

esforzarán por enseñarles además de las cosas espirituales antes mencionadas, todo aquello que una honrada joven bien educada debe conocer relacionado con la lectura, la escritura, el coser, la realización de trabajos domésticos, contar, conocer los números... Las religiosas enseñarán todas estas cosas y lo harán gratuitamente...».

«Lo anterior parece demostrar suficientemente la gran necesidad que tiene la sociedad de estas ayudas para la reforma de las costumbres, la conservación de la fe y el incremento de la Gloria de Dios en las almas cristianas».

La finalidad de la Compañía se sitúa claramente en el movimiento de la Reforma católica; la prioridad se coloca en la preocupación de anunciar a las niñas el mensaje cristiano y educarlas en una fe viva fundamental. Está prevista explícitamente la enseñanza profana, aunque en la formulación aparezca como algo secundario. De todas formas, el objetivo es formar mujeres que sean capaces de ejercer una influencia profunda dentro de la sociedad de su tiempo; para ello se adopta un proyecto de educación integral «que tiene como objetivo no tanto llenar la cabeza de ideas sino más bien formar la mente y el espíritu» según la expresión de Montaigne.

Los textos de los orígenes contienen orientaciones espirituales relacionadas con el objetivo apostólico de la Compañía de Jesús. Juana de Lestonnac siguió las pautas de los *Ejercicios espirituales*; por esa razón recomienda a sus hijas la oración, «el discernimiento del espíritu, el método de... informar por parte de las religiosas sobre su avance espiritual... Lo encontró tan positivo que... lo prescribió como regla» (Bouzonie, citado *infra*, t. 1, p. 338). La vida de las religiosas «no es ni totalmente activa ni puramente contemplativa, es más bien una mezcla de las dos», se parece, pues, a la que llevó la Virgen María y es, por tanto, indispensable «que la oración, meditación y devoción interior (mantengan) en dicha vida la prioridad y (sean) como su brazo derecho, que proporcionará fuerza y movimiento a todas sus acciones exteriores» (*Compendio*). En las reglas se descubren además referencias sobre la obediencia ignaciana; ocupa el primer puesto entre las virtudes en las que la religiosa debe progresar, porque garantiza la flexibilidad y la cohesión del cuerpo apostólico; implica la apertura ante la superiora responsable del envío en misión (regla 30).

A propósito del coro, el *Compendio* señala: «Aunque el coro sea loable en sí y conveniente para otras religiosas, sin embargo, a las religiosas de esta Congregación no se les puede ni se les debe obligar a asistir, por ser incompatible con la enseñanza diaria y ordinaria de las jóvenes a la que se han obligado según su instituto». Sin embargo opta por la clausura. El breve de Paulo V (*Salvatoris et Domini*, 1607) aportará numerosas precisiones sobre el tema, pero se descubre el interés por mantenerse fiel y someterse a las prescripciones del Concilio de Trento, al mismo tiempo que crea un sistema de educación que no aísla a los alumnos del ambiente de la sociedad que es el suyo.⁷

2. De la misma época es también la *Congregación de Nuestra Señora* (Canonisas de San Agustín) fundada por san *Pedro Fourier* (1565-1640) y la beata *Alix Le Clerc* (1576-1622).

Pedro Fourier, Canónigo Regular de la abadía de Chaumousey (Lorena), muy atento a la corriente reformadora del Concilio de Trento, intenta en Maittencourt, de donde había sido nombrado párroco en 1597, una «revolución parroquial» dedicándose a la renovación del culto, a la predicación y a la catequesis, sin olvidar tampoco las condiciones de vida económica y social de sus feligreses. El abandono en que se encuentra la infancia y la deficiente preparación de los maestros, le hacen lamentar que no exista todavía en la Iglesia ninguna orden religiosa consagrada tanto a los «párvulos», como a los «mayorcitos» que no disponen de «medios», ni tampoco «pueden frecuentar los colegios para aprender las ciencias» (*Lettres*, t. 3, p. 36). Tiene el convencimiento de que las jóvenes necesitan la instrucción tanto como los jóvenes.

⁷ *Abrégé et forme de l'Institut des Filles Religieuses de la Glorieuse Vierge Marie Notre Dame* (marzo 1606; ed. en Azcárate Ristori, citado *infra*, pp. 147-156). Breve *Salvatoris et Domini* (7 de abril 1607) de Paulo V (*ibidem*, pp. 196-205). *De l'origine et institution des religieuses de N.D.* (1635; Archivos depart. de la Gironde, G. 629-24). *Constitutions de l'Ordre des Religieuses de Notre-Dame, pour mettre la règle... en pratique* (1638; *ibidem*). D. de Sainte-Marie, *Abrégé de la Vie de Mme. J. de L.*, Toulouse 1645. François Julia, *La Vie de... J. de L.*, Toulouse, 1671. (Jean Bouzonié, s.j.), *Histoire de l'Ordre des Religieuses Filles de Notre Dame*, 2 vol., Poitiers, (1697-1700). I. de Azcárate Ristori, *El origen de las Órdenes Femeninas de Enseñanza y la Compañía de María*, San Sebastián, 1963, (publica numerosos documentos antiguos, pp. 139-243). María Mercedes de Aizpuru, *L'Ordre de la Compagnie de Marie Notre-Dame, son évolution depuis sa fondation...*, s l, 1971. G. Erdocia y M. E. Pedrosa, *Acción y contemplación*, s l, 1972. Fr. Soury Lavergne, *Le filet s'est rompu*, Bar-le-duc, 1973; *Jeanne est son nom*, San Sebastián, 1975; *Boire à la source*, Roma, 1978.

«Su irreligiosidad o su piedad importan a la sociedad cristiana más de lo que parece».

Muy relacionado con los jesuitas de Pont-à-Mousson e informado por ellos sobre las realizaciones italianas en el terreno de la catequesis, ha oído hablar de la Compañía de la Doctrina cristiana, de la fundación llevada a cabo por Angela de Merici y de la labor y de la forma de vida de las primeras ursulinas. Sueña con poder «involucrar a personas de uno y otro sexo en la enseñanza gratuita de los párvulos». Intenta agrupar algunos jóvenes con la idea de hacer de ellos, más tarde, maestros. Predica sobre la excelencia de la virginidad y suscita de esta manera la «conversión» de una joven, Alix Le Clerc, a la que más tarde siguen otras. En los comienzos, piensa orientar a la joven Alix hacia las clarisas de Pont-à-Mousson, pero la joven está impresionada por la idea de que Dios es todo para ella y también se ha convertido a las ideas apostólicas de su párroco. Ha descubierto las necesidades de los pobres, ha intuido que «debería abrirse una nueva casa para jóvenes donde éstas pudieran practicar todo el bien de que fueran capaces»; que debía fundarse una institución religiosa para tener así «una puerta abierta a la conquista de las almas».

La noche del 19 al 20 de enero de 1598, Fourier decide comprometerse en la construcción de esta «nueva casa» cuyo objetivo principal será «fundar escuelas públicas gratuitas» para las niñas. Junto con Alix Le Clerc se ocupó de ello durante mucho tiempo y luchó para que estas religiosas de estilo nuevo pudieran ejercer su apostolado en condiciones adecuadas. Obtuvo del Papa Urbano VIII una bula (8 de agosto) en la que se aprobaba la congregación, reconocida bajo el título de Canonisas de San Agustín, se respetaban todos sus derechos y se permitía a sus miembros pronunciar un cuarto voto por el que se consagraban a la educación cristiana de la juventud.

Sobre este tema puede consultarse sobre todo a Hélène Derréal. *Un missionnaire de la Contre-Réforme. S. Pierre Fourier et l'Institution de la Congrégation de Notre-Dame*, citado Derréal (París, 1965; bibl. importante de los orígenes en particular). La *Conclusión* traza la historia de la congregación desde el año 1628 hasta nuestros días, narrando en particular las dificultades en la interpretación de las Constituciones después de la muerte del fundador: se descubre «rigor excesivo a la hora de aplicar los cánones relacionados con la clau-

sura». En la práctica, esto hizo que se separara a las internas de las escolares externas y apareciese cierta discriminación social entre ellas, «exactamente lo contrario de lo que fue la primera idea de los fundadores». Además, presionados por los obispos, los diversos monasterios se habían atrincherado en una autonomía completa.

Las orientaciones espirituales de la Congregación hay que buscarlas sustancialmente en los escritos de los dos fundadores. En el fragmento conservado del «Règlement provisionnel» de 1598 (ed. por Derréal, pp. 401-403), Fourier subraya de esta manera la finalidad apostólica: «La parte primera y principal de nuestro objetivo es fundar escuelas públicas y enseñar en ellas gratuitamente a las niñas a leer, a escribir, a hacer punto y a instruirse cristianamente, tratando de que comprendan el catecismo y se inicien en la piedad y en la devoción, según sus posibilidades y las nuestras. Con todo ello esperamos facilitar que Dios sea honrado y bien servido en todo y que nosotras nos enriquezcamos y avancemos en méritos y perfección ayudando al prójimo con nuestros pobres esfuerzos» (p. 401).

Las *Constituciones* de 1640 retoman la misma orientación y explicitan mejor todavía la perspectiva espiritual de esta misión: «La voluntad de ocuparse diligentemente de la instrucción de las niñas de la sociedad» se concreta «con el voto solemne de su profesión». Así, el servicio apostólico es en realidad un acto de «culto espiritual». «El celo por las almas es uno de los sacrificios más agradables que ellas pueden ofrecer a Nuestro Señor». Lo humano del trabajo educativo se transfigura gracias a la relación teocéntrica que manifiesta y de la cual se nutre. Las *Constituciones* señalan también la función eclesial del ministerio de las religiosas: éstas buscarán «el provecho de un gran número de alumnas, quienes, aunque jóvenes por la edad en estos momentos, no son porción menospreciable en la Iglesia de Dios y dentro de pocos años serán capaces de hacer gran bien».

Por consiguiente, lo que está en juego en su misión es preparar la llegada del Reino de Dios salvando almas. Alix Le Clerc invita a sus hijas a considerar la vocación como un don sublime de Dios. «Decía a sus religiosas... que si ellas saben cuidar bien el talento de la vocación recibido, descubrirán un día la gracia que Dios les ha hecho llamándolas para un empleo tan digno; y añadía

que su principal cuidado debe ser trabajar para cumplir los designios de Nuestro Señor, tratando de conservar en el alma de las niñas la inocencia inspirándoles el temor de Dios» (Colección constituida por la Madre A. Milly, conocida como *Colección de Evreux*; Bibl. Munic. de Evreux, ms 9).

Desde un doble punto de vista, el «Reglamento provisional» establece una relación entre la misión y el estilo de vida religiosa. Por una parte, el apostolado específico de la Congregación exige vida comunitaria: debe realizarse con «jóvenes que vivan en comunidad», porque no se puede enseñar de forma cómoda y... hacer que progresen las escolares, sin que algunas maestras vivan en comunidad». Por otra parte, llevar una vida de acuerdo con el Evangelio es el anuncio más auténtico y eficaz del mismo: la misión de la congregación debe ser asumida por «jóvenes que se esfuercen por vivir de forma evangélica: para ser instrumentos eficaces en la labor, para cumplir el trabajo con más diligencia y fidelidad por amor y con temor de Dios, para proporcionar a las pequeñas, junto con el alimento de la doctrina, un ejemplo y espejo perfecto de todas las virtudes que tienen en estas tiernas almas muchísimo más arrastre que todas las palabras y razones...» (cf. también *Constituciones* de 1640, introducción).

Otra orientación espiritual fundamental y que tiende a hacer vivir unitariamente una vocación religiosa apostólica, es la *Sequela Christi*, que implica la imitación «tan intensa como sea posible» del Jesús del Evangelio, a ejemplo de la Virgen María, y que permite a la persona adentrarse en el Misterio de Cristo (*ibidem* y cap. 10). Seguir a Cristo «bondadoso y humilde de corazón» exige además una actitud interior de humildad, la cual debe manifestarse en la relación educativa (habría que estudiar la inspiración evangélica de la 3.^a parte de las Constituciones «Sobre la educación de las jóvenes de la sociedad»), a la vez que alienta hacia el servicio preferente a los pobres (cf. Derréal, p. 138 y p. 160, n. 61).

Alix Le Clerc escribió poco: un *Relato* de sus pruebas y gracias recibidas, algunos escritos espirituales cortos, un número reducido de cartas.⁸

⁸ Cf. H. Derréal, *La Bienheureuse A. Le Clerc et ses écrits*, Nancy, 1947. Pedro Fourier, *Lettres* (7 vol., Sainte Claire de Verdún, 1878-1889), *Opuscules* (3 vol., 1881-1889). Derréal, citado *supra*, enumera las «Pièces d'institution de la Congrégation», mss y ed., pp. 444-448, 453-454.

3. La *Compañía de las Hijas de la Caridad* es un poco más tardía; Luisa de Marillac (1591-1660; *DS*, t. 9, col. 1081-1084) encuentra por primera vez a Vicente de Paúl (1581-1660) a finales de 1624 o comienzos de 1625; las primeras jóvenes dedicadas al servicio de los pobres en las diversas cofradías parroquiales de caridad se agrupan en torno a Luisa el 29 de noviembre de 1633; algunas de ellas pronuncian votos privados en 1642; el 20 de noviembre de 1646, el arzobispo de París aprueba la Compañía como «cofradía» (la aprobación pontificia se concederá en 1668). La experiencia de varias personas que anteriormente habían intentado crear una congregación religiosa de tipo apostólico y también los conocimientos sobre derecho que poseía, permitieron a Vicente de Paúl instaurar y mantener una forma nueva de vida consagrada y comunitaria que se ha mantenido sustancialmente hasta nuestra época (votos privados anuales; la Compañía de las Hijas de la Caridad es una Sociedad de vida común sin votos públicos).

Lo específico en las Hijas de la Caridad es el servicio a los pobres en todas sus formas (muchas Congregaciones religiosas fundadas a partir del siglo XVII siguieron el mismo camino y se abrieron en un amplio abanico de apostolado y de servicio). No se trata pues de una orden específicamente docente, aunque desde los comienzos las Hijas de la Caridad hayan regentado numerosas escuelas. Una conferencia de Vicente de Paúl (16 de agosto 1641) sobre *l'explication du Règlement* señala dos orientaciones importantes propuestas a la nueva Compañía: «Enseñar a las niñas... es uno de los objetivos de vuestra consagración a Dios: el servicio de los enfermos pobres y la enseñanza de la juventud, especialmente en el medio rural» (t. 9, p. 43; cf. p. 592).

En 1641, Luisa de Marillac obtuvo del gran chantre de Nuestra Señora de París la autorización de abrir una escuela primaria «para enseñar solamente a las niñas pobres». Estas escuelas se extendieron por París, en provincias y fuera de Francia. En 1660, las Hijas de la Caridad regentaban veinte establecimientos en París y cuarenta y nueve en provincias. El 7 de mayo de 1655, Vicente de Paul escribía a M. Ozenn, superior en Varsovia: «Bendigo al Señor porque las Hermanas de la Caridad han comenzado el trabajo en escolitas».

La enseñanza espiritual que han dejado Vicente de Paul y Luisa de Marillac a su Compañía, desborda el tema de la misión docente. Sin embargo, deben

señalarse algunas insistencias coherentes con las principales líneas de la actividad y la espiritualidad de san Vicente de Paul. En primer lugar, lo que caracteriza el compromiso de las Hijas de la Caridad y debe constituir el signo distintivo de su espíritu, es el servicio de los pobres. El 9 de febrero de 1653, en una conferencia sobre *el espíritu de la Compañía*, San Vicente les decía: «Vuestra Compañía, queridas hermanas, tiene además como finalidad instruir en la escuela a los niños en el temor y amor de Dios; en este punto os asemejáis a las ursulinas. Pero como sus instituciones son centros importantes y disponen de medios, los pobres no pueden ir a ellas y por eso recurren a vosotras» (t. 9, p. 594).

La misma comparación la hallamos el 2 de noviembre de 1655: las alumnas de las ursulinas son «por lo general, hijas de personas pudientes»; las que deben educar las Hijas de la Caridad «siempre que encuentren ocasión» son pobres. «Debéis tener, pues, la misma virtud que las damas de santa Ursula, puesto que realizáis el mismo trabajo» (t. 10, p. 144).

Además deben intentar adentrarse espiritualmente en el *misterio del pobre*. Vicente de Paúl trata reiteradamente este tema, base de todo su trabajo personal y de sus fundaciones: *el pobre es Jesucristo*: «Servir a los pobres es como servir a Jesucristo, porque todo lo que se hace por uno de sus miembros lo considera como si se le hiciera a Él... ¿Y qué hizo Él en este mundo sino servir a los pobres?» (Conferencia, 30 de mayo 1647; t. 9, p. 324). «En la persona de los pobres servís a Jesucristo. Eso es tan cierto como que estamos aquí reunidos. Si una hermana va diez veces al día a visitar a los enfermos, diez veces al día encontrará allí a Dios... Visitad a los condenados a trabajos forzados, y allí encontraréis a Dios; dedicaos a los niños, y en ellos hallaréis a Dios» (Conferencia, 13 de febrero 1546; t. 9, p. 252).

Este servicio preferente a los pobres expresa y nutre el amor hacia Jesucristo, núcleo de la espiritualidad de San Vicente. Hay que prestar atención a mantener el amor afectivo y a ejercer el amor efectivo.

«Un corazón que ama a Nuestro Señor no puede sufrir su ausencia y debe aferrarse a él por el amor afectivo, que le lleva a su vez al amor efectivo. Deben conseguirse los dos. Hay que pasar del amor afectivo al amor efectivo que es el ejercicio de las obras de caridad, el servicio a los pobres realizado con ale-

gría, decisión, constancia y amor. Estos dos amores representan la vida de la hermana de la Caridad, porque ser Hija de la Caridad es amar a Nuestro Señor entrañable y constantemente, sentir complacencia cuando se habla de Él, o cuando se piensa en Él, llenarse de consuelo cuando se dice a sí misma: ¡Qué alegría que el Señor me haya llamado a servirle en la persona de los pobres!» (Conferencia, 9 de febrero 1653; t. 9, p. 593).

El amor a Jesucristo lleva normalmente a la imitación de sus acciones, de sus virtudes, de su dedicación, «no solamente a las cosas espirituales, sino también a las materiales que practicó en la tierra». Imitación que debe mantenerse y estimularse participando de su espíritu:

«Realizarán todos los ejercicios, tanto espirituales como corporales, con espíritu de humildad, de sencillez y de caridad, junto con los que realizó Nuestro Señor Jesucristo cuando estaba en este mundo, y se convencerán de que estas tres virtudes son como las tres facultades del alma que deben animar a todo el cuerpo en general y a cada miembro en particular de la Comunidad; y que es en resumen el espíritu de la Compañía» (*Reglas Comunes*, art. 4).

En el siglo XVIII, la obra de las escuelas se sigue extendiendo. En 1772 una conferencia del superior general «*Sobre la atención que las Hijas de la Caridad deben prestar a las escuelas cristianas que se les han confiado*», muestra que el espíritu de los inicios sigue vivo. Ese trabajo se valoriza, frente a quienes estarían tentados de minimizar o de no estimar «el trabajo en las escuelas y la educación de los niños»: «En la comunidad no existe mejor manera de glorificar a Dios, santificarse y edificar la Iglesia que la instrucción de las pequeñas... iniciándolas en las elementales formas de piedad, virtud y temor del Señor». El objetivo esencial no es la instrucción profana, ni tampoco la formación «en las prácticas de urbanidad y de educación cristianas: es enseñarles principalmente a conocer a Dios, amarlo, servirlo y por este medio merecer la vida eterna; es enseñarles los dogmas de nuestra santa religión, y las reglas de la moral del Evangelio...».⁹

⁹ *Saint Vincent de Paul. Correspondance. Entretiens. Documents*, ed. P. Coste, 14 vol., París, 1920-1925 + t. 15 Supplément (revista *Mission et Charité*, n. 19-20, 1970). *Sainte Louise de Marillac. Ses écrits*, París 1961. *DIP*, t. 3, 1976, col. 1539-1548; t. 5, 1978, col. 763-768.

4. Desde el punto de vista espiritual, *Nicolas Barré*, religioso Mínimo (1621-1686; DS, t. 1, col. 1252), merece mención aparte. El año 1666, había reunido en Ruán un primer grupo de «maestras de escuelas de caridad del Niño Jesús». En 1669, las treinta primeras hermanas firman un documento por el que se comprometen a vivir en comunidad, al mismo tiempo que explican el espíritu del instituto de las *Hermanas del Niño Jesús* (en 1676 abrirán en París la casa de la calle Saint Maur).

«El espíritu del Instituto... a la manera de los primeros Apóstoles, es enseñar a las niñas las primeras nociones de la doctrina cristiana, con el mismo espíritu desinteresado que llevó a los Apóstoles a instruir a todos. Es necesario, pues, que todas las personas que se presenten para ser admitidas... estén bien informadas de ello y sepan que las casas del instituto no son, como en otros institutos, establecimientos fijos y permanentes... La intención del P. Barré... es hacerlas dependientes de la sabia, amorosa y todopoderosa Providencia divina, de modo que única e incesantemente de ella en todo lo tocante a la supervivencia y subsistencia temporales...» (ed. en la *Positio* citada *infra* de N. Barré, Vaticano, 1920, p. 55).

El texto expresa ya el tema básico de la espiritualidad de Barré: abandonarse en manos de Dios. Si «el instituto... tiene como origen al corazón mismo de Dios, que ha amado al mundo hasta el punto de darle su único Hijo para instruir a los hombres y enseñarles el camino de la salvación» (*Status et reglemens*, París, 1685, ch. 1, n. 1), si «las escuelas de caridad... son la obra de Dios», a Él debe confiársele su dirección: «Si los hombres se ocupan de ello, Dios no lo hará»; pero por otra parte, no hay que «omitir nada dentro de todo el bien que pueda hacerse» (*Maximes de conduite chrétienne*, recogidas por Servien de Montigny, París, 1964, ch. 6, n. 14, pp. 214-215). Abandonarse en las manos de Dios es para Barré inseparable del misterio de Cristo: a través de nosotros él continua cumpliendo su misión y nos incorpora a su vida. Barré muestra cómo las maestras están unidas al sacrificio de Cristo (*Maximes*, cap. 3, art. 1, n. 36, pp. 172-173), al misterio de la cruz (n. 36, pp. 173-174), a su amor hacia el Padre y hacia los hombres (*Statuts et reglemens*, ch. 1, n. 4) Abandonarse así «a la voluntad del Padre» en Cristo, es también valorar la apuesta por el servicio apostólico: la edificación del Templo espiritual:

«Instruir o tratar de ganar almas para Dios es mucho mejor que edificarle iglesias y adornar altares; porque de aquella manera se prepara a su Majestad moradas espirituales y templos vivos». (*Maximes*, ch. 3, art. 1, n. 13, p. 156).

Al mismo tiempo que Barré subraya la hondura espiritual del apostolado de las maestras, les indica también sus implicaciones concretas. Sus orientaciones pedagógicas son realistas: preocupación por cada una de ellas, esfuerzo para olvidarse de sí mismas e ir hacia «las jóvenes que corren algún riesgo» (*Mémoire instructif*, que encabeza los *Statuts et reglemens*, pp. 1-5), importancia del estudio y de la competencia profesional (*Statuts et reglemens*, cap. 1, n. 6; ch. 8, n. 12); insiste sobre todo en la bondad y en la humildad:

«Para ganar las almas, hay que acercarse a ellas con bondad y no obrar nunca con prepotencia, sino siempre con mucha humildad y modestia».

«Después de acercarse a ellas con bondad humilde, habrá que emplear con ellas la unción y el fervor lleno de caridad. Se atrae mejor a la gente empleando esta forma un tanto sensible que haciendo uso de la autoridad y del rigor de los preceptos. A la hora de ganar los corazones, el Espíritu Santo se comporta de la misma manera» (*Maximes*, cap. 3, art. 1, 19-20, pp. 159-160).

Barré ofrece así a las hermanas una enseñanza unificadora que es la de un gran maestro espiritual y de un apóstol atento siempre a las exigencias de la vocación docente, incluyendo las más concretas. Mencionemos algunas frases originales y exigentes relacionadas con la tentación de huir hacia la vida contemplativa:

«El deseo de retirarse de su empleo... bajo el pretexto de trabajar mejor en el perfeccionamiento espiritual es una tentación que hará vacilar a algunas. Pensarán que se debe amar a Dios y amarlo lo más posible antes que dedicarse a tratar de que otros lo amen. Gran engaño y craso error. Cuando una maestra está tentada de retirarse... para entrar en un convento, debe tener mucho cuidado... Abandona un estado más evangélico, más dependiente, más exigente, más pobre, menos considerado por el mundo y lo cambia por otro mucho más cómodo, más honorífico, pero que sólo le resulta útil a ella» (*Maximes*, cap. 3, art. 1, n. 4 y 1, pp. 149-151).

Un texto de las *Maximes* parece resumir lo esencial sobre la enseñanza espiritual de Barré a sus «hermanas dedicadas a la enseñanza»: «Para tener éxito, las maestras de caridad, deben contar con tres cosas: 1) el discernimiento sobre lo que son los niños y las personas que educan, para formar a cada uno según su manera de ser; 2) un gran amor por las almas, pero un amor espiritual y gratuito hacia las personas de las que se encargan, haciendo y comportándose como hacen las madres, que aguantan todo, se olvidan de ellas mismas cuando se trata de sus hijos y no desdénan nada de lo que sea ventajoso para ellos; 3) la súplica ante el Señor para obtener las gracias y los dones del Espíritu Santo necesarios para ellas y para aquellas personas que quieren ganar y santificar...» (Cap. 3, art. 1, n. 21, pp. 160-161).¹⁰

Dentro del contexto de Barré, puede citarse al canónigo *Nicolas Roland* (1642-1678) que fundó en Reims la *Congregación de Hermanas del Niño Jesús*. En sus comienzos, esta Congregación contó con una religiosa procedente de la del P. Barré; incluso puede considerarse a Roland como hijo espiritual de Barré.¹¹

5. *Turba Magna*. Ofrecemos a continuación, y como complemento, la lista de diversas congregaciones femeninas dedicadas a la educación cristiana. Van acompañadas de algunas anotaciones bibliográficas.

Damas inglesas, fundadas por Mary Ward, ^ 1645 (*DIP*, t. 4, 1927, col. 1146-47; t. 5, 1978, col. 129-132). *Hijas de Nuestra Señora*, fundadas en Mons (Países Bajos) en 1618 (*cf. DTP*, t. 3, col. 1642). *Hijas de la Cruz*,

¹⁰ *Parisiensis beatificationis... N. Barré... Positio super introductione causae...* Vaticano, 1970. Pierre-Marie Toulouse, *Un maître du 17^e siècle, N. Barré. L'Education des filles...* (memoria de licenciatura presentada en la universidad de Lille, 1970). M. Sauvage, *L'abandon à Dieu selon l'esprit du P. Barré* (pro manuscrito, 1979, 42 pp.). Después de la redacción de este artículo se ha publicado una notable biografía del P. Barré: Brigitte Flourez, *Marcheur dans la nuit. Nicolas Barré 1621-1686*. Segunda edición corregida y revisada. París. Presentación de M. Sauvage, fsc, Éditions Saint-Paul 1994, 231 páginas. Nicolas Barré fue beatificado por Juan Pablo II el 7 de marzo de 1999.

¹¹ *Cf. Positio* de Barré, pp. 293-305 y tabla; G. Bernoville, *Un précurseur de S. Jean-Baptiste de La Salle, Roland...*, París, 1950; Rigault, *Histoire Générale de l'institut des Frères des Écoles Chrétiennes*, t. 1, París, 1937, pp. 82-106; Y. Poutet, *L'influence du P. Barré dans la fondation des sœurs du Saint-Enfant-Jésus de Reims*, RHEF, t. 46, 1960, pp. 18-53; *DS*, t. 8, col. 803. Nicolas Roland fue beatificado por Juan Pablo II el 16 de octubre de 1994.

Roye, 1625, por P. Guérin (*DS*, t. 6, col. 1106-1110) y Marie l'Hullier ^1650 (*DTP*, t. 5, col. 638-639). *Hijas de la Presentación de María*, Senlis, 1628, por Nicolas Sanguin, ^ 1653 (*DHGE*, t. 17, col. 82-88). *Religiosas de San Carlos*, de Lyon, que se inspiraron en la obra iniciada por Charles Démia ^ 1689 (*DS* t. 3, col. 139-141). *Hijas de Santa Genoveva*, París, fundadas hacia el año 1636 (*DTP*, t. 3, col. 1717-1720; cf. *DS*, art. Miramiom, t. 10, col. 1286-1288). *Hijas de San José de la Providencia*, de Burdeos, 1638 y París, 1645, fundadas por Marie Delpech de l'Estang ^ 1671 (*DTP*, t. 3, col. 1701-1703). *Hijas de San José*, Le Puy, hacia el año 1650, fundadas por J.-P. Médaille ^ 1669 (*DS*, t. 10, col. 889-890; a partir de ella surgen numerosas congregaciones diocesanas... *Hijas de la Providencia de Dios*, congregación secular, París 1651, de Marie Lumagne, viuda de Polaillon ^ 1657 (*DHG*, t. 17, col. 93-94). *Hijas de la Infancia*, Toulouse, 1662, de Jeanne de Mondonville ^ 1703 (*DS*, t. 10, col. 1646-1648; *DHGE*, t. 17, col. 39-40). *Hijas de la Instrucción del Santísimo Niño Jesús*, Le Puy, hacia el año 1667, fundadas por Anne-Marie Martel ^ 1673 y Louis Tronson (*DTP*, t. 5, col. 1019-1020). *Hermanas de la Caridad y de la Instrucción cristiana*, Nevers, 1682, de J.-B. de Laveyne ^ 1719 (*DS*, t. 9, col. 433-434) y Charles Bolacre. *Hijas de la Providencia*, Charleville, 1694, de Jeanne-Idelette Morel (*DIP*, t. 3, col. 1668-1669). *Hermanas de la Doctrina Cristiana*, Nancy, 1700, de J.-B. Vatelot. *Hijas de la Sabiduría*, Poitiers, 1703, fundadas por Louis-Marie Grignon de Montfort ^ 1716 (*DS*, t. 9, col. 1073-1081) y Marie-Louise Trichet (cf. *DHGE* t. 17, col. 102-106). *Hijas del Espíritu Santo*, en Bretaña, 1706, de Jean Leuduger ^ 1722 (*DS*, t. 9, col. 731-732; cf. *DGHE*, t. 17, col. 106-108). *Hermanas de la Divina Providencia* de Saint-Jean de Bassel y *Hermanas de la Providencia* de Portieux, inspiradas por Martin Moye (^ 1793; *DS*, t. 8, col. 844-847; consultar J. Gruber, *La Congrégation de la Divine Providence* de S.-Jean de Bassel, tesis, Metz, 1976; M. Kernel, *De l'insécurité selon J.-M. Moye. Le projet de vie des Sœurs de la Providence*, París, 1976; Tavard, *L'expérience de J.-M. Moye*, col. Bibl. de spiritualité 12, París, 1978). Las *Hermanas de la Providencia de Ribeuwillé*, de Louis Kremp (1749-1817; *DS*, t. 8, col. 1778-79). Las *Hijas de la Providencia de Saint Briec* y los *Hermanos de la Instrucción Cristiana de Ploërmel*, de Jean-Marie de La Mennais (1780-1820; *DS*, t. 9, col. 156-160).

3. Juan Bautista de La Salle y la primera comunidad de Hermanos dedicados a la enseñanza

En el artículo anterior sobre el santo Fundador (DS, t. 8, col. 802-821, consultar más arriba, p. 11) se presentaron su vida, su fundación, sus escritos y su doctrina espiritual; y se anunció (p. 13) que presentaríamos aquí lo específico de la vida espiritual del Hermano dedicado a la enseñanza tal como él lo fue elaborando a lo largo de los años.

Más abajo se emplean las siglas de las obras del santo Fundador, presentadas en las p. 22-25. A la bibliografía habrá que agregar lo escrito por Michel Sauvage y Miguel Campos, *Juan Bautista de La Salle. Experiencia y enseñanza espirituales. Anunciar el evangelio a los pobres*, Ed. Bruño, Lima 1980 (ed. original francesa: 1977), citado: AEP; J. Pungier, *Una espiritualidad para educadores cristianos*, C.V.S., Valladolid 1980, 63 pp., con análisis de textos extraídos del anterior trabajo).

1) *Una espiritualidad del «ministerio»*

La doctrina espiritual de La Salle, más que en la enseñanza, se centra en el «ministerio» del Hermano. El instituto se fundó para ofrecer a la juventud pobre y abandonada los medios necesarios para su salvación. La Salle invita a sus discípulos a meditar con frecuencia sobre el Misterio salvador de Dios que se realiza en Jesucristo y se actualiza en la Iglesia. Esta meditación implica una especie de triple movimiento. Dios es Amor, y este amor se empeña en salvar a los hombres pecadores; la salvación de todos se realiza en Jesucristo. Sin embargo, de hecho, por su propia situación histórica, hay muchos que permanecen alejados de esta salvación. Dentro del contexto de la época del Fundador, se refiere sobre todo al grupo de jóvenes que, debido a su condición social, se ve privado de recibir el anuncio del evangelio. Pero Dios «ilumina los corazones» de todos aquellos que convoca a ocuparse de estos jóvenes para «poner a su alcance» la salvación que viene de Jesucristo y hacer que se incorporen a la Iglesia. Esta contemplación del «Misterio» lleva a la reflexión sobre el llamamiento, la vocación del Hermano:

«Dios no sólo quiere que todos los hombres lleguen al conocimiento de la verdad, sino que quiere que todos se salven; pero no puede quererlo verdade-

ramente si no les da los medios para ello y, en consecuencia, si no proporciona a los niños maestros que contribuyan a la realización de tal designio para con ellos. Ese es, dice san Pablo, el campo que Dios cultiva y el edificio que construye, y vosotros sois los que Él ha escogido para ayudarle en esta obra, anunciando a esos niños el Evangelio de su Hijo y las verdades en él contenidas» (MR 193, 3).

Esta contemplación constante del Misterio de Dios Salvador que se va realizando en la historia, alimenta la oración que sostiene y dinamiza el ímpetu apostólico. Oración cuyos dos polos resume La Salle en dos de sus expresiones favoritas: *Dad gracias a Dios*: el ministerio es un don del Padre, que nos asocia al de Jesucristo, único enviado, y que muestra la acción del Espíritu en la Iglesia, configurando en ella el Cuerpo de Cristo. *Estimad vuestro ministerio*: el ministerio os hace colaboradores de Dios, responsables por otra parte de su acción; os establece como «embajadores de Jesucristo», sus representantes y sus testigos ante los jóvenes que os han sido confiados; os invita a ser dóciles al Espíritu, a actuar por el «movimiento del espíritu» y a entregaros asiduamente al Espíritu de Jesucristo.

La temática trinitaria que impregna la doctrina espiritual de La Salle aparece constantemente en sus aplicaciones a la espiritualidad del ministerio. Lo explicita, por ejemplo, en temas como el de la *imitación de Dios* (MR 201,3), del *Buen Pastor* que conoce a sus ovejas (MD 33,1) o que va en busca de la oveja perdida (MR 196,1), o bien el de la *apertura al Espíritu* y a sus inspiraciones (MD 43,3).

2) *Un ministerio de la «Palabra»*

Para el Fundador, y también en la realidad vivida por sus primeros discípulos y mantenida como algo nuclear en la historia del Instituto, los Hermanos son ante *todo catequistas*, ministros de la Palabra de Dios para con los jóvenes que les han sido confiados. Las *Meditaciones para los días de Retiro* aplican a los Hermanos los grandes textos paulinos sobre el ministerio evangélico de la Palabra. Si bien escribe obras pedagógicas (especialmente *Los Deberes del Cristiano*) para ayudar a los Hermanos en plan técnico a la hora de ejercer su ministerio, La Salle se aplica en otros escritos a sacar las consecuencias de tipo

espiritual que de ellos se derivan (EMO, *Colección* y, sobre todo, *Meditaciones*).

a) *El ministro es instrumento de Dios*. Es una «voz» (MD 3,1; MF 168,2). Aunque sea indispensable, la acción del hombre no es, sin embargo, la adecuada para alcanzar el objetivo del ministerio. Debe pues humillarse, olvidarse de sí mismo, aplicarse a seguir una espiritualidad de pequeñez, de pobreza interior, de infancia (MF 79,2). Sólo Dios es capaz de «mover los corazones» de aquellos a quienes se dirige su ministro (MD 37,3; MF 157,1; MR 196,1). También la oración debe alimentar y sostener la acción (MF, 95,1; 107,3; 189,3; MD 56,3; 37,3): «Si queréis tener éxito en vuestro ministerio, debéis aplicaros mucho a la oración, presentando constantemente a Jesucristo las necesidades de vuestros discípulos, exponiéndole las dificultades que hayáis encontrado en su dirección» (MR 196,1). La oración es la humilde petición a Dios de las gracias necesarias para cooperar por el ministerio en la salvación de las almas. Más aún, es la manifestación de una actitud espiritual de pobreza, y gracias a ello atrae la ayuda del «Dios de los pobres» (MF 186,1). Finalmente, la oración es también un don del Espíritu, porque en nuestras oraciones no sabemos lo que debemos pedir a Dios. Para solicitarlo de forma correcta «es necesario que el Espíritu de Dios... nos dé a conocer lo que nos conviene y nos ponga en disposición de alcanzarlo de Dios con nuestras oraciones» (Prefacio a la 2.^a parte, DC 1 300, 0, 7; cf. Clément Marcel, *Par le mouvement de l'Esprit*, París, 1952, pp. 87-96).

Las peticiones que el Hermano dirige al Señor en su oración tienen que ver con el cumplimiento de su ministerio. Debe solicitar la gracia de conocer bien las verdades que enseña (MR 195,1), tener el sentido psicológico necesario (MR 197,3), el dominio de sí mismo necesario para realizar la labor educativa (MR 204,2). Ante todo debe pedir el celo (MF 119,3). En definitiva, la oración del Hermano debe orientarse más hacia las necesidades de los jóvenes que hacia las propias: orando por la salvación de sus alumnos, atrae sobre él las bendiciones de Dios que se responsabiliza de la salvación de su ministro. (MR 205,2).

b) *El ministro es embajador y testigo de Cristo*. Los jóvenes escucharán más favorablemente las palabras del Hermano como palabras de Cristo (MR

207,3), si descubren en su exterior los rasgos del Salvador. El Hermano está invitado a seguir a Cristo, a imitarlo en su abandono al Padre, en su pobreza, en su obediencia (MD 24; MF 86; RC 157 = 15,2,2: EMO 80-81 = 9, 225), a unirse a Él, a identificarse progresivamente con Él. El esfuerzo espiritual y ascético, la contemplación de los misterios de Cristo, la participación sacramental en estos misterios, especialmente en la Eucaristía (MD 47 a 55), le permitirán no «llevar en vano el nombre de cristiano y de ministro de Jesucristo» (MF 93,3).

El sarmiento sólo puede dar fruto si está unido a la vid; el ministro de Cristo sólo puede ejercer una acción apostólica eficaz si está identificado con Él (MR 195,3; MF 189,1). La obediencia religiosa toma aquí nuevos matices, porque la unión con Cristo se expresa y alimenta con la adhesión al cuerpo visible de la Iglesia y a sus autoridades (MD 72,2). El cristocentrismo en el que se mueve La Salle es evidente. En la doctrina del Fundador no puede dissociarse de su visión sobre el «ministerio» del Hermano. Lo que La Salle pide finalmente a sus Hermanos, es adentrarse cada vez más en el misterio de Dios-Amor, manifestado en Jesucristo. «Procurad, por medio de vuestro celo, *dar muestras sensibles de que amáis a los que Dios os ha confiado*, como Jesucristo amó a su Iglesia» (MR 201,2).

c) *Llenarse del Espíritu de Dios*. El Espíritu es el agente de la santificación del ministro y quien lo capacita para cooperar en la santificación del prójimo (MD 43,3). Para obrar siguiendo el movimiento del Espíritu a ejemplo de los hombres de Dios (MD 3,2), el Hermano debe renunciar al espíritu propio y «entregarse a menudo al Espíritu de Nuestro Señor, a fin de no obrar en esto sino por Él» (MR 195,2; MF 79,1). El lugar central que La Salle reconoce al Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y en la vida espiritual de los Hermanos, está íntimamente ligado a las perspectivas que atribuye a su ministerio. (Clément Marcel, *Par le mouvement de l'Esprit*, citado supra, pp. 192-235; R. Laube, *Pentecostal spirituality*, New York, 1970, pp. 101-24).

d) *Alimentarse con la Palabra de Dios*. Ni el hombre puede salvar, ni puede hacerlo el discurso de la sabiduría humana (MD 3,1; MF 159,1). Lo que expresa el ministro debe venir de Dios. Tiene, pues, que esforzarse por empa-

parse de la Palabra de Dios, es decir, de Dios mismo (MF 100,2; 80,2). Obligación, por tanto, de meditar asiduamente y de estudiar la Escritura. «Estos son los libros divinos que hay que devorar y de los cuales han de saciarse los verdaderos siervos de Dios, para comunicar y explicar sus secretos a los que tienen obligación de instruir y formar en el cristianismo, de parte de Dios» (MF 170,1; 159,1).

La regla de la lectura cotidiana de la Escritura, que se sitúa dentro de la gran tradición monástica sobre la *Lectio divina*, no se cumple con la sola lectura. Lo que el Fundador tiene en mente -numerosos textos lo testimonian- es saborearla frecuentemente con el fin de «asimilarla» en el sentido más radical de la palabra: parecerse a quien es la Palabra sustancial de Dios; debe pues buscarse una especie de identificación con el mensaje vivo que se transmite, una comunión cada vez más íntima y universal con el proyecto de Dios revelado en la Escritura, con la voluntad del Dios de Jesucristo que quiere que todos los hombres se salven (*cf.* L. Varela, *Biblia y espiritualidad...*, Tejares-Salamanca, 1966, pp. 235-242; AEP, pp. 98-111).

e) «*El Espíritu vendrá a vosotros en la oración*». La insistencia lasaliana sobre la oración va unida a la prioridad del ministerio catequístico del Hermano. Acercándose cada día a Dios por la oración, el Hermano puede aprender de Él «todo lo que debe enseñar» a los jóvenes (MR 198,1); gracias a la oración «el Espíritu Santo vendrá a vosotros y os enseñará, como prometió Jesucristo a sus santos apóstoles, todas las verdades de la religión y las máximas del cristianismo» (MF 191,2). La oración ayuda a vivir familiarmente en compañía de Jesucristo, como vivieron los doce Apóstoles (MF 78,2).

En la oración, el Hermano contempla los «Misterios» que debe enseñar; en la oración, saborea la Escritura que debe anunciar (R 16-18 = 7,2, 1-2; EM 59, 95, 110 = 7, 16, 1,251 y 15,296; *cf.* L. Varela, *op. cit.*, pp. 254-258). En la oración pide a Dios la comprensión profunda de las verdades que debe presentar (MF 145, 2), porque sólo el Espíritu hace penetrar en los misterios de Dios (MF 189, 1); sólo la oración dará a sus palabras «la unción» profunda necesaria capaz de «mover los corazones» (MF 129, 2; 126, 3; 148, 2; MD 43,3; MF 159, 2).

3) *Para que tengan vida*

En último término, el ministerio catequístico del Hermano no tiene como objetivo el simple conocimiento de las verdades cristianas, sino vivir la vida siguiendo las máximas evangélicas, la vida según el Espíritu. La Salle repite con frecuencia la inutilidad de un «saber» desmentido por la realidad de la propia existencia. El Hermano debe esforzarse por enseñar a los jóvenes a «vivir humana y cristianamente», eso incluye su formación en la oración y en la vida litúrgica, así como la educación moral, preocupada por llegar a todos los ámbitos de la vida real de los jóvenes: educación de acuerdo con el Evangelio, es decir «educarlos en el espíritu del cristianismo, que les da la sabiduría de Dios, que ningún príncipe de este mundo ha conocido, y que es totalmente opuesta al espíritu y a la sabiduría del mundo, hacia la cual se les debe inspirar sumo horror, porque sirve para encubrir el pecado» (MR 194, 2; cf. *Catequesis...*, t. II, 265-294; AEP, pp. 291-308).

Siguiendo la lógica de esta orientación vital sobre el ministerio de la Palabra, La Salle pide a sus Hermanos que «sus acciones sean viva expresión de lo que dice el evangelio». La redundancia es significativa. El evangelio no se proclama eficazmente sino en la medida en que aparece como una realidad «de hecho». Por su ministerio, el ministro de la Palabra es llamado a transformarse en una especie de «evangelio vivo» ante aquellos que el Señor le confía, imitando así a Jesucristo que «comenzó por obrar antes de enseñar» (MD 69,1; MR 202,2), El Fundador recuerda con frecuencia la importancia del «buen ejemplo» (MF 91,3; MD 39,2; MF 100,1; MR 194,3). Pero su pensamiento va mucho más allá y es más profundo: no pretende que el joven tenga como referencia y modelo al Hermano, sino que tanto el uno como el otro deben tener como referencia el Misterio cuya acción salvífica está latente en el mundo. El comportamiento del ministro de la Palabra es testimonio visible de la realidad invisible que anuncia. (cf. AEP, pp. 332-340).

Así, para La Salle, la pobreza y el desprendimiento son la manera de vivir la fe que se abandona a la Providencia (MD 62,2; MF 134,1). Del mismo modo, la caridad, la bondad y la paciencia del maestro proclaman, ante los jóvenes a quienes anuncia la Buena Noticia, la fuerza transformadora del Evangelio (MF 132,1; 153,2; 155,2; MR 206,2...). Y, sobre todo, el amor

manifestado a los jóvenes viene a ser para ellos como el Sacramento visible del Amor invisible de Dios hacia ellos (Cf. AEP, pp. 332-340).

Tal comportamiento sólo puede surgir de una relación estrecha con Dios, relación que La Salle denomina «piedad». El testimonio primordial que el Hermano debe dar a sus discípulos es el de la presencia amorosa de Dios en lo más íntimo de la vida de los hombres. Vivir esta relación supone ante todo la acogida de un don amoroso y muestra la fuerza y la eficacia de la Palabra de Dios (MR 195,1; 207,3; MF 167,1; 180,2; cf. AEP, pp. 111-116).

4) *A los pobres es a quienes tenéis que enseñar* (MF 153,3)

El Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas se fundó para asegurar la educación cristiana de los hijos de los artesanos y de los pobres. Se trataba de lograr que la escuela fuese asequible a esta categoría social desfavorecida. Para ello, La Salle defendió encarnizadamente la gratuidad escolar e hizo de ella una regla esencial para el Instituto. En sus escritos vuelve con frecuencia sobre el tema, menos como un imperativo que como una constatación: «Vosotros tenéis todos los días niños pobres a quienes instruir» (MF 166,2; 189,1; 143,2; 133,3). Si los Hermanos están a su servicio es porque, debido precisamente a su situación social desfavorecida, estos niños están alejados de las fuentes del mensaje evangélico. La fundación de escuelas gratuitas tiene por objetivo «poner al alcance de ellos» los «medios de salvación» de que no disponen.

El ministerio de los Hermanos los consagra al servicio evangélico de los pobres. La Salle los invita frecuentemente a vivir «espiritualmente» esta misión. Los exhorta además a *reconocer la obra del Espíritu en la Iglesia en favor de la salvación de los pobres*: a lo largo de toda la historia del Pueblo de Dios, el Espíritu ha suscitado santos para servir a los pobres; dentro de esta constante evangélica hay que entender el nacimiento del Instituto de los Hermanos; y La Salle subraya así la unión entre esta dedicación al servicio de los pobres y la renuncia a todos los bienes para seguir a Jesucristo, quien ha vivido como pobre de Dios, ha manifestado su preferencia por los pobres y proclamado que los pobres son bienaventurados (MR 202,2; cf. AEP, pp. 309-321). La Salle invita a sus discípulos a que vivan también ellos las exi-

gencias evangélicas del servicio de los pobres; les pide que prefieran, honren, y amen a los pobres, porque hay que «tributar honor en su persona a Jesucristo» (MF 133,3; 80,3; 150,1). Les recomienda vivir además «haciéndose semejantes a los pobres y a Jesucristo». «Pues sólo atraeréis los niños hacia Dios en la medida en que seáis semejantes a ellos y a Jesús recién nacido» escribe, por ejemplo, en la meditación de Navidad (MF 86,3).

5) El fin de este Instituto es dar cristiana educación a los niños; y con este objeto tiene las escuelas

El ministerio de la palabra lo ejercen los Hermanos en la escuela enteramente concebida por La Salle como educadora de los niños en la fe. El Hermano debe vivir «espiritualmente» todo su trabajo; la doctrina espiritual del Fundador está centrada de alguna manera en la función docente del Hermano. Pero mucho más en su papel como educador y en su misión pastoral.

La enseñanza profana ofrecida por los Hermanos en las escuelas gratuitas que dirigen es bastante rudimentaria: se trata de enseñar a leer, a escribir, a calcular. Sin embargo La Salle revaloriza este trabajo porque la escuela se ocupa de la preparación de los jóvenes para la vida profesional; y hace que «al estar siempre ocupados, se encontrarán en disposición de dedicarse al trabajo cuando sus padres decidan emplearlos» (MR 194,1). Así pues, La Salle y sus discípulos se encuentran abocados a introducir en el contenido y en los métodos de la enseñanza, transformaciones importantes, difíciles de admitir en aquella época. Surgen conflictos -como el relativo a la gratuidad- y se entiende mejor el realismo de la doctrina lasaliana sobre las *persecuciones* a la luz de la historia complicada de estos conflictos provocados con frecuencia por intereses corporativos limitados y egoístas (AEP, pp. 196-199, 257-261). Por otro lado, la insistencia lasaliana sobre lo que apenas nos atrevemos a llamar aquí una espiritualidad del docente, trata de subrayar ante todo que la competencia profesional o la exigencia pedagógica deben suponer para el Hermano una preocupación de orden espiritual. En los exámenes de conciencia que el Fundador propone a sus discípulos, los invita a interrogarse sobre la responsabilidad que muestran a la hora de abordar las disciplinas profanas, que son para ellos «obligación ineludible» (MR 206,1; MF 91,3; 92,3).

La Salle insiste aún más en el papel educativo y pastoral que desempeña el Hermano: la finalidad del Instituto es procurar una *educación* cristiana a los jóvenes «y con este objeto tienen las escuelas». El Fundador repite en sus *Meditaciones* las exigencias que de ello se derivan para el educador. Exigencias pedagógicas que deben asumirse y vivirse de forma espiritual. Se debe «acomodarse a la capacidad de los jóvenes» (MR 198,1; 197,1-2; 204,1; MD 33), tener en cuenta su condición y edad (MF 91,3), tratar a cada uno según su temperamento y disposiciones (MD 33,2; 64,2). Hay, pues, que conocerlos individualmente y «discernir la forma en que se debe actuar con cada uno de ellos», a ejemplo del Buen Pastor que conoce a sus ovejas; esta adaptación a cada uno «depende del conocimiento y del discernimiento de los espíritus. Es lo que debéis pedir a Dios a menudo e insistentemente, como una de las cualidades que más necesitáis para guiar a aquellos de quienes estáis encargados» (MD 33,1).

Por otra parte, si bien las deficiencias del maestro pueden hacer que los jóvenes se alejen del Dios que él representa y anuncia, la bondad, el afecto y la ternura que les demuestre le ayudarán a «ganar el corazón» de estos jóvenes y a disponerlos a recibir el Evangelio (MF 15,3; MR 207,8; MF 114,1).

El ministerio educativo y pastoral es también palestra donde se ejercitan numerosas virtudes: el desinterés (MF 134,1; 108,2; 153,2; 92,3), la regularidad (CC 98; MF 92,3), la obediencia (MD 2,1; 57,2; CA 52), la humildad (MR 196,3; MF 86,3; MD 3,1; MF 13,2), la paciencia (MF 155,2; MR 206,3; CI 98; CA 34) y, sobre todo, la bondad (MD 65,2; CE 140, 144; MF 101,3; 134,2; 139,2).

* * *

El estudio histórico debería prolongarse *durante el siglo XIX*. De entre el gran número de fundaciones señalamos aquí solamente algunas a cuyos fundadores se dedicaron sendos artículos del DS:

Los *Hermanos del Sagrado Corazón*, de André Coindre (1787-1826; DIP, t. 2, 1975, col. 1209-1212). La *Compañía de María o Marianistas*, de Guillaume-Joseph Chaminade (1761-1850; DS, t.2, col. 454-459; DIP, t.2 col. 857-861). Los *Pequeños Hermanos de María, o Hermanos maristas*, de

Marcellin Champagnat (1789-1840; *DS*, t.2, col. 459-461; *DIP*, t.2, col. 861-864). La *Sociedad de María o Padres maristas*, de Jean Claude Colin (1790-1875; *DS*, t.2, col. 1078-1085; *DIP*, t.2, col. 1217-1219; cf. sus *Entretiens spirituels*, Roma, 1975).

La *Orden Tercera de Santo Domingo para la enseñanza*, fundada en 1852 por Lacordaire; transformada en 1923 en Congregación (*DS*, t. 5, col. 1479-1480; t. 9, col. 42-48; *DIP*, t.2, col. 1573-1574). La *Congregación de la Santa Cruz* con sus ramas femenina y masculina, de Basile Antoine Moreau (1799-1873; *DS*, t. 10, col. 1728-1731). Los *salesianos*, de Juan Bosco (1815-1888; *DS*, t. 8, col. 291-303; P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, 2 vol., Zurich, 1968-1969), y las *Hijas de María Auxiliadora o salesianas*, de Maria Domenica Mazzarello (+1881; *DTP*, t. 5, 1978, col. 949-951).

Los *Hermanos de la Doctrina Cristiana de Matzenheim*, de Eugène Mertiaen (1823-1890; *DS*, t. 10, col. 1059-1060). Los *Agustinos de la Asunción*, de Emmanuel d'Alzon (1810-1880; *DS*, t. 1, col. 411-421; cf. *Aspects de pédagogie chrétienne*, en Cahiers d'Alzon, n. 5 París, 1963). Y la *Congregación de Nuestra Señora de la Asunción*, de Marie-Eugénie Milleret (1817-1898); *DS*, t. 10, col. 555-557). Etcétera.

La *bibliografía* sobre la espiritualidad de las Congregaciones docentes es poco abundante; a lo largo del presente artículo se han señalado las obras principales. Sin embargo, la bibliografía general sobre educación, educación cristiana, congregaciones religiosas dedicadas exclusivamente o en parte a ello, resulta ser considerable. A continuación señalamos algunos jalones:

P. Hélyot, *Histoire des Ordres monastiques, religieux*, 8 vol., París, 1714-1719 y reedic. E. Allain, *L'Eglise et l'enseignement populaire sous l'Ancien Régime*, París, 1901 (ch 11, *Les Congrégations enseignantes*). M. Escobar, *Ordini e Congregazioni religiose*, 2 vol., Roma-Turín, 1951-1953. P. Zind, *Les nouvelles Congrégations des Frères Enseignants en France de 1800 à 1830*, Saint-Genis-Laval, 1969. Ch. Molette, *Guide des sources de l'histoire des Congrégations féminines françaises de vie active*, París, 1974. Las publicaciones del «Groupe de recherches historiques et archivistiques des Congrégations féminines» (París). *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, ed. por P. Braido, 2 vol., Roma, 1981. *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, redactada

bajo la dirección de L.-H. Parias, 4 vol., París, 1981 (ver el t. 2 De *Gutenberg aux Lumières*, por Fr. Lebrun, M. Venard y J. Quéniart, 1981). *Les religieuses enseignantes, 16^e-20^e siècles*, Presses Universitaires d'Angers, 1981. Consultar también los diccionarios DHGE, DIP, etc.¹²

Conclusión

Ciñéndonos a Italia y Francia, el repaso que hemos dado a la historia de las Ordenes y Congregaciones religiosas, en períodos que ciertamente fueron importantes, no pretende ser en manera alguna una síntesis sobre la espiritualidad que vivieron. No parece posible establecer una síntesis semejante debido al número considerable de Congregaciones, la variedad de establecimientos a través del tiempo y del espacio dentro de diferentes culturas, etc. Las condiciones de la vida espiritual de los religiosos dedicados a la educación de la juventud han variado mucho en función de las circunstancias históricas. Solamente hemos tratado de desarrollar algunas ideas clave, que parecen ser bastantes constantes, a partir de las Congregaciones estudiadas.

En la actualidad, a partir del Concilio Vaticano II, las Ordenes y Congregaciones se han visto abocadas a redefinir su misión y su carácter específico en función de las nuevas necesidades de la población y de las preocupaciones de la Iglesia, respetando en todo caso la intención que movió a los fundadores. Vuelta a los orígenes y preocupación espiritual por la autenticidad evangélica han coincidido a la hora de iniciar la búsqueda, pero estos esfuerzos son todavía demasiado recientes y a menudo demasiado propios de cada Congregación religiosa como para poder ofrecer una síntesis que pueda aplicarse a nuestro tiempo.

Señalemos que en Francia, ya antes de Vaticano II, se creó *L'Union des Religieuses enseignantes* (U.R.E., 1947) y *L'Union des Frères enseignants* (U.F.E., 1949).¹³ El *Compte rendu des Journées nationales d'étude* que se cele-

¹² La más reciente, y probablemente la más completa: P. Chico González, fsc, *Institutos y Fundadores de Educación Cristiana*, 7 vol., Centro Vocacional La Salle, Valladolid, 2000 (*Nota del editor*).

¹³ En España, la creación de la Federación Española de Religiosos de Enseñanza (F.E.R.E.) data de 1957. Vino a sustituir a la Federación de Amigos de la Enseñanza (F.A.E.) que se había creado más de treinta años atrás. (*Nota del editor*).

braron, se publicó en su momento: en él se encuentran algunos artículos sobre la espiritualidad del religioso dedicado a la enseñanza, v.g. (P. Motte, *La vocation religieuse enseignante*, U.R.E., 1948, pp. 8-13; J. Danielou, *L'esprit missionnaire*, U.R.E., 1951, pp. 67-71; M. Sauvage, *Le Frère Enseignant, homme de la terre et homme du ciel*, en *Orientations*, en especial sobre el congreso U.F.E. de 1962, pp. 21-267); pero la mayor parte de las comunicaciones presentadas se orienta a los problemas que plantea la educación de los jóvenes.

En 1965 J.-M.-R. Tillard («Faut-il encore des frères enseignants?», en *La vie des communautés religieuses*, Montreal, t. 23, 1965, pp. 26-239) planteó la cuestión sobre el significado actual de las Ordenes dedicadas a la enseñanza.

Puede consultarse a F. de Dainville, *Livre d'Heures du maître* (París, 1956) colección de «oraciones del maestro para sus alumnos», «del maestro con sus alumnos» y «del maestro para sí mismo», sacadas de textos espirituales y litúrgicos de la tradición cristiana.

En relación con la parte que ha sido posible tratar, este artículo utiliza las respuestas a una encuesta realizada en las diversas Congregaciones dedicadas a la enseñanza.

Bibliografía

1° **Biografías.** (Frère Bernard), *Conduite admirable de la Divine Providence en la personne du vénérable serviteur de Dieu, Jean-Baptiste de La Salle, docteur en théologie, ancien chanoine de l'église cathédrale de Reims, et instituteur des Frères des Écoles chrétiennes*, dividida en cuatro partes..., 1721. El cuaderno de 86 páginas que ha llegado hasta nosotros contiene las dos primeras partes y sigue al santo hasta el año 1688. Lleva correcciones y anotaciones, bastantes de las cuales son del canónigo Louis de La Salle, hermano de Juan Bautista. (CL 4, 1965)¹⁴.

(E. Maillefer), *La vie de M. Jean-Baptiste de La Salle, prêtre, docteur en théolo-*

¹⁴ Hay una versión en español editada por el Colegio La Salle de Cartagena (Colombia) en 1990. (*Nota del editor*).

gie..., el original se conserva en la Biblioteca municipal de Reims (ms 1426). En los archivos de los Hermanos en Roma se halla una copia de un texto más antiguo; edición comparada: CL 6, 1966. El autor es sobrino del santo. Las dos redacciones no siguen siempre el mismo plan; la más reciente aprovechó detalles sacados de Blain¹⁵.

(J.-B. Blain), *La vie de Monsieur Jean-Baptiste de la Salle, instituteur des Frères des Écoles chrétiennes*, Ruán, 1733, 2 vol., 443 y 501 páginas, con un *Abrégé de la vie de quelques Frères* (t. 2, pp. 1-95) y una *Relation de plusieurs choses qui n'ont pas trouvé place dans l'histoire de la Vie* (pp. 96-124). Reproducción fac-símil: CL 7-8, 1961; citado: Blain. La atribución de este escrito a Blain, canónico de Ruán, parece cierta. Las reediciones de 1887 y 1889 (París, Procure Générale des Frères) no son ni íntegras ni exactas, conllevan supresiones y adaptaciones. La cuarta parte fue editada separadamente: *Esprit et vertus du vénérable Jean-Baptiste de La Salle* (París-Tours, 1882; reed., 1890)¹⁶.

Durante siglo y medio, Blain es la referencia para los biógrafos: *Éloge historique de Monsieur Jean-Baptiste de La Salle...*, se presenta como «el resumen de un libro muy difundido... por M. l'abbé Blain» París, Biblioteca del Congreso de los Diputados, ms 1242 p. 180 pp. edición de 1934, París, Procure générale). J.C. Garreau, *La vie de Monsieur de La Salle...*, 1760. Abbé de Montis, *La Vie de Monsieur de La Salle, instituteur des Frères des Écoles chrétiennes*, París, 1785. G. Carron, *Le tendre ami des enfants du peuple ou la vie de l'abbé J.-B. de La Salle...*, Lyon, 1828. Ch. Durozoir, *L'abbé de La Salle et l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes jusqu'en 1842*, París, 1842.

En los años que precedieron la beatificación (1888), tanto A. Ravelet, como después Lucard, sobe todo, tratan de renovar el tema: el primero utilizará los datos de la historia general o local, el segundo se dedicará a una búsqueda más sistemática pero demasiado limitada todavía, de documentos en los archivos de la ciudad de Ruán: A. Ravelet, *L'Histoire du vénérable Jean-Baptiste de La Salle, fondateur de l'Institut...*, París, 1874; reed, corregida y aumentada: *Le*

¹⁵ Versión en español editada por la RELAL en Santa Fe de Bogotá 1977, 152 p. (*Nota del editor*).

¹⁶ *Espíritu, sentimientos y virtudes de San Juan Bautista de La Salle*, Ediciones San Pío X, 1963, 533 p. Ya en 1905 se había editado otra traducción. (*Nota del editor*).

bienheureux Jean-Baptiste de La Salle., Tours, 1888¹⁷. Frère Lucard, *Vie du vénérable J.-B. de La Salle, fondateur de l'Institut jusqu'en 1734*, Ruán, 1874; reedición en dos volúmenes, París, 1876, y del primer volumen solo en 1884. Los Archivos de la Casa Generalicia conservan un ejemplar muy trabajado en vista a una cuarta edición. A Lucard le falta rigor en su trabajo (referencias imprecisas o inexactas; textos traídos por los pelos o hasta inventados).

Cercanos ya a la canonización (1900), J. Guibert realiza numerosas investigaciones por cuenta propia o encargadas a otros; se esfuerza por comprobar lo que dice Blain, aunque se decanta por San Sulpicio: la primera edición apenas tuvo difusión (1900); la segunda (1901) presenta bastantes cambios: *Histoire de S. Jean-Baptiste de La Salle..., fondateur de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*.

Las biografías escritas en las diversas lenguas se han multiplicado: la lista casi exhaustiva se encuentra en *Rivista Lasalliana*, especialmente en t. 2, 1935, pp. 38-40; t. 254, 1958, pp. 1-35; t. 30, 1963, pp. 154-172; t. 36, 1969, pp. 66-82; t. 56, 1989, pp. 9-63. Citemos solamente a G. Rigault, «L'oeuvre religieuse et pédagogique de saint Jean-Baptiste de La Salle», en *Histoire générale de l'Institut...*, París, 1937. G. Bernoville, *Saint Jean-Baptiste de la Salle*, París, 1944; reed. 1951. F. Isidoro di Maria, *Vita di San Giovanni Battista de La Salle*, Turín, 1951. André Merlaud, *Jean-Baptiste de La Salle, Maître de l'enfance et de la jeunesse*, París, 1955. W. J. Wattersby, *St. John Baptist de La Salle*, Londres, 1957. Enrique Justo, *La Salle, Patrono do Magisterio*, Porto Alegre, 1961¹⁸.

2º Colecciones de textos y de estudios. *Doctrine spirituelle de saint Jean-Baptiste de La Salle confirmée par ses exemples*, París, 1990. *Le maître chrétien selon saint Jean-Baptiste de La Salle*, París, 1951. *Spiritualité lasallienne*, París, 1952 (En él las principales enseñanzas del Fundador se encuentran agrupadas por temas).

¹⁷ Editada en castellano en 1890 y 1952. (Nota del editor).

¹⁸ Entre las muchas editadas en castellano hay que citar, sobre todo, la de Saturnino Gallego, *Vida y Pensamiento de San Juan Bautista de La Salle*, tomo I: Biografía, B.A.C., Madrid 1986, 635 p. Igualmente de Gallego, *San Juan Bautista de La Salle, Fundador de los Hermanos de las Escuelas Cristianas*, B.A.C., Madrid 1984. También ha tenido mucha difusión la obra de J.M. Valladolid, *La Salle: Un santo y su obra*, 2ª ed., Ediciones San Pío X, Madrid 1994, 238 p.

Los *Cahiers Lasalliens* (CL) han recogido y publicado textos, estudios y documentos centrados en la persona del santo, sus escritos y los orígenes del Instituto. Actualmente preparan la publicación de una bibliografía crítica y del corpus de las obras. Los *Cahiers* 1 a 25 han publicado y reeditado las primeras biografías de La Salle, y después lo han hecho con su obra escrita, exceptuando las Cartas, cuya edición preparada en 1954 por G. Rigault, siguiendo las notas del Hno. Félix-Paul, continúa siendo válida. En los *Cahiers* 26 y siguientes, León Aroz gracias a sus trabajos de investigación, ha publicado gran número de documentos relativos a la familia de La Salle y a la estancia del santo en Reims.

Los cuadernos *Lasallianum* (= LAS; Roma, 1963 y siguientes) publican también trabajos sobre Juan Bautista de La Salle.

3º Estudios. (No se repetirán aquí los estudios ya citados a lo largo del artículo).

A. Rayez, *Études lasallienes*, RAM, t. 28, 1952, p. 18-63, inventario razonado de las publicaciones aparecidas hasta la fecha; *La spiritualité d'abandon chez saint Jean-Baptiste de La Salle*, RAM, t. 31, 1955 p. 47-76. Michel Sauvage, *Catequesis y Laicado. Participación de los laicos en el ministerio de la Palabra divina y misión en la Iglesia del religioso laical educador*, 2 t., Col. Sinite, n.os 6 y 7, Instituto San Pío X, Salamanca 1963, 526 y 535 pp., tesis (= *Catequesis...*). Alphonse Hermans (Hno. Maurice-Auguste), *L'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes à la recherche de son statut canonique: des origines (1679) à la Bulle de Benoît XIII (1725)*, Roma, 1962 (CL 11), tesis. Ives Poutet, *Le XVII^e siècle et les origines lasalliennes. Recherche sur la genèse de l'œuvre scolaire et religieuse de Jean-Baptiste de La Salle*, Rennes, 1970, 2 vol. el primero de los cuales es su tesis de doctorado en Letras (= *Origines lasalliennes*).

Émile Lett, *Alle sorgenti della dottrina spirituale di San G.B. de La Salle*, RL, t. 45-5, 1937-1938 (cf. sobre los trabajos anteriores a 1952, A. Rayez, *Études...*, p. 25, n. 20). Isidoro di Maria, *Il pensiero ascetico di San G.B. de La Salle in ordine alla formazione dell'educatore cristiano*, Turín, 1938. W.J. Battersby, *De La Salle. A Pioneer of modern Education*, Londres, 1949, tesis; *De La Salle. Saint and spiritual Writer*, 1950. É. Lett, *Contributo allo studio della spiritualità lasalliana*, ed. RL, 1953, 79 p. C. Alcalde Gómez, *El Maestro*

en la pedagogía de San Juan Bautista de La Salle. Estudio histórico doctrinal, Tejares-Salamanca, 1961, tesis. S. Gallego, *La Teología de la Educación en San Juan Bautista de La Salle*, Tejares-Salamanca, 1958, tesis.

J. Viola Galindo, *Perfección y apostolado en la doctrina ascético-pedagógica de San J. B. de La Salle*, Tejares-Salamanca, 1964, tesis. – J. Famrée, *Le charisme du fondateur (Jean-Baptiste de La Salle)*, LAS 6, 1966, p. 5-106.- G. Giosmin, *Fedeltà e carisma di Giovanni Battista de La Salle*, LAS 12, 1969, p. 7-162. – L. Diumenge Pujol, *El amor en la doctrina espiritual de San J. B. de la Salle*, Tejares-Salamanca, 1971, tesis.

Juan Bautista de La Salle, formador de formadores

Vocation, n° 291, julio de 1980:

«La formación actual»

Introducción

Hasta mediados de los años 80, el Centre National des Vocations (de la Iglesia en Francia) publicó la revista Vocation. El comité de redacción buscaba alguien que escribiese un artículo histórico sobre el tema «Formar a formadores»; propuse al Hermano Michel Sauvage, quien aceptó de inmediato.

En el momento de redactar el artículo, el Hno. Michel era Regional de Francia y coordinaba las actividades de los Hermanos Visitadores sobre todo en lo referente a la formación de los Hermanos jóvenes franceses en periodo de formación. Como entre 1966 y 1976 había sido Asistente general encargado de la formación en el Instituto, está muy claro que el Hermano Michel se encontraba ya familiarizado con el tema que debía tratar.

El Hno. Michel debía escribir de 15 a 20 páginas sobre el tema: de hecho se excedió algo en la extensión del artículo que se le había asignado. Se comprobará que en las últimas páginas abre perspectivas que le hubiese gustado ampliar.

Esta nueva lectura sobre la formación que Juan Bautista de La Salle recibió y proporcionó a sus Hermanos, ofrece una síntesis aproximada de su obra y pensamiento. Son numerosas las referencias que se hacen al libro «Anunciar el Evangelio a los pobres», aparecido tres años antes. En aquellos momentos, era sin duda la obra más asequible a los lectores de Vocation.

*F. Alain Houry, f.s.c.,
director de Études Lasalliennes.*

El título que ofrecen los responsables de este número de *Vocation* precisa con bastante exactitud el proyecto más importante en la existencia de Juan Bautista de La Salle. En una carta escrita casi al fin de su vida, resume su labor refiriéndose al papel que desempeñó como *formador de formadores*.

«Es cierto que comencé a *formar* Hermanos para tener las escuelas gratuitamente, pero hace mucho tiempo que estoy descargado de su dirección» (CI 117, 2).

Digamos sin embargo que primero conviene entender el sentido de las palabras. Como La Salle no ha dejado apenas *programas* de formación, y teniendo en cuenta que su originalidad resulta ser más pragmática que dogmática, más intuitiva que educativa, deberemos estudiar su vida y su forma de obrar para ir precisando de forma gradual el sentido que en su caso tiene el término *formador*.

Juan Bautista de La Salle descubrió paulatinamente que su *misión* eclesial era *formar* a un grupo de educadores evangelizadores al servicio de la juventud desfavorecida. Sólo descubrió que ésta era la *voluntad de Dios* sobre su persona, *la obra de Dios* en él, al término de un largo proceso de maduración de su vocación personal. Para nosotros es necesario, pues, examinar el período de *formación* de Juan Bautista (I) antes de abordar las orientaciones esenciales de su trabajo como *formador* (II). Porque para comprender mejor ese trabajo en sus más profundas intenciones, es indispensable no separar su estudio del acontecer histórico y del itinerario espiritual de su propia persona.

I - La larga formación de un formador para su vocación inesperada de formador de formadores

Este período de *formación* de Juan Bautista de La Salle que lo prepara a desempeñar su papel de fundador, es decir, este tiempo de descubrimiento y de maduración de su *vocación*, lo situó entre el 30 de abril de 1651 –día de su nacimiento– y el 16 de agosto del año 1963, fecha en que renuncia a su canonjía. En este período me parece oportuno distinguir tres etapas: la inter-

media iría desde la muerte de su padre (9 de abril de 1672) hasta su encuentro con Adrien Nyel (febrero de 1679).

Sobre su *vocación sacerdotal* puede decirse que, a lo largo de estas tres etapas, Juan Bautista vive la continuidad de una decisión que va madurando, de una adhesión al Señor cada vez más profunda, de una fidelidad al Evangelio que se afianza, de un apego a la Iglesia que se unifica. Pero también vive *situaciones formadoras* imprevisibles y contrastadas; y la maduración de su opción fundamental no la consigue sin rupturas, desgarros y éxodos: la decisión madura cambiando su objeto; la adhesión al Señor se profundiza descubriendo *otro* Dios; para transformarse en radical, la fidelidad al Evangelio lo lleva a una difícil conversión: y el profundo afecto que Juan Bautista de La Salle experimenta por la Iglesia, hace que pase en realidad de un concepto de Iglesia a otro.

1. Herencia, sistema de formación y vocación (1651-1672)

Juan Bautista de La Salle es un *heredero*. Su padre, consejero en el parlamento de Reims, le proporciona una formación de acuerdo con la posición social que tiene por nacimiento (Maillefer, CL 6, 18-19). La familia dispone de una considerable fortuna, disfruta de una situación social envidiable, es estimada, está bien relacionada... y es profundamente creyente y religiosa. La infancia de Juan Bautista está impregnada de formación humana, aunque sus biógrafos –demasiado pronto hagiógrafos– subrayan sobre todo la preocupación que anima a sus padres por la formación cristiana de los hijos.

El padre cuidó personalmente de la formación del niño en casa, hasta que por la edad estuvo en condiciones de comenzar sus estudios en el colegio de la Universidad. Allí siguió todo el proceso que culminaba en los estudios de filosofía y consiguió el diploma de *maître-es-arts* (julio del año 1669). Por consiguiente, recibió la clásica formación humanística, tal como la recibían en aquel entonces los hijos de las familias acomodadas. Pasará bastante tiempo hasta que Juan Bautista tome conciencia de que para la mayoría de los jóvenes, lo que tienen *por nacimiento* es no poder beneficiarse de una educación, ni tan siquiera rudimentaria.

El deseo de ser sacerdote que Juan Bautista de La Salle manifiesta, nos muestra claramente que ha tomado cierta distancia en relación con el orden esta-

blecido en el mundo al que pertenece: siendo el primogénito, lo normal habría sido que hubiera sucedido a su padre. Sus padres, a su vez, consienten que siga su opción: aprecian la autenticidad religiosa de esta *vocación*. La historia subsiguiente de Juan Bautista, iluminada por algunas confidencias más bien discretas pero muy significativas, confirma en efecto que había experimentado la presencia del Señor y su llamada siendo aún muy joven.

La Salle no cesará nunca de *buscar al Dios* que lo ha ido preparando, y lo hará, envuelto a menudo por la oscuridad o la penumbra, a lo largo de una sinuosa andadura por un camino pedregoso, abrupto, al borde de simas profundas... Su *formación* será ante todo un trabajo de búsqueda personal. Por eso toda su vida será *formación*. Por eso también, una vez convertido en *formador*, tratará de descubrir siempre en sus Hermanos la verdad de su impulso religioso en la búsqueda de Dios, y se esforzará por mantener y estimular este impulso sin el cual toda *formación* es ilusoria.

Así pues, desde la edad de 11 años *se sintió llamado a consagrarse a Dios en el estado eclesiástico* (CL 6, 18-19). La expresión traduce la autenticidad religiosa que hemos señalado: pero también descubre cierta ambigüedad y un posible riesgo: en efecto, cierta manera forma de vivir dentro del *estado eclesiástico* podría desnaturalizar el impulso de la *consagración a Dios*. Naturalmente, si Juan Bautista de La Salle recibió la tonsura a los 11 años, fue sin duda para manifestar desde entonces, como escribe su biógrafo citando la liturgia, que *el Señor era la parte de su herencia* (cf. Blain, CL 7, 121), y que sus más allegados daban su aprobación.

Pero esta temprana entrada en el estado eclesiástico le permitía también acceder a otras *herencias* menos místicas. Así sucede que un primo suyo, antes de morir, le cede su plaza -y su beneficio- de canónigo de la catedral de Reims. En la época, disponer de esta prebenda presentaba riesgos de desviación, de *deformaciones* y hasta de corrupción de la vocación eclesiástica. El biógrafo de Juan Bautista es consciente de estos peligros:

Esta nueva situación (de canónigo) podía ser un escollo peligroso y arriesgado para un joven que comenzaba a respirar cierto aire de libertad, pero no cambió para nada sus buenas disposiciones. A partir de ahí se consideró como hombre consagrado por definición a la oración oficial de la Iglesia. (Maillefer, CL 6, 18-19).

Pero otro hecho nos muestra más claramente que, si bien acepta sin mala conciencia aparente¹ los usos eclesiásticos un tanto discutibles y peligrosos, lo hace sencillamente por servir a la Iglesia con la cual se ha comprometido siguiendo el camino del sacerdocio, y no para aprovecharse de dicha situación. Al término del primer año de teología en Reims, viaja a París. Su objetivo es doble:

Salió hacia París para ir a estudiar en la Sorbona con el fin de formarse en las ciencias que convienen a quien ha abrazado el estado eclesiástico y con el fin de preparar la licenciatura que lo llevaría a recibir el doctorado.

Desde el principio, su padre, el señor de La Salle, siempre atento a proporcionarle la mejor formación posible para el estado que había elegido, para su estancia en París le fijó como residencia el seminario de San Sulpicio, a donde llegó en el mes de octubre del año 1670 (Maillefer, CL 6, 21).

Si bien Maillefer insiste sobre los intereses intelectuales precisos del hijo al igual que subraya la preocupación global y quizás más espiritual del padre, es fruto, sin duda, del estilo que emplea el biógrafo. Lo importante es observar la seriedad del deseo de asegurar una formación sacerdotal de calidad —lo que no era ni de lejos la regla habitual en aquel tiempo— y el cuidado de acercarse a las mejores fuentes del saber: la Sorbona y el seminario de San Sulpicio.

A pesar de las dificultades que recordaré más adelante, Juan Bautista de La Salle se empeñará en proseguir sus estudios teológicos hasta acabarlos. La dirección inesperada que tomará su vida no le permitirá prolongar su marcha por los senderos de la especialización teológica. Sin embargo, esta formación inicial en el estudio le será muy útil, y se podrá adivinar la influencia de sus estudios en tres planos distintos:

Personalmente, mantuvo un espíritu abierto, preocupado por la cultura, y fue amigo de los libros. La enseñanza espiritual que proporcionará a sus

¹ Sin mala conciencia aparente: esta cesión familiar de beneficios eclesiásticos, aunque practicada en todas partes, estaba prohibida. Más tarde, en una meditación sobre Carlos Borromeo, La Salle alabará al santo por «haber distribuido esos bienes a los pobres», eran los beneficios de una importante abadía que había recibido en su juventud, y lo hizo cuando su padre trató de apropiárselos; lo admira porque supo renunciar a «los beneficios considerables que el Papa, su tío, le había cedido» (MF 187,1).

Hermanos –una de las formas importantes de cómo ejerció y prolongó su trabajo de formador– llama la atención por su solidez doctrinal, sus conocimientos bíblicos y su referencia constante a la historia de la salvación que se cumple en Jesucristo y que se va realizando en el hoy y aquí de la vida concreta (AEP 93-116 et passim). Finalmente, al dirigirse a sencillos maestros de escuela, responsables de una catequesis más bien elemental, insistirá –siguiendo en eso a san Pablo– sobre el *ministerio* eclesial de la palabra de Dios y les recordará constantemente la competencia que exige².

La estancia de La Salle en el seminario de San Sulpicio fue corta. Con todo, el joven quedó marcado tanto por ciertos rasgos de la espiritualidad del centro, como por una apertura hacia la Iglesia y a los movimientos apostólicos y misioneros que vivificaban a la Iglesia de Francia. Más profundamente, empero, se había visto obligado a colocarse frente a sí mismo y delante del Señor, es decir a situarse frente a su vocación. El biógrafo habla de las *incertidumbres agobiantes* a las que se enfrentó en aquellos momentos y que lo acostumbraron *desde muy temprano a conservar la calma en medio de las tribulaciones por las que pasaría más adelante* (Maillefer, CL 6,21). El seminario y el diálogo con sus consejeros espirituales le permiten, sin duda, verificar la autenticidad de su llamada al sacerdocio.

En una existencia en la que los acontecimientos con frecuencia le cambiarán sus previsiones, entorpecerán sus programas y oscurecerán su horizonte interior, siempre buscará el discernimiento espiritual aplicado especialmente (pero no exclusivamente) con la ayuda de directores cuyo número y variedad causan cierta sorpresa.

2. Un «cursillo» no programado sobre la realidad de la vida de los hombres (1672-1679)

Juan Bautista de La Salle solamente se queda en San Sulpicio dieciocho meses. Su madre fallece al finalizar él su primer año escolar (20 de julio de 1671) y su padre sigue a su esposa el 9 de abril del año 1672. A los 21 años, el seminarista *debe responsabilizarse de la casa paterna, de la educación de varios*

² Michel Sauvage, *Catequesis y laicado*, Tejares-Salamanca 1963, t. II, pp. 238-246.

de sus hermanos, jóvenes y huérfanos, y de arreglar los asuntos domésticos que suelen presentarse en tales casos (Maillefer, CL 6,21).

Abandona el seminario, y esta ruptura del ciclo de preparación al sacerdocio le permitirá pasar por una experiencia real de lo que es la vida, cuyo valor formativo será inestimable. Al fin resultó ser un largo «*cursillo*» puesto que se prolongaría hasta 1679 y aún más allá; pero para realizarlo no tiene que inventar artificialmente condiciones de vida... reales.

De repente se encuentra con que es un cabeza de familia numerosa y debe enfrentarse diariamente a los problemas que comporta la educación de niños de edades comprendidas entre 2 y 18 años. Es su tutor y debe responsabilizarse de la administración del patrimonio familiar, responsabilidad que cumple con una honradez escrupulosa, una habilidad real y un sorprendente rigor (no dudando exigir pagos a deudores olvidadizos), al mismo tiempo que con delicadeza de hermano mayor está muy atento a las necesidades de sus hermanos... y atiende hasta la coquetería de sus hermanas³.

Esta inmersión de un hombre de Iglesia dentro de las *realidades cotidianas de la vida*, acelera su madurez y desarrolla su sentido de la iniciativa y de responsabilidad. En una palabra, lo prepara para su tarea de fundador consciente de lo que se juega, de las exigencias y dificultades que presenta la educación de los jóvenes y profundamente realista en un *ministerio* sacerdotal cuyo ejercicio implicará constantemente tener en cuenta muy seriamente todo lo profano.

A partir de ahí, su orientación hacia el sacerdocio no está guiada por ninguna institución de tipo formativo. Depende de su voluntad personal mantener el impulso de su vocación y su iniciativa que debe buscar los *medios* para poder continuar la *formación*. Desde ese momento, deja perfectamente claro que la intención que un día tuvo de ser sacerdote no está en tela de juicio: si el 28 de abril del año 1672 procede al inventario de muebles, títulos y otros documentos sobre la sucesión de su padre, el 11 de junio del mismo año recibe el subdiaconado. Para ello se ve obligado a buscar un obispo que lo ordene, y

³ J.-B. de La Salle, *Compte de tutelle* (de sus Hermanos y Hermanas) transcripción, anotaciones y presentación por F. Léon de Marie Aroz, Cahiers Lasalliens, 28 (1967), pp. XXXIII, LVI. Ver también. del mismo autor, *J.-B. de La Salle parmi les siens*, Cahiers Lasalliens, 41-1.

sólo lo hallará en Cambrai, por haberle fallado los de Reims, Laon, Noyon... (!) (Maillefer, CL 6, 23).

Habiendo ratificado de esa forma la orientación definitiva de su vida, puede esperar antes de solicitar su paso al diaconado (lo recibe en París el 21 de marzo de 1676) y al sacerdocio (se ordena de sacerdote el 9 de abril de 1678). Seguro de su camino, no quemará etapas. Hace frente tanto a las obligaciones que le impone la tutela de sus hermanos y hermanas, como a la continuación de sus estudios de Teología.

Y, sobre todo, desde su vuelta a Reims se ha puesto bajo la dirección de Nicolas Roland, un hombre devorado por el celo, de una actividad multiforme y desbordante, muy al día sobre todo lo que se investigaba y se realizaba por aquel entonces en una Iglesia de Francia apasionadamente espiritual y misionera. El trato con Nicolas Roland lo encaminará a comprender mejor que su *búsqueda de Dios* debe alimentar el impulso para *hacer la obra de Dios* y ser, a su vez, estimulada y renovada gracias a ese impulso. Roland lo forma para que nunca separe la *piEDAD* y el *celo*.

Poco antes de su temprana muerte, Roland confía a sus cuidados la joven congregación de las Hermanas del Niño Jesús que se había comenzado a fundar: Esa herencia la recibe exactamente 18 días después de su ordenación sacerdotal (Roland muere el 27 de abril de 1678). Cuando comienza a ocuparse de estas religiosas dedicadas a la educación de las niñas pobres, La Salle atisba algo sobre la marginación social y eclesial de la juventud pobre; comienza a sensibilizarse sobre la necesidad de una instrucción y de una evangelización adaptada a ellos. Acompañando a esta congregación todavía frágil y trabajando para obtener su reconocimiento eclesial y su misma existencia legal, se prepara a ser fundador él mismo: creador, animador, organizador.

Y precisamente en casa de las Hermanas del Niño Jesús es donde, en marzo 1679, se encuentra con Adrien Nyel, un hombre de 55 años que viene a Reims procedente de Ruán con el fin de fundar escuelas gratuitas para los niños pobres. La experiencia que Juan Bautista ha adquirido al ocuparse de asegurar el futuro de la comunidad fundada por Roland, le permite guiar los primeros pasos de Nyel. Le señala las diligencias que debe emprender para

abrir en Reims las escuelas que exige el interés de los pobres. Por experiencia personal ha aprendido que los *intereses de Dios y los de los pobres se enfrentan de costumbre a las razones políticas*. Las autoridades no ven con buenos ojos la aparición de empresas caritativas susceptibles de aumentar el gasto público. Para Nyel, la única posibilidad de éxito está en hacer que las escuelas *estén bajo la tutela* de un párroco de la ciudad. La amabilidad del canónigo de La Salle sugiere al enviado de Ruán *la elección más acertada*, evaluando juntos las diversas aptitudes y posibilidades que ofrecen los párrocos de Reims.

El párroco de Saint Symphorien... sería el hombre que estamos buscando si estuviere a buenas con sus superiores; pero por desgracia, éstos no lo estiman: no se puede pues pensar en él... El segundo no es muy equilibrado; el tercero, sobrino y protegido del Sr. Oficial a quien le debe todo, le es totalmente fiel y a la primera palabra de su bienhechor y tío, echaría a los maestros de la escuela: por consiguiente no es la persona que debemos elegir (Blain, CL 7,164. Sobre este tema, consultar AEP 40-43).

3. Los maestros que él se encarga de formar en su oficio son quienes le permiten descubrir su vocación de fundador

Como hemos señalado, el sacerdote que se expresa sin artificios ni ilusiones se ha formado gracias a una existencia rica en experiencias y sobresaltos imprevistos. Gracias a su conocimiento de las personas y a la habilidad de su estrategia, muy al corriente sobre los tejemanejes de la política local, consiguió que Nyel abriese en Reims una primera escuela (en Saint-Maurice abril de 1679) y después otra (Saint-Jacques, setiembre de 1679). La Salle podía considerarse satisfecho por el éxito. Sin embargo, a lo largo de los meses que siguen, va a tener que ocuparse de la formación de los maestros; pero al ayudarlos, permitirá al mismo tiempo que *la vida lo vaya formando*, o más bien consentirá ser él mismo profundamente *transformado* por los compromisos que va adquiriendo.

Continúa interesándose por los maestros de escuela reunidos por Nyel. No tarda en percibir que no es suficiente abrir escuelas y agrupar en ellas a niños con el fin de educarlos. En el trato con aquellos a quienes él ha permitido instalarse en Reims, constata sus carencias. Descubre la falta de preparación casi

total que tienen para un trabajo al que se dedican por casualidad, como una forma precaria e indispensable de ganarse la vida. Mientras Nyel va de un lugar a otro para abrir nuevas escuelas, La Salle se dedica provisionalmente - así lo cree- a la formación de los maestros.

Casi de inmediato tiene una intuición importante: esta formación sólo será posible si los maestros viven en comunidad. Porque *cada maestro seguía su inspiración particular, sin preocuparse lo más mínimo de lo que podía contribuir a obtener mejores resultados*. Además, solamente una comunidad proporcionaría el apoyo suficiente para asegurar la continuidad y la renovación permanente, porque los maestros, abandonados a sí mismos, *descuidaban su asiduidad*. Así que, para formarlos, Juan Bautista decide agrupar a los maestros.

Deberíamos leer aquí las páginas donde Maillefer (CL 6,39-45) resume los comienzos de este primer embrión de comunidad lasaliana. En ellas podremos fácilmente seguir las etapas por las que -entre setiembre de 1679 y junio de 1682- Juan Bautista va descubriendo progresivamente las exigencias de su responsabilidad como formador y va tomando conciencia de su vocación de fundador. En 1679 alquila una casa cercana a la suya para que residan los maestros; en Pascua de 1680 los hace ir a su casa para las comidas; poco tiempo después estarán en ella todo el día; el 24 de junio de 1684 los aloja en su propia casa familiar y el 24 de junio de 1682 termina *abandonando su casa paterna para retirarse con ellos a otra casa*.

A medida que conoce mejor a los maestros y va tratándolos de más cerca, va descubriendo también sus insuficiencias, que comprometen el éxito de la acción educativa; para remediarlas, se compromete cada vez un poco más. Maillefer resume esas lagunas en pocas palabras:

Al tenerlos cercanos (los maestros), La Salle conoció mejor que nunca la necesidad que tenían de esta dirección. Notó en algunos una piedad superficial, una vocación tambaleante e incluso algunas bajas inclinaciones que provenían de no haber recibido educación alguna. (CL 6,41-43).

En la comunidad que formarán progresivamente los maestros, todo el esfuerzo de Juan Bautista se centrará en su *formación*, teniendo en cuenta a la vez la realidad de las deficiencias que constata de cerca, la estima profunda que

tiene por su *ministerio* (es la palabra que emplea frecuentemente) y la confianza que le hace reconocer que estas personas humildes son capaces de llegar a ser *obreros de Dios*, verdaderos *cooperadores de Jesucristo* y *eficientes servidores de la Iglesia*⁴.

En la segunda parte de este artículo, me referiré a los rasgos esenciales de este trabajo de formación de La Salle. Pero en el relato que ofrece Maillefer de estos primeros momentos de la comunidad, subrayo tres esfuerzos importantes a los que La Salle no renunciará nunca, a pesar de las pruebas repetidas a las que tendrá que enfrentarse.

A propósito de la fundación de una escuela en Rethel, Maillefer señala que Juan Bautista de La Salle hizo todo lo que pudo para retrasar el envío de los maestros.

No quería precipitarse... Temía exponer demasiado rápido las jóvenes plantas, todavía no muy fortalecidas. Parecía que tenían aún necesidad de apoyo con el fin de darles tiempo a vigorizarse (CL 6,47).

A diferencia de Nyel, Juan Bautista comprendió que debía darse prioridad a la formación seria de los educadores frente una multiplicación excesiva de las *obras*, por importantes que éstas sean y por apremiantes que resulten los llamamientos. Tradición original de una formación de calidad, que La Salle mantendrá incluso en contra, algunas veces, de ciertos Hermanos. En el siglo XIX, el Instituto no siempre será fiel a esa idea y no estoy seguro de que actualmente hayamos recuperado totalmente tal exigencia.

Por otro lado, aunque en estos primeros tiempos La Salle parece tener cierta prisa por redactar un *reglamento de vida* para los maestros -volveré sobre este particular- sin embargo, piensa ya en la importancia primordial de su adhesión personal al Evangelio. Los términos *espíritu interior* que empleará constantemente, señalan ya una de sus preocupaciones esenciales. *Imponer un*

⁴ Estas expresiones se encuentran con frecuencia en los escritos espirituales de Juan Bautista de la Salle, principalmente en sus *Meditaciones*. La perspectiva que ellas descubren se encuentra sobre todo en las ocho primeras meditaciones de las dieciséis conocidas con el nombre de *Meditaciones para los días de retiro*, síntesis capital de La Salle sobre el significado de las exigencias espirituales de la vocación del Hermano en la Iglesia. Cf. Michel Sauvage, *Catequesis y laicado*, t. II, pp. 127-152.

reglamento a la pequeña comunidad, es comenzar por recomendar a sus miembros el espíritu de modestia, de humildad, de pobreza, de piedad y de caridad mutua ilimitada. Si se preocupa por reformar su aspecto externo es para, al mismo tiempo, disciplinar su interior (CL 6,43).

Pero siempre la característica de sus relaciones con los maestros es la bondad. Una bondad atenta a cada uno, que se preocupa por *estudiar sus diferentes caracteres; la bondad que les mostraba en sus entrevistas personales aumentaba la confianza que tenían en él.* De esta manera, su acción educadora se realiza basándose más bien en la sugerencia que en la imposición; apuesta más por la amistad que por la coacción.

Como había resuelto no determinar nada por mera autoridad, y más bien quería atraerlos a la virtud sin ningún temor o imposición, se contentó con conducirlos hacia ella como llevados de la mano, haciéndoles tomar gusto a las verdades que él les enseñaba con sus exhortaciones y mucho más por sus ejemplos (CL 6,45).

De todas formas no nos figuremos comienzos idílicos ni tampoco imaginemos la acción formadora en sentido único: de Juan Bautista hacia los maestros. Cuanto más se interesa La Salle por los maestros, más se compromete al mismo tiempo en un diálogo difícil, incluso en una pugna, con colaboradores que vivían en un mundo diferente al suyo. Entre 1679 y 1682 se va acercando progresivamente a los maestros de escuela, hasta el punto de abandonar la casa paterna para ir a vivir con ellos en otra casa. Algunos meses más tarde, el 16 de agosto de 1683, renuncia a su canonjía con el fin de compartir más estrictamente su vida con la de los maestros. Finalmente, durante la hambruna que asoló a la población en el invierno siguiente, distribuyó su fortuna personal para así poder compartir totalmente la inseguridad y pobreza de los maestros.

Estos datos son suficientes para probar que se dejó *formar* y aun *transformar* profundamente por aquellos a quienes él trataba de formar. Porque al comienzo de su caminar, Juan Bautista de La Salle *colocaba muy por debajo de su sirviente a todas esas personas dedicadas a la enseñanza, y agrega, que sólo el pensamiento de tener que vivir con ellos se le hacía insoportable.* Es decir que las etapas de acercamiento cada vez más estrecho entre La Salle y los maestros,

marcan progresivamente en realidad un itinerario primero de encuentro, después de confrontación y finalmente de aceptación mutua entre dos mundos (AEP 51-70).

De hecho, La Salle toma en 1683 sus decisiones de ruptura y separación al término de una crisis en la que asistimos al choque brutal de estos dos mundos. El drama ocurre en la casa donde la *comunidad* se instaló a partir del 24 de junio de 1682. Los maestros se inquietan frente a su situación económica futura. Viven pobremente de su trabajo, y carecen de cualquier tipo de garantía frente al futuro. La Salle cree poder alentarlos con un discurso *evangélico* sobre el abandono a la Providencia, citándoles las palabras de Jesús sobre las aves del cielo y los lirios del campo (Blain, CL 7,187).

Pero estos interlocutores se rebelan: han tomado conciencia de lo que son y se envalentonan a partir del hecho de que al interesarse por su formación, el canónigo ha reconocido que existían. No aceptan, pues, los discursos edificantes de un predicador que *saca las palabras del bolsillo de su abrigo, en lugar de ir a buscarlas en el fondo de su estómago* (CL 45,78). No aceptan escuchar un discurso que proviene de un mundo que les es ajeno: la situación eclesial del canónigo y su patrimonio lo aseguran frente a todos los reveses de la suerte que es lo que a ellos les angustia. Ponen en tela de juicio el lenguaje *evangélico* de Juan Bautista, que su comportamiento concreto desmiente, puesto que por lo que a él respecta asegura su porvenir con *su fortuna personal* y no en ese abandono a la Providencia con el que les cansa los oídos (*cf.* Blain, CL 7,188).

La Salle no se hace el sordo ante la cruda interpelación de sus compañeros. Escucha sus reproches y deja que afloren gracias a una reflexión decisiva en la que asistimos a un verdadero cambio profundo: el discurso contestatario de los maestros frustrados, se convierte en el corazón de Juan Bautista en una palabra eficaz del Señor que lo forma y a la vez lo transforma. *El Verbo se hace carne* y somos testigos del nacimiento de un hombre a la novedad del Evangelio. Al término de un proceso y de un itinerario de encarnación, es decir al final de su larga *formación*, vemos a Juan Bautista nacer a una Iglesia nueva y, sin duda, descubrir un nuevo rostro de Dios. (Blain, CL 7,191-12; *cf.* AEP 59-63).

Una Iglesia nueva: al pasar de su canonjía a la asociación plena con pobres maestros de escuela; en la comunidad que han decidido formar juntos, La Salle vive el paso de una Iglesia a otra. De una Iglesia *instalada* a una Iglesia *misionera*, puesto que partir de ahí, y según su expresión, se dirigirá hacia los jóvenes *alejados de la salvación*. De una Iglesia que vive *para sí misma*, a una Iglesia *para el mundo*, puesto que aquella salvación concierne tanto a la dignidad humana de estos jóvenes como a su libertad filial, y tanto a su reconocimiento social como a su pertenencia consciente a la Iglesia. De una Iglesia *con poder* a una Iglesia que está en este mundo *para servir*, puesto que renuncia al empleo de las influencias y del prestigio para enterrarse entre los menospreciados, al servicio de una juventud marginada. De una Iglesia *clerical* a una Iglesia *pueblo Dios*, donde se reconoce a los laicos su dignidad y se les dan responsabilidades. Juntos quieren formar una célula de Iglesia en la que el Evangelio, tomado en serio, será regla de vida y no solamente referencia verbal.

Un nuevo rostro de Dios: cuando hacia el final de su vida, La Salle repase esta historia de los *comienzos* del instituto, admirará en ellos la bondadosa guía de un Dios cuya acción formadora para con él se había desarrollado de forma desconcertante en el caminar de su existencia:

Dios que gobierna todas las cosas con sabiduría y dulzura, que tiene por costumbre no forzar la voluntad de las personas, queriendo que me comprometiese enteramente con el cuidado de las escuelas lo hizo imperceptiblemente y durante largo tiempo, de manera que un compromiso me llevase a otro, sin haberlo previsto en los comienzos (Blain CL 7,169).

Un Dios que educa a la persona a través de los sucesos, que la espolea a través de los demás, que la va formando a través de la historia: Dios del éxodo y del desarraigo, pero también Dios de la liberación interior de las servidumbres más arraigadas; Dios de corazón sensible, pero que compromete al hombre a cooperar con su proyecto; un Dios presente hoy, pero también un Dios que vuelve, incansablemente nuevo y fiel; un Dios luz interior pero que sólo se manifiesta al hombre por los senderos de una encarnación cada vez más acentuada; un Dios que desea la salvación de todos, pero que prefiere a los pobres...

II - Las orientaciones esenciales de J. B. de La Salle en su trabajo como formador

Al término de un largo período de formación, La Salle descubre finalmente su verdadera vocación de *formador* de maestros de escuelas populares. Comprendió que no podría llevar a buen término su misión si no compartía la existencia, el estado y la inseguridad de aquellos a quienes pronto llamará sus *Hermanos*. Descubre que sólo mediante el diálogo podrá llevar a cabo esta acción formadora tal como él la había emprendido: en efecto, no fue aceptado por los maestros como formador hasta que no consintió ser él mismo discípulo de ellos; acogió su *palabra* como palabra de Dios, y mediante ella, el Señor lo liberó de sus ataduras y lo engendró para la libertad y el servicio al Evangelio. Percibió sobre todo, que el único verdadero *formador* –tanto de los maestros como de él mismo– era el Dios vivo que actúa hoy en la historia con el fin de terminar en ella la realización de su obra de salvación. Trabajar en la *formación* de los Hermanos era, pues, para él, ayudarlos a ser excelentes discípulos de la Unica Palabra. Se trataba de ayudarlos a que se abriesen a la *guía de Dios*, a que fuesen prestos para buscar y dóciles para cumplir la *voluntad de Dios*, y a centrarse resueltamente en la realización de *la obra de Dios*⁵.

De esta manera, el período de formación de La Salle desemboca en unos objetivos claros, al tiempo que lo *ha transformado* radicalmente. Pero las orientaciones esenciales de su actividad formadora y los aspectos más característicos de su pedagogía quedaron precisados y afinados a partir de un acontecimiento de los *comienzos* al que todavía no me he referido y que es contemporáneo de las opciones decisivas del *fundador*.

Al comienzo de su trabajo como formador, La Salle intuyó que era necesario agrupar a los maestros en *comunidad*. Para conseguirlo y porque consideraba su trabajo como algo externo y provisional, se había adelantado a proponer – si no a imponer– a estas personas estructuras de tipo conventual: la cohabitación, ejercicios de piedad, lectura en el comedor, práctica del silencio, etc. Y, como parecía que los maestros aceptaban fácilmente este reglamento, pensó

⁵ «Conducta de Dios», «voluntad de Dios», «obra de Dios», son también expresiones familiares en el lenguaje lasaliano. Cf. AEP, Index thématique, 501-505 a estas expresiones.

—sin duda, de buena fe— que se adherían a él interiormente. Pero los reclutados por Nyel se cansaron rápidamente: *su vida les pareció muy aburrida, los ejercicios muy incómodos, la comida demasiado frugal y su libertad harto restringida* (Maillefer, CL 6,51).

La Salle hizo *todo lo posible para reanimarlos en el fervor*, pero el *disgusto que tenían era tan grande* que no tardaron en abandonarle y dejarle casi solo, lo que hizo vacilar al joven fundador, *que estuvo tentado en esos momentos de abandonar todos sus proyectos*. Pero *cuando menos lo pensaba, vio llegar un grupo de sujetos llenos de buena voluntad, vigor, fervor y piedad*.

Varios de estos así incorporados pertenecían a familias acomodadas y, para reunirse con La Salle cuya influencia les atraía sin duda, habían *renunciado a recibir las órdenes sagradas* (que en un comienzo habían decidido recibir). En una palabra, la comunidad renovada iba a retomar la salida sobre la base de *vocaciones auténticas*. Los nuevos miembros habían acudido a La Salle para *seguir a Jesucristo* y trabajar con ánimo y desinteresadamente *en la salvación de las almas*, bajo la dirección inspiradora de un *maestro espiritual* (A este propósito consultar cf. AEP 423).

Parece que esta experiencia resultó ser fundamental para establecer las metas *formativas* de La Salle y sobre todo para revisar la orientación de su pedagogía formadora. *Formar la comunidad*, no consistirá ante todo en establecer estructuras: habrá que asegurar sobre todo, la autenticidad humana y evangélica de los candidatos y conceder prioridad a su formación personal, espiritual y profesional. *Formar la comunidad* no será tampoco imponerle desde el exterior estructuras preestablecidas ya definidas, sino llevar más bien a la comunidad a que sea ella misma la que decida su organización interna y su estilo de vida. Lo que suponía que la *comunidad* no debía ser considerada sencillamente como *instrumento* al servicio de un trabajo: *para formar la comunidad*, debería *reconocérsele* existencia propia y promoverla esta existencia.

Tales me parecen ser las orientaciones esenciales que marcarán las características más importantes así como los detalles de la acción formadora de La Salle. Se entenderá que, falto de espacio, me limite a ser muy esquemático al tratarlas.

1. Discernimiento de las vocaciones y prioridad a la formación personal de los Hermanos

Por temperamento personal tanto como por la experiencia de los *comienzos*, La Salle es consciente que únicamente la aceptación interior podrá consolidar a sus discípulos en su estado. Piensa que resultaría inútil pretender *encadenarlos con una regla y una obediencia... si la voluntad no está convencida y no se somete a Dios, todo el resto sólo será fingimiento e hipocresía* (AEP 426).

El punto de partida de esta aceptación personal es la autenticidad de la motivación inicial: La Salle presta mucha atención al discernimiento de las vocaciones que se presentan. En Reims, después de los primeros años inciertos y difíciles, acuden a él jóvenes de 14 y 15 años. Se advierte que duda en acogerlos. Como insisten y le parece que sus motivaciones son válidas, se decide no a recibirlos en la comunidad, sino a organizarlos en grupo aparte: así podrá acompañarlos y pondrá a prueba sus deseos, respetando por otra parte, el ritmo de su desarrollo y madurez.

La edad que tenían no les permitía soportar las exigencias de la regla común, necesitaban algo más suave y más de acuerdo con sus fuerzas, algo que pudiese inspirarles... el espíritu de oración, sin cansarlos ni aburrirlos con una serie de ejercicios espirituales demasiado serios, largos y exigentes (Blain, CL 7,279-280).

Esta especie de *pre-postulantado*, cuyo espíritu de apertura nos sorprende, no duró mucho. En los años siguientes, la llegada de nuevos candidatos parece que fue bastante irregular según los lugares y los tiempos; los biógrafos señalan que entre 1688 y 1692, casi no hubo candidatos. En otros momentos, se presentaron a la vez numerosos candidatos de edades, de situación social y de condición diversa. En los comienzos, La Salle se muestra por principio acogedor. Demasiado, según el parecer de ciertos Hermanos que temen que dichas *vocaciones* estén motivadas sencillamente por la búsqueda de una seguridad material, por ejemplo en tiempos de hambre. El fundador responde a sus críticas diciendo que la dificultad del género de vida de la comunidad bastará para que las falsas vocaciones desaparezcan pronto. De hecho,

los biógrafos señalan que la mayoría de los que se presentaban no duraban mucho⁶.

Con todo, La Salle no ejerce ninguna coacción para retenerlos: es el primero en procurar *que dejen el noviciado quienes no tienen vocación*. Y su conducta constante en relación con el tema de los votos será siempre no precipitarse: *si la decisión del candidato se debilita o desaparece, lejos de retenerlos en la casa se les debe abrir la puerta*, lo cual resulta más fácil si no se les ha propuesto apresuradamente emitir votos, sobre todo el de castidad (Blain, CL 7,235; 325; CL 8,130...). No ejerce tampoco coacción indirecta manifestando rechazo afectivo hacia quienes lo abandonan. Sus biógrafos señalan varias veces que *quienes salían de la casa no por eso se alejaban de su corazón*. Más de una vez se ocupó de asegurarles los medios de vida necesarios (Blain, CL 8,379).

Los primeros biógrafos insisten también sobre la importancia que el fundador otorgaba a la formación inicial de los Hermanos. No obstante, y a pesar de sus deseos, hasta 1692 no consiguió organizar un noviciado propiamente dicho. Solamente entonces abrirá el noviciado de Vaugirard, una vez superada la crisis que casi acabó con la débil comunidad y de la que personalmente salió gracias al *voto heroico*⁷.

Casi hasta la muerte del fundador, la existencia del noviciado fue precaria, y su funcionamiento muy problemático⁸: las razones fueron tanto los conflictos externos con el clero parroquial relacionados con la *autonomía*, como, especialmente, porque en la joven comunidad La Salle encontraba dificultades para hallar un Hermano capaz de ser maestro de novicios. Con frecuencia, aquellos a quienes confió este cargo no sobresalieron ni por su discernimiento psicológico ni por su madurez espiritual: por otra parte, y curiosamente, la

⁶ «De una docena, sólo se quedaban uno o dos», escribe Blain, refiriéndose aparentemente a los años 1693-1694 (CL 7,325).

⁷ El 21 de noviembre de 1691, en un momento de crisis total: de la obra, de la comunidad y del fundador mismo, La Salle sale de ella pronunciando junto con dos otros Hermanos –Gabriel Drolin y Nicolas Vuyard– el voto de no renunciar jamás al establecimiento de las escuelas de la comunidad (cf. AEP 371-379).

⁸ Como no se dispone de un estudio completo sobre el «noviciado» de los orígenes, pueden consultarse los trabajos del Hno. Maurice Auguste. Especialmente: *L'Institut à la recherche de son statut canonique*, CL 11, 49-50; 56; 349-350. Consultar también el *Index cumulatif des biographies*, CL 9, en la palabra «Novices», pp. 252-253.

autoridad que se les confiaba parecía que les hacía perder la cabeza y a menudo desempeñaban el cargo con una exigencia que rozaba la tiranía. Siempre que podía, La Salle se ocupaba personalmente del noviciado. Se descubren entonces sus pretensiones primordiales: pone el acento en la formación espiritual personal y en su iniciación al espíritu del Instituto y, sobre todo, se dedica a formar a los novicios en la oración mental.

Por eso, pensando en ellos redacta su *Explicación del método de oración*, obra en la que resume sustancialmente la enseñanza que les ofrecía. En realidad, dicho escrito desborda la intención de una sencilla iniciación a la oración mental. Es un contrasentido que se haya privilegiado demasiado frecuentemente la minuciosidad y obligatoriedad del *método*, mientras que el autor reconocía expresamente la relatividad –y aun el peligro– de ello e insistía más bien sobre la libertad de la persona movida por el Espíritu. De hecho, la *Explicación del método de oración* muestra la importancia que La Salle atribuía a este *ejercicio* cotidiano para las personas comprometidas en una actividad desbordante, y lo que esperaba obtener con su práctica: el mantenimiento en la *presencia de Dios*, es decir el impulso consciente al diálogo personal con el Señor en el centro mismo de la propia existencia: Dios que se manifiesta en el corazón, que actúa en la historia, que se revela en la Iglesia; y la contemplación activa del Misterio de Jesucristo, que se actualiza aquí y ahora en la vida y en el ministerio de los Hermanos⁹.

El noviciado lasaliano de los orígenes se describe como lugar de retiro, completamente separado del mundo; el estilo de vida era muy exigente. Hay que señalar, con todo, que no estaba ausente la preocupación por la formación apostólica y profesional de los candidatos. Allí se pretendía formar a los novicios *en todo lo relacionado con las actividades propias del instituto, como la lectura y el estudio del Nuevo Testamento y del catecismo, aprender a dar clase... de forma útil para los niños*¹⁰.

⁹ Señalo aquí las dos primeras partes del Método lasaliano de oración: Sobre la «presencia de Dios», cf. AEP 151-164.

¹⁰ Según «una copia de un manuscrito del Hermano Miguel, secretario del Venerable de La Salle» que poco tiempo después de la muerte del santo nos transmite todo aquello que se practicaba en el noviciado de Saint Yon.

Por otra parte, el noviciado duraba dos años: uno transcurría *en la casa del noviciado*, y el otro ejerciendo el empleo ayudado por una persona experimentada en el *trabajo de la escuela*.

La acción educadora de La Salle desborda ampliamente el trabajo del noviciado; la parte esencial de su tiempo, lo importante de sus preocupaciones y de sus actividades consiste en acompañar a sus Hermanos para ayudarlos a *convertirse en personas acrisoladas en virtud y piedad; se preocupaba únicamente de acompañarlos hacia Dios en libertad, a unirlos a Él con los lazos del corazón y a hacer de ellos cristianos interiores* (Blain, CL 7, 178).

En el lenguaje edificante de Blain se trata de objetivos de una especie de *formación permanente*. Los medios empleados por el fundador son clásicos. Aprovecha las vacaciones para reunir a sus Hermanos en retiros espirituales, a veces prolongados, donde podrán reanimar el impulso inicial. Respondiendo a su petición, acepta ser su director espiritual; les pedirá que le escriban cada mes, y les responderá con regularidad (Blain, CL 7, 177; 315). Realiza numerosos y penosos viajes para acompañarlos y animarlos. (Blain, CL 8, 76, por ejemplo). Pero sobre todo, se toma tiempo para redactar obras espirituales y pedagógicas dedicadas a ellos.

Habría que subrayar este último aspecto de la acción formadora de La Salle, porque resulta ser muy revelador del espíritu que lo animaba y, en cierto modo, de su *pedagogía*. Hay que señalar ante todo que los escritos de J. B. de La Salle fueron todos redactados exclusivamente para los Hermanos: restricción llamativa si se piensa que el Instituto, a la muerte del santo, sólo contaba con un centenar de miembros. Al limitarse a un público que conoce bien, La Salle se muestra a la vez realista, preciso y adaptado.

De hecho, las obras del fundador se refieren a la vida total del Hermano en su realidad concreta: su trabajo como maestro, su ministerio de catequista, su vida comunitaria como religioso, su búsqueda de Dios como persona consagrada¹¹. Si escribe sobre todos estos temas, lo hace siempre con el fin de ayudar a sus Hermanos: la *Guía de las Escuelas* les orienta en el ejercicio diario de

¹¹ En AEP 490-493, presentación resumida de los escritos pedagógicos, catequísticos y espirituales del Fundador.

su profesión, como la *Explicación del método de oración* los inspira en su búsqueda de Dios.

Pero para descubrir el valor formativo de estos escritos, hay que insistir en su profunda unidad: y es precisamente en los escritos propiamente espirituales donde brilla esta unidad, lo cual constituye, sin duda, la mayor originalidad de la *espiritualidad lasaliana*. Es evidente que, en estos escritos, La Salle se muestra hombre de *doctrina*, puesto que se refiere constantemente a Dios, a su Amor, a Jesucristo y a su Evangelio, al Espíritu y a la Iglesia. Esta doctrina es sobre todo bíblica, y el contexto habitual de su enseñanza, las perspectivas permanentes explicitadas con frecuencia, es el de la historia de la salvación que alcanza su plenitud en Jesucristo y se realiza en el aquí y ahora de la historia humana, a la que aporta la revelación del único Amor. En ese sentido, la espiritualidad lasaliana es *mística*, porque La Salle invita incansablemente a sus Hermanos a contemplar el *misterio* de Jesucristo (es su expresión) como una realidad actual en la que han entrado por el bautismo y la fe, y en la que están invitados a crecer¹².

Pero, precisamente porque este misterio es actual, todo el esfuerzo del fundador se centra en mostrar a sus discípulos que su historia concreta, lo que viven en sus relaciones educativas, su actividad catequística, su vida comunitaria, su itinerario y sus combates interiores, es para ellos lugar donde se *revela* el Dios vivo y su misterio, el lugar donde responden libremente y van creciendo en la vida del Espíritu, e igualmente, el lugar donde se manifiesta y se realiza la *salvación* de Dios en Cristo para los pobres a quienes son enviados¹³.

Ese contenido es inseparable de su *pedagogía*: porque aunque La Salle invite a sus Hermanos a tomar regularmente cierta distancia contemplativa respecto de su trabajo, no disocia su vida real del objeto del Misterio que les va ayudando a contemplar. Su enseñanza espiritual los arraiga más si cabe en el terreno concreto de sus vidas y de su trabajo, al mismo tiempo que les mues-

¹² Consultar AEP, especialmente el capítulo 3.º: Estar en la presencia de Dios; No llevar en vano el nombre de Ministro de Jesucristo; Vivir y obrar por el movimiento del Espíritu (pp. 149-241).

¹³ Cf. AEP, sobre todo el capítulo 5.º: Descubrir al Espíritu en obra, celebrar el Misterio actual de Cristo..., vivir las exigencias evangélicas del servicio de los pobres (pp. 305-354).

tra sus perspectivas *místicas*. Y por ende, aunque invite a la revisión de vida, esta enseñanza es siempre positiva: las actitudes fundamentales de la oración a la que conduce esta contemplación lasaliana, son las de admiración y acción de gracias, esperanza e impulso renovado: *Dad gracias a Dios y estimad vuestro ministerio*¹⁴: disposiciones espirituales que mantienen y alimentan una relación educativa basada en la confianza y en la apertura.

Habría que señalar aquí que el meollo de la acción formadora de La Salle es precisamente esta confianza obstinada que tiene en sus Hermanos. Al acercarse a ellos como había ido haciendo, había aprendido a tratarlos sin muchos miramientos. No se interesaba por ellos por hacerles un favor. Su trabajo los había pulido, y el trato que tenía con ellos le permitía descubrir las riquezas soterradas que escondían bajo un exterior con frecuencia grosero. Llegó a estimar el estado de aquellos que en un principio había considerado como inferiores a su criado, consiguió apreciar también a las personas con las que había decidido vivir. Al estimarlas, confió en ellas: lo atestigua el voto de 1691¹⁵, pero también el hecho de que les confie rápidamente responsabilidades. Las decepciones que sufrirá no conseguirán jamás que pierda la confianza en estos hombres (cf. Blain, CL 7,366-390).

Es decir, que en el centro de todas sus actividades, el trabajo formador de La Salle se ejerció sobre todo por el estilo de relación que supo establecer con sus discípulos. Claro está que los biógrafos no permiten que nos hagamos una idea idílica sobre esta relación. La Salle experimentó numerosas y graves dificultades con muchos Hermanos. A menudo percibimos el eco de los reproches que le dirigen: se quejaban de su *aspereza*, de su *terquedad*, de su *inflexibilidad* y de su austeridad (consultar AEP 428). Ciertos relatos de hechos acaecidos nos permite pensar que las quejas de los Hermanos podían tener cierto fundamento¹⁶. Evidentemente, en alguna ocasión La Salle trató a sus

¹⁴ Consultar AEP, conclusión: renovarse en la acción de gracias y en el impulso del celo (pp. 463-469).

¹⁵ Puesto que en el momento en que cerca de la mitad de sus discípulos lo han abandonado, se dirige a dos Hermanos para proponerles una alianza definitiva; más arriba, nota.

¹⁶ Puesto que en el momento en que cerca de la mitad de sus discípulos lo han abandonado, se dirige a dos Hermanos para proponerles una alianza definitiva; más arriba, nota 7.

discípulos de forma exigente, que se explica -aunque sólo en parte- por del contexto rigorista de la época y por la extremada exigencia que caracteriza a muchas fundaciones de entonces.

Junto con estas evocaciones negativas, los biógrafos señalan con más frecuencia testimonios opuestos, que subrayan que La Salle, por el contrario, trataba a sus Hermanos con bondad y mansedumbre y que estos le estaban profundamente apegados. Aparece como hombre afable, paciente y bondadoso que *tenía el don de atraer a las personas hacia Dios y poseía la llave de los corazones; venían a él los más tímidos y les inspiraba confianza*; se esforzaba por conocer a cada uno con su propio temperamento, y así trataba a los más generosos con mayor exigencia, y con más bondad a los débiles y principiantes. (Blain. CL 7,356; CL 8,129; 137; 375; 388). Conservaba un humor constante, que facilitaba la apertura del corazón de sus discípulos, y lo recomendaba a quienes ejercían cierta autoridad:

En cierta ocasión, un Hermano director se le quejaba de que los Hermanos que estaban bajo su dirección no tenían ninguna confianza en él: es culpa suya, le respondió, porque Vd. no se aplica a adquirir esa ecuanimidad de espíritu que le es tan necesaria. Los Hermanos se quejan de que nunca se le ve ecuaníme y dicen en general que parece Vd. la puerta de una cárcel (Blain, CL 8,312).

Los hechos hablan mejor que los panegíricos: está claro que el apego de los Hermanos a su padre era profundo. *Encantaba a sus Hermanos*, escribe Blain, *y había conseguido, por así decir, que sus almas respirasen al unísono con la suya* (CL 7,442). Son ejemplos que no dejan lugar a duda, la reacción de sus discípulos cuando el arzobispo de París lo cesó en sus funciones en 1702 y la carta que le dirigieron en 1714 para obligarle a tomar de nuevo el gobierno de la sociedad.

También su correspondencia podría testimoniarlo. Aunque las cartas que han llegado hasta nosotros son más bien escasas y su estilo sea en muchas ocasiones conciso y hasta seco, el conjunto permite sin embargo hacerse una idea de la manera como ejercía su trabajo de *formador*. Se muestra abierto a cada uno, atento a su vida en todas sus dimensiones: los consejos espirituales alternan con las orientaciones pedagógicas; se preocupa por la salud y las necesi-

dades materiales de sus Hermanos, tanto como de sus progresos en la fe; se adapta a cada uno y respeta el caminar, a veces sinuoso, de su descubrimiento y aceptación personales de las exigencias de su *estado* (cf. AEP 430). Incluso, de repente, al final de un párrafo se trasluce la ternura que experimenta por ellos y que aparece de forma muy discreta, según el estilo de su época¹⁷.

2. La comunidad lasaliana, lugar de formación «de un cuerpo para el espíritu»

Ejemplos de esta ternura aparecen a menudo en las veinte cartas que enviadas por La Salle a Gabriel Drolin, un Hermano a quien había enviado solo a Roma en el año 1702 para abrir una escuela. Esta correspondencia nos muestra a un Juan Bautista muy atento a las vicisitudes que atraviesa su asociado de 1691 para cumplir en la Ciudad Eterna la misión que su Padre le había confiado.

No obstante, estas cartas contienen también numerosas y serias advertencias: que Gabriel no se abandone al espíritu del mundo, que no deje la oración; que se mantenga fiel al espíritu y a la regla del Instituto; que se esfuerce por encontrar un ministerio que responda al objetivo de la comunidad... No pocas cartas del fundador contienen parecidas invitaciones e idénticos avisos o advertencias. Por muy cercano que sea a la persona el trabajo de formación de La Salle, éste no pierde nunca de vista la pertenencia del interesado a una comunidad; el fundador no olvida nunca que *formar* a un Hermano es también ayudarle a asumir, en su historia personal, la misión y la identidad de la *sociedad* en la que se ha integrado.

Hubiese deseado explicar sin prisas que La Salle pudo realizar también el trabajo de *formación* gracias al esfuerzo de la misma comunidad por *formarse* ella misma. Dicha formación, de la que tuvo intuición desde los comienzos, no la concibe sin la adopción de *estructuras* comunitarias. Pero después de la experiencia de los comienzos, comprendió que era aún más importante que la comunidad misma fuese quien las adoptase. Así pues, en pleno siglo de Luis XIV, este sacerdote confía los destinos de la sociedad naciente a sus com-

¹⁷ «Le aseguro que experimento por Vd. afecto y estima...» (CA 32, 3; al Hno. Gabriel Drolin).

pañeros laicos y, a partir del año 1686, los reúne en asamblea *deliberante* e incluso *legislativa*¹⁸. A lo largo de sucesivas asambleas, la comunidad de Hermanos expresará y confirmará con estructuras, la conciencia que tiene de su propia identidad, de su autonomía interna y de la necesidad de gobernarse ella misma, en función de la misión que le es propia. La Salle no consideró haber terminado su trabajo de formación en este punto hasta que consiguió que un Hermano fuese elegido Superior del Instituto¹⁹.

Me hubiese gustado subrayar también que esa identidad de la comunidad y esa especificación de sus estructuras esenciales se van precisando paulatinamente, no a partir de una teoría general sobre la *vida religiosa* (esta expresión es casi inexistente en La Salle), sino desde dentro, según una especificidad original que viene definida tanto por la claridad del objetivo de su misión —la educación y la evangelización de los niños pobres— como por la práctica que se va viviendo. A partir de estos elementos se adoptará un hábito *particular* (es decir original), la comunidad elegirá su *nombre*²⁰, se establecerá y defenderá el propio gobierno, e incluso expresará su consagración total al Señor con votos propios: no con los tres votos clásicos sino con votos específicos: de asociación y de obediencia para sostener juntos las escuelas de forma gratuita²¹. Tales estructuras son las *palabras* que expresan y constituyen una entidad social y al mismo tiempo *configuran* a cada persona dentro del *proyecto* del Cuerpo al que se integra.

Tendríamos que agregar que para el fundador, la *estructuración* de la comunidad era, por sí misma, un instrumento de crecimiento de un *cuerpo para el Espíritu*. En el presente artículo hubiese deseado mostrar cómo La Salle considera la comunidad como lugar de formación permanente para sus miem-

¹⁸ Sobre el tema de estas Asambleas, cf. AEP 431-3437; y también 388-396: La Regla escrita, obra de la comunidad viviente.

¹⁹ Trató de conseguirlo durante la etapa de Reims; volvió a la carga en la asamblea de 1694. Sólo lo conseguirá en 1718.

²⁰ Conocidos como Maestros de las Escuelas Cristianas», a partir de 1684 sin duda, deciden llamarse Hermanos de las Escuelas Cristianas». Sobre el doble significado de ese nombre consultar AEP 343.

²¹ Los votos de pobreza, castidad, obediencia no se introducirán hasta después de la muerte del fundador, a lo largo del proceso de aprobación del instituto por la Santa Sede y con el fin de obtener dicha aprobación.

bros. Formación profesional, pedagógica, asegurada por la *conferencia* regular en la que los Hermanos comparten y revisan su relación educativa y sus métodos de enseñanza, de los que acabó siendo algo así como un símbolo eficiente la obra lasaliana *Guía de las Escuelas*²².

También pretende que la comunidad lasaliana sea lugar permanente de formación *espiritual* o, mejor dicho todavía, un lugar de mutua evangelización entre sus miembros:

Cuanto en ellas (las comunidades) viven juntos se animan unos a otros para practicar lo más santo y más perfecto que en sí contienen las máximas del Santo Evangelio (MF 180,1; cf. 113; MD 69,2).

Con ese objetivo se establecieron cierto número de ejercicios que La Salle llamaba *sostenes exteriores* del Instituto: si bien su forma ha cambiado o desaparecido, la intención profunda a la que respondían sigue siendo válida (cf. AEP 394-396).

Subrayaríamos finalmente que aunque en su trabajo de formación La Salle conceda prioridad a lo que podría llamarse *estructuras-personas* (la comunidad en diálogo) sobre las *estructuras-cosas* (los reglamentos), la raíz de esta actitud *democrática* es, en realidad, de orden místico. Juan Bautista de la Salle no olvidó seguramente que él mismo sólo pudo *nacer al Evangelio* en el diálogo fraterno. Estaba profundamente convencido de que *el Espíritu se manifiesta en la comunidad reunida*: por eso confió a la asamblea de los Hermanos la organización de la comunidad, y expresó repetidamente dicho convencimiento en sus escritos espirituales (Consultar los textos citados en AEP 432-437).

Esta intervención del Espíritu está evidentemente condicionada a la apertura de cada uno al Espíritu: hacemos referencia aquí a la prioridad de la formación espiritual personal de la que hemos hablado más arriba. Cuando, algunos meses antes de su muerte, La Salle revise por última vez las *Reglas* que fijan las estructuras de la comunidad, llamará insistentemente la atención de los Hermanos sobre la prioridad del espíritu con respecto a dichas estructuras.

²² Consultar el prefacio de La Guía de las Escuelas, que presenta la obra como el resultado de las «conferencias» pedagógicas entre los Hermanos.

Les recordará que todo trabajo de formación inicial o permanente debería tener siempre como prioridad la adquisición y el crecimiento de este espíritu (cf. AEP 392-393).

Finalmente, habría deseado también subrayar que estas perspectivas sobre el papel que desempeña la comunidad como *formadora*, implican que La Salle evolucionó desde el concepto utilitarista e instrumentalista que en los comienzos tenía de dicho papel, hasta una visión más auténtica y equilibrada: los *Hermanos* no forman comunidad únicamente para mejorar el servicio profesional y apostólico. Es cierto que la comunidad no tiene su fin en sí misma, pero debe tener también una existencia *en sí misma*.

En su labor de formación, La Salle se muestra muy atento a este legítimo y necesario *en sí misma de la célula de Iglesia* que es para él la comunidad de Hermanos²³.

Una célula donde se aprende a vivir juntos cada día, como Iglesia que pende de la Palabra de Dios y que celebra sus portentos consciente de la fragilidad de la comunidad y de sus miembros. Una célula como lugar de experiencia – continuamente en formación– de la comunión fraterna, donde el compartir los bienes, la unión fraterna, el servicio, la tolerancia, la reconciliación y el perdón muestran la existencia filial y la vocación de cada Hermano y le dan existencia y crecimiento. Una célula de Iglesia, lugar de búsqueda de la voluntad de Dios para *realizar su obra* (cf. AEP 396-403; 403-420).

La comunidad, lugar de formación donde vivir el misterio de una célula de la Iglesia, abierta al Cuerpo total, a la jerarquía y al pueblo de Dios: para La Salle, la comunidad y sus miembros sólo pueden vivir en, por y para la Iglesia (cf. AEP 294-295). Una célula de la Iglesia abierta al mundo, donde se favorece el impulso misionero, puesto que la comunidad nació para evangelizar a *quienes se encuentran alejados de la salvación*, donde se intenta mostrar una Iglesia al servicio de los pobres. Y por ende la comunidad, lugar de formación permanente donde se vivirá el misterio de una Iglesia opuesta a un *mundo*

²³ «Pedid con frecuencia a san Miguel, que proteja a esta pequeña familia y a esta Iglesia de Jesucristo, según la expresión de san Pablo, que es nuestra comunidad, y que le procure los medios de conservar el espíritu de Jesucristo...» (MF 169, 3).

cuya ansia de dominio, sed de riqueza e injusticia resultan incompatibles con el espíritu de las Bienaventuranzas²⁴.

La Salle invita a sus Hermanos a *anunciar a los jóvenes los dones que Dios les ha concedido* (cf. AEP 72-92). Un texto como éste nos descubre la unidad dinámica del en sí de la comunidad y de su apertura a la misión. Unidad que ya no es de orden instrumental sino irradiación de una experiencia. Es necesario colocarse en este espíritu para comprender a Blain cuando resume el sentido del trabajo formador de La Salle:

Estaba convencido, escribe el biógrafo, de que al trabajar en la santificación de sus discípulos, trabajaba también en la de los jóvenes pobres y abandonados, y que de esta manera, perfeccionando a un solo Hermano, conseguiría la salvación de un gran número de almas (CL 8, 363).

En este artículo no se trataba de solicitar a J. B. de La Salle recetas formativas. Un fundador no es un oráculo. No obstante, si tuviera que resumir lo que me parece esencial en su trabajo de formador, estaría tentado de expresarlo a través de algunas tensiones con que se encontró:

- Tensión entre la razón de ser existencial (no elaborada lógicamente) del Instituto, la motivación de los candidatos y la acción de los *formadores*. La Salle se ocupó de la *formación de los maestros* porque constató la urgencia de su *ministerio* para con una juventud concreta. Sólo pudo empezar a *formar* a su comunidad cuando se presentaron jóvenes decididos a *seguir a Jesucristo* para servir desinteresadamente a una juventud abandonada.
- Tensión entre la adhesión personal, la libertad interior, la creatividad espiritual y apostólica de los que se presentan, el proyecto de comunidad, sus estructuras, la consistencia de las relaciones interpersonales que se manifiestan en ella, las *obras* de las que puede responsabilizarse, y una acción formadora atenta al historial de cada persona y a sus posibilidades, preocupada por su integración vital en la comunidad, en vista de la realidad de

²⁴ Es el sentido positivo de la insistencia lasaliana sobre la huida del mundo (AEP 127-128; 168-170; 196-199).

los trabajos asumidos por el Instituto y de las exigencias de las nuevas necesidades que van apareciendo.

- Tensión entre la formación al diálogo permanente, inefable y único, con el Dios vivo que se adelanta y desconcierta porque es siempre nuevo, y la formación para saber discernir los signos de Dios en la historia concreta; entre la forma de ayudar al crecimiento interior en Cristo bajo la libre inspiración del Espíritu y el despertar afectivo a la acogida a Cristo en el Hermano y en el pobre, a la escucha del Espíritu en los hombres; tensión entre el respeto al itinerario de una oración íntima y gratuita y la exigencia de una acción decidida, preocupada por la competencia y la eficacia, al servicio de las personas.

Podría proseguirse esta enumeración; prefiero terminar con una frase de Juan Bautista de La Salle donde nos descubre el secreto último, el resorte escondido de su dinamismo de fundador y de formador:

Miraré siempre la obra de mi salvación y la de la fundación y de dirección de nuestra comunidad, como obra de Dios. Por eso le confiaré su cuidado y realizaré el trabajo que me concierne siguiendo en todo su voluntad; y recurriré a él con frecuencia para saber en cada momento lo que tengo que hacer...; le suplicaré insistentemente con estas palabras del profeta Habacuc: Domine, opus tuum (Blain, CL 8, 319).

Itinerario evangélico de san Juan Bautista de La Salle

Charla pronunciada en el Centro Saint-Louis-des-Français (Roma)

el 11 de diciembre de 1984

Introducción

Pronunciar una conferencia ante un público ajeno al Instituto, supone realizar una lectura más resumida del «acontecimiento La Salle»: Michel Sauvage, en su reflexión sobre los años 1679-1684, tiempos de los comienzos, subraya cómo el Señor de La Salle descubre progresivamente su vocación de fundador.

«Itinerario evangélico»: El Hno. Michel Sauvage reconoce (p. 281) que la expresión es de Miguel Campos y se debe a la perspicaz labor realizada por éste en el momento de escribir su tesis. Esta conferencia hace escasas referencias: es sencillamente el resultado de la consulta asidua de los biógrafos y escritos del Fundador. Más aún: de la profunda familiaridad del conferenciante con la persona de san Juan Bautista de La Salle.

Esto explica los resúmenes tan esclarecedores, a veces entre comillas, que expresan en términos actuales toda la riqueza existencial que encierran los textos lasalianos (consultar por ejemplo, p. 132)

*Frère Alain Houry,
director de Études Lasalliennes.*

Me han invitado a hablarles esta tarde sobre san Juan Bautista de La Salle. La intervención se enmarca dentro de un ciclo de conferencias acerca de las diversas etapas de la espiritualidad francesa. He creído oportuno titular la charla: *El itinerario evangélico de un Fundador, san Juan Bautista de La Salle* (1651-1719). Mi propósito puede parecer restrictivo o algo desviado en relación con el objetivo general del ciclo. Tres reflexiones preliminares permitirán explicar y precisar las razones del enfoque elegido para abordar el tema de la espiritualidad lasaliana. Por otra parte, aunque este preámbulo nos encamine hacia nuestro tema, de alguna manera entrará ya en el fondo de la cuestión.

– La **primera reflexión preliminar** arranca de cierta observación formulada con frecuencia. El nombre del Fundador del Instituto de los Hermanos de las Escuelas cristianas evoca normalmente en numerosas personas, más que temas de espiritualidad, los problemas de la escuela, la educación, el mundo de los maestros... Juan Bautista de La Salle se asocia a cierto tipo de pedagogía. A partir de la experiencia de los usuarios o la inclinación de los intérpretes, esta pedagogía se presenta como realista o utópica, popular o elitista, novedosa o rutinaria, liberadora u opresora.

No es frecuente que se piense primero en Juan Bautista de La Salle como Maestro de espiritualidad. El P. André Rayez, durante largo tiempo director del *Dictionnaire de Spiritualité*, y a quien la reciente renovación de los estudios lasalianos le debe mucho, ya señalaba este punto en un artículo básico que redactó en 1952. Sobre este desconocimiento, el ejemplo más significativo es, sin duda, la impresionante *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, en la que el abbé Brémond no menciona ni una sola vez a Juan Bautista de La Salle a lo largo de los once tomos de su obra maestra.

Sin embargo, nuestro Fundador merece cierta atención, aunque probablemente no represente un hito en la espiritualidad francesa. Ciertamente, escribió obras pedagógicas y catequéticas que durante dos siglos resultaron ser éxitos editoriales sorprendentes: 24 ediciones de la *Guía de las Escuelas*, hasta 1903; 126 ediciones o reimpressiones de las *Reglas de Cortesía y Urbanidad*

cristiana, entre 1703 y 1853; y 270 ediciones de los *Deberes de un cristiano*, entre 1703 y 1928. Pero también redactó numerosos escritos espirituales: la *Regla del Instituto*; una colección de trataditos sobre diversos puntos de vida espiritual, recogidos en un volumen que tituló *Colección*: tres series de *Meditaciones*: 77 para los domingos y ciertas fiestas del tiempo litúrgico; 109 para las fiestas de los santos; 16 *Meditaciones para los días de retiro*, que tratan sobre el significado y las exigencias espirituales de la actividad educativa de los Hermanos, a la que Juan Bautista de la Salle, con toda naturalidad denomina Ministerio; por fin, un tratado sobre oración mental presentado como *Explicación del Método de oración* que había enseñado a los Hermanos.

A partir de estos escritos, varios historiadores descubren en Juan Bautista de La Salle un excelente testigo de los movimientos espirituales en Francia durante el siglo XVII, cuya peculiaridad «no encaja dentro de escuelas o grupos». Como lo hace la mayoría de los autores espirituales de la época, ve en la Sagrada Escritura el fundamento de la vida espiritual del cristiano; se sitúa sobre todo dentro del movimiento de la reforma católica, y está animado por un espíritu de renovación espiritual e impulso misionero. Su doctrina espiritual está marcada por el cristocentrismo de Bérulle, la devoción al Verbo Encarnado y la comunión con sus misterios, la adhesión a Cristo, el esfuerzo por asemejarse a El en todas las etapas de su vida, lo que supone renuncia y abnegación...

– Sin embargo, y esta será mi **segunda reflexión preliminar**, quienes se han detenido un tanto a estudiar la doctrina espiritual de Juan Bautista de La Salle subrayan su originalidad. Ciertamente La Salle es original por cierto número de rasgos o de reiteraciones en su enseñanza espiritual. Así, por ejemplo, para situar y analizar el modesto trabajo educativo de los Hermanos, recurre a los importantes textos paulinos sobre el ministerio del Evangelio. El P. Rayez escribía en 1955 que, por su vida y enseñanza, «es uno de los mejores representantes de la corriente espiritual del abandono en los siglos XVII y XVIII». Su método de oración resulta original por la importancia que concede a ponerse en la presencia de Dios. Finalmente hay que resaltar el lugar importantísimo que reserva al Espíritu Santo en la vida espiritual.

Puede asegurarse, sin que resulte paradójico, que Juan Bautista de la Salle es original en su espiritualidad en razón misma de la variedad de sus fuentes de inspiración. Éstas son múltiples. Se inspira por doquier: pasa sin problema de Olier al carmelita Laurent de la Résurrection; de San Francisco de Sales a Bernières; de Santa Teresa a Rancé; del jesuita Busée a Beuvelet, el discípulo de Bourdoise; incluso de Tronson al mínimo Barré, del capuchino Jean François de Reims al canónigo Roland, o de Claude de Bretagne –religioso de la congregación de Saint Maur– al arcediano Boudon. Pero su originalidad aparece en su capacidad de asimilación. Y sobre todo en lo que podría llamarse su genio en la re-utilización. Si bien utiliza múltiples materiales, sabe transformarlos armónicamente, haciendo así que sirvan para construir su propia catedral.

En definitiva, la espiritualidad de Juan Bautista de La Salle es original porque el Fundador la elaboró poco a poco, pensando en destinatarios precisos, a los que conocía bien, asociados para conseguir el mismo objetivo, dedicados a un trabajo similar e inmersos en el mismo ambiente. La Salle redactó prácticamente todos sus escritos espirituales para el reducido grupo de maestros de escuela reunidos a su alrededor y que bajo su dirección se habían encaminado paulatinamente hacia la formación de una comunidad religiosa de un modelo nuevo.

Escribe para ellos en el sentido de que a ellos se dirige en sus obras espirituales. Numerosas *Meditaciones* suyas están redactadas en segunda persona del plural. Sin duda, esta restricción de destinatarios explica en parte la limitada divulgación de la espiritualidad lasaliana.

Juan Bautista de La Salle escribe para sus Hermanos también –y sobre todo– en el sentido de que la vida de ellos constituye el material de su enseñanza espiritual; por ello puede muy bien hablarse de realismo místico. Se refiere constantemente a sus situaciones profesionales, comunitarias o personales, a sus preocupaciones cotidianas, a los pormenores y obligaciones sencillas o difíciles de su trabajo. Se aproxima a ellos, sobre todo, siguiendo el entramado de sus relaciones interpersonales con los demás Hermanos, con los jóvenes bajo su responsabilidad o con cualquier persona. Y les ayuda a adentrarse cada vez más en la profundidad mística de esa vida.

Realismo místico que se realiza con frecuencia siguiendo un ritmo de cuatro tiempos, aunque sus formulaciones no tengan la rigidez de una sistematización artificial. Sin embargo, en el desarrollo de la enseñanza espiritual lasaliana, se puede descubrir con frecuencia una **cuádruple invitación**: a) afincarse en la realidad, b) contemplar el misterio que se manifiesta en esa realidad, c) renovar el compromiso para transformar dicha realidad, d) abrirse a lo trascendente, lo gratuito y lo radical.

a) Afincarse en la realidad: *«Observad atentamente lo que vivís, tomad conciencia de la situación de abandono en la que se encuentran los jóvenes que Dios ha colocado en vuestro camino y también lo que arriesgáis en el trabajo educativo, descubrid las dificultades concretas, calculad el camino que habéis recorrido»*. Así pues, su pedagogía concreta se transforma en materia de espiritualidad. Y también lo es con frecuencia la lucha que ha tenido que librar y debe proseguir la nueva comunidad para implantar una pedagogía diferente y crear una escuela realmente al servicio de los jóvenes.

b) Contemplar la realidad del misterio en lo que se está viviendo: «Dios es quien os ha llamado a esta vida y a este servicio. Él nos apremia todos los días a través de los llamamientos y las necesidades de los jóvenes. Os confía su obra; a través de vuestra presencia entre los jóvenes se actualiza para ellos la salvación de Jesucristo, salvación que es liberación, acceso a la dignidad de persona y de hijo de Dios a la que tienen derecho desde su nacimiento y su bautismo. Gracias a vuestra actividad pedagógica, estos jóvenes pueden encontrar en vosotros a Cristo, Buen Pastor que los conoce por su nombre, los ama y les ayuda a crecer en sus cualidades, y que vuelve infatigablemente a la búsqueda de los expuestos a perderse. La fuerza del Espíritu Santo se manifiesta en vosotros cuando os esforzáis para que estos jóvenes puedan realizarse preparándolos técnica y humanamente para el desempeño de un trabajo profesional, cuando os preocupáis por acoplarlos como piedras vivas en la Iglesia que renace y crece desde ellos; El Espíritu es quien hace también de vosotros los hermanos de estos jóvenes para ayudarles a construir un mundo más fraterno; y es el Espíritu Santo el que os une mutuamente, no sólo para que de vuestra asociación nazca una escuela renovada, sino también para que contagiéis una fraternidad evangélica que

sea lugar de evangelización mutua, de solidaridad, de ayuda, de reconciliación y de perdón».

c) En su enseñanza espiritual, la tercera invitación de La Salle es la del **compromiso renovado en la realidad concreta del ejercicio profesional o comunitario**. «Puesto que es la obra de Dios, procurad cumplir diligentemente con ella, emplead todos los recursos de vuestro talento, de vuestros dones y de vuestros carismas. Mostraos creativos a la hora de inventar y no perdáis nunca de vista las perspectivas del empleo, del ministerio que es el vuestro. Puesto que sois miembros de Jesucristo, aplicaos a vivir, siguiéndole desde vuestra incorporación a él, el misterio de su encarnación y de su cercanía, su misterio de servidor y de profeta, su misterio de lucha por la justicia, en beneficio de la incorporación de estos jóvenes a la realidad de hijos de Dios: comprended que las dificultades a las que os enfrentáis para conseguir la gratuidad de la escuela, por transformarla, por vencer la rutina y la esclerosis... estas dificultades que frecuentemente se transforman en persecuciones, son la manifestación del misterio pascual de la vida, que se desarrolla gracias al precio de vuestros sufrimientos y a una especie de muerte. Vosotros sois los agentes del Espíritu Santo que renueva la faz de la tierra. Redoblad, pues, vuestra creatividad pedagógica, así como el diálogo entre vosotros, con los jóvenes, con sus familias y su entorno, al igual que con los demás servidores de la Iglesia».

d) Finalmente habría que agregar que la enseñanza espiritual lasaliana, al mismo tiempo que invita al Hermano a afincarse cada vez más hondamente en el hoy, lo apremia sin cesar a que estalle de alguna manera este *hoy* modesto, no evadiéndose de él, sino viviendo a fondo su dimensión mística: por consiguiente, La Salle hace un llamamiento a la persona para **que se abra a la oración de admiración y de acción de gracias, de súplica y de confianza**. Invita a abrirse a la esperanza que comienza cada mañana con nuevo impulso, a pesar de las decepciones, de los fracasos, de los callejones sin salida y de los obstáculos. Invita a abrirse a la confianza y a la renuncia propia del servidor que, habiéndose dedicado a fondo, sabe que su obra es la de Dios y que el grano sembrado madura en el silencio e incluso en la aparente esterilidad.

Sobre este tema podría asegurarse que la fuente de la espiritualidad lasaliana es la propia experiencia vivida por los Hermanos, releída, resituada y relanza-

da respecto de la historia de la salvación: historia de la salvación que se cumple aquí y ahora a través de su ministerio; historia de la salvación, en su fuente viva, Jesucristo, el Cristo evangélico y el Cristo que vive hoy por el Espíritu; historia de la salvación, en su realización histórica (importancia de las *Meditaciones sobre los santos*) y en la espera escatológica que es parte integrante del compromiso cristiano, de la oración, de la eucaristía. La experiencia vivida por los Hermanos también se relee, se resitúa y se relanza en referencia al Dios vivo en esta historia, al Padre, Hijo, y Espíritu Santo: la explicación del método de oración invita al Hermano –a quien las meditaciones lasalianas remiten continuamente a sus compromisos– al diálogo íntimo y trascendente con el Dios vivo que llama y transforma, colma y asiste.

– Esta observación nos lleva a una **tercera reflexión preliminar**. Acabo de referirme a la experiencia vivida por los Hermanos. ¿Qué ocurre con la del propio Juan Bautista de La Salle en relación con su enseñanza espiritual?

De primeras, La Salle no alude con frecuencia a su propia experiencia espiritual. Su lenguaje parece bastante impersonal. No evoca a penas su relación personal con Dios. En ocasiones, sus primeros biógrafos se quejan de esta discreción. Sin embargo, una lectura atenta de estos mismos biógrafos y de los escritos lasalianos nos descubre que Juan Bautista tenía clara conciencia de vivir su existencia como un diálogo apasionado y a veces como un combate con el Dios vivo comprometido con la historia para la salvación de los hombres.

Él mismo evoca de manera más precisa la experiencia espiritual decisiva que había tenido hacia los treinta años. De forma inesperada y a causa de un conjunto de circunstancias imprevistas, la orientación de su vida había tomado otro rumbo. Y en este cambio, que progresivamente se fue radicalizando, La Salle había reconocido el paso crucial de Dios por su vida, la llamada para abandonar todo y seguir a Jesucristo. El Espíritu lo había conducido de forma discreta pero irresistible hacia la fundación de una comunidad de laicos consagrados al Señor para el servicio educativo de la juventud abandonada.

«Dios, que gobierna todas las cosas con sabiduría y suavidad y que no acostumbra a forzar la inclinación de los hombres, queriendo comprometerme a que tomara por entero el cuidado de las escuelas, lo hizo de manera totalmente imperceptible

y en mucho tiempo; de modo que un compromiso me llevaba a otro, sin haberlo previsto en los comienzos» (MSO, 6).

Siempre se ha reconocido la importancia del itinerario personal de Juan Bautista de La Salle. Pero dos hechos recientes han contribuido a subrayarla y a renovar la forma de abordarla.

El Concilio invitó a todos los Institutos religiosos a emprender y llevar a cabo la renovación de su propia vida y de sus compromisos apostólicos. Con ese objetivo les conminó a que retornasen a la escuela de su Fundador de forma novedosa para así encontrar hoy la fuente de donde brotó su forma peculiar de vida religiosa.

Para los Hermanos de las Escuelas Cristianas, esta invitación recibió nuevo impulso y se reforzó gracias a la celebración en 1980 del tricentenario de la fundación del Instituto. La conmemoración de las diversas etapas de los comienzos de la congregación lasaliana fue ocasión de una profundización espiritual colectiva. Prestando mayor atención al camino por el que Juan Bautista de La Salle fue conducido hasta convertirse en fundador de una sociedad nueva en la Iglesia, se percibe mejor que ese proceso humano lo vivió él como una experiencia espiritual, como un itinerario evangélico.

En el cuerpo de la conferencia me propongo compartir con Vds. esta búsqueda. Evocaré pues la experiencia espiritual decisiva, *la experiencia de conversión al Evangelio* por la que Juan Bautista de La Salle pasó entre 1679 y 1684 y que hizo de él un fundador. Después, evocando su fuente principal, me extenderé algo sobre *la espiritualidad de Juan Bautista de La Salle*.

I - Como toda fundación, la del Instituto lasaliano se nos presenta como la lenta gestación y el difícil crecimiento de un cuerpo vivo. En cierto sentido, a la muerte de Juan Bautista de La Salle, el Instituto no estaba completamente fundado. Cuando fallece a la edad de 68 años, el Viernes Santo 7 de abril de 1719, la sociedad por cuyo afianzamiento había luchado durante 40 años, no tenía aún el reconocimiento jurídico ni en el reino de Francia, ni en la Iglesia. El camino de Juan Bautista de La Salle había sido una larga sucesión de luchas y de crisis, de impulsos y de recaídas. En más de una ocasión se había visto obligado a recomenzar su trabajo de fundador.

Conmemorar el año 1680 como fecha de la fundación del Instituto puede resultar algo arbitrario; y sin embargo, en Pascua de 1680, un acontecimiento muy real alcanza la categoría de símbolo del verdadero comienzo de la comunidad lasaliana. En esta fecha, Juan Bautista de La Salle decide sentar a la mesa familiar al pequeño grupo de maestros de escuela a quienes, desde hacía un año, ayudaba a establecerse en la ciudad de Reims. En marzo de 1679, con 28 años, había conocido casualmente a Adrien Nyel, promotor de dichos maestros. Esta persona de 55 años había llegado a Reims con el fin de fundar escuelas para los niños del pueblo, como ya había hecho antes en Ruán. Juan Bautista puso su experiencia y su prestigio al servicio de este proyecto. Luego había continuado interesándose por los comienzos titubeantes de los maestros de escuela reclutados por Nyel. En Navidad de 1679 había alquilado con su propio dinero una casa que les permitiera reunirse.

Se limitaba entonces a dedicarles un poco de su tiempo, un poco de dinero y algo de interés. Esta obra de caridad le era totalmente ajena. Por otra parte proseguía su existencia confortable y organizada tratando de acabar sus estudios universitarios, ocupándose de la gestión de su fortuna, y siendo fiel a las obligaciones normales y retribuidas de su condición de canónigo.

En realidad, cuando decide recibir en su mesa a los maestros de escuela, entiende que no hace otra cosa que agregar un favor más a unas personas a quienes desea éxito profesional. Así podrá tratarlos con más frecuencia, los conocerá de cerca y les ayudará mejor a perfeccionarse. Pero esta iniciativa terminará trastornando su vida y revolucionará sus opciones, objetivos y valores. Realmente comienza a transformarse en fundador a partir de este momento.

Admitiendo a los maestros a comer en su mesa, comienza a vivir junto a ellos. Obliga a hacer lo mismo a los suyos, a los tres hermanos más jóvenes que todavía están con él. Esta decisión provoca un enfrentamiento brutal, un choque cultural entre dos mundos que prácticamente se ignoraban. Este choque lo experimentará en su medio familiar y social. Y afectará a lo más profundo de su ser.

Pascua de 1680: esta fecha es el punto de referencia sobre la *conmoción de su mundo interior*. Indica el punto de partida de *su conversión al Evangelio hecho*

vida. Nos descubre el desencadenamiento perceptible de un proceso de liberación interior y social que llevará a La Salle allí donde él no tenía ni la intención, ni el deseo, ni el valor de dirigirse. Ese primer embrión de comunidad es el comienzo de la fundación del Instituto. Pero sobre todo, es el nacimiento de un fundador a su vocación evangélica. Es para él, el reconocimiento del paso imprevisto e irresistible del Espíritu Santo por su vida.

Acabo de referirme a dos mundos que se ignoraban y que van a codearse, a descubrirse mutuamente, a confrontarse y, finalmente, a enfrentarse. Lo harán en primer lugar en la mesa familiar, y muy pronto en el corazón de Juan Bautista de La Salle. El ambiente de los La Salle es el de la gran burguesía de Reims, cuya ambición, dinamismo y éxito se ven simbolizados y estimulados con el encumbramiento fulgurante de Colbert. Juan Bautista pertenece a una familia de hacendados enriquecidos por el negocio durante varias generaciones. El padre, Luis de La Salle, consejero del rey en el parlamento de la provincia, reúne a la vez en su persona, las ventajas del poder y las del dinero.

Por la muerte prematura de sus padres, Juan Bautista de La Salle, hijo mayor de la familia, se convierte en tutor de sus hermanos y hermanas. En la administración de los bienes familiares, se mostró realista y competente. Más de un deudor pudo constatar la energía de sus exigencias: a cierta comunidad de religiosas, que tardaba demasiado en pagar un arriendo, el canónigo de La Salle no vacila en enviarle la policía. Cuando declina la responsabilidad de la tutela con el fin de consagrarse más de lleno a sus estudios de teología, puede presentar a los suyos un estado de cuentas meticuloso en el que se puede descubrir su rigor y habilidad como gestor, pero al mismo tiempo también su ternura y delicadeza como hermano mayor.

A los 5 o 6 maestros de escuela de los que se ocupa, Juan Bautista de La Salle los introduce en ese ambiente en el que los bienes de fortuna, los resortes del poder, los recursos de la cultura, la urdimbre de las relaciones y los circuitos de influencia confieren seguridad y confianza. Ahora bien, aquellas personas pertenecían a una categoría social desdeñada y aun despreciada, no sin razón. Abundan textos de la época lamentando explícitamente los graves fallos de gentes que, con frecuencia, se orientaban hacia la enseñanza popular cuando no les quedaba más remedio y no habían hallado otra forma de vivir. Cito

aquí solamente una muestra de estas quejas que en otro lugar he tratado más detalladamente. El texto que voy a citar proviene del escrito que Charles Démia publicó en Lyon en 1687 con el título de: **Aviso importante relacionado con el establecimiento de cierto tipo de seminario para la formación de maestros de escuela**: *«Se constata hoy en día, por desgracia, que un empleo tan santo y noble se ofrece a los primeros que se presentan. Con tal de que sepan leer y escribir y presenten incapacidades físicas o estén en la miseria (sin tener en cuenta si son viciosos), se les confía irresponsablemente la educación de la juventud sin pensar que por hacer un favor a un particular, se hace daño a toda la sociedad... Este empleo está expuesto al menosprecio de la sociedad porque con frecuencia lo desempeñan personas miserables, desconocidas e indignas...»*

Empleo expuesto al menosprecio, desempeñado por gente miserable y desconocida, personas que no valen nada, inconsistentes, carentes de competencia profesional, sin educación. Más tarde, en una confidencia, Juan Bautista de La Salle se hará eco de este juicio de Démia, evocando precisamente su encuentro con Nyel. Explica entonces por qué razones él no había pensado en modo alguno empeñar su vida en la dirección que finalmente tomaría. *«Si hubiera pensado que por el cuidado, de pura caridad, que me tomaba de los maestros de escuela me hubiera visto obligado alguna vez a vivir con ellos, lo hubiera abandonado; pues, como yo, casi naturalmente, valoraba en menos que a mi criado a aquellos a quienes me vería obligado a emplear en las escuelas, sobre todo, en el comienzo, la simple idea de tener que vivir con ellos me hubiera resultado insoportable»* (MSO, 4).

No es ceder a la tentación de reconstruir tendenciosamente el pasado, el hablar de dos mundos, del contraste que presentan y de la oposición que surge cuando se ponen en contacto y se relacionan. En su tiempo, Juan Bautista de La Salle señala que a sus ojos, los maestros de escuela pertenecen a un mundo que juzgaba diferente al suyo, inferior incluso al de sus propios sirvientes. Por lo menos, estos pertenecían de alguna manera a su sistema social. No era el caso de los maestros de escuela; de ahí que no pudiese ni imaginar «vivir con ellos». Por eso añade: *«en efecto, cuando hice que vinieran a mi casa, yo sentí al principio mucha dificultad; y eso duró dos años»* (MSO, 5).

Entonces ¿por qué Juan Bautista de La Salle se interesó por estas personas pertenecientes a un mundo diferente y se arriesgó a introducirlas en su familia? Convendría recordar aquí otro dato sobre la personalidad del canónigo de Reims. Por supuesto, pertenece a ese otro mundo y ha aceptado hasta sus prejuicios; pero también es verdad que desde muy joven Dios lo cautivó y siendo niño escuchó su llamada. Aunque primogénito de la familia, se decidió por el estado eclesiástico en contra de las costumbres de entonces. Se preparó seriamente para ser sacerdote, primero en el seminario de San Sulpicio y, después de la muerte de su padres, en Reims, donde eligió la dirección espiritual de Nicolas Roland y siguió sus estudios de teología en la Universidad hasta conseguir el doctorado.

Siguiendo las palabras de su biógrafo, no se hace sacerdote –al revés que muchos de sus contemporáneos– «para recoger la enjundia de la tierra» (*cf.* CL 8, 240). Señales de su vocación auténtica son su amor a la oración, del que ha dado pruebas desde su infancia, y su inclinación por la vida interior. Está abierto a las llamadas del Señor y dispuesto a cumplir la voluntad de Dios cuando ésta se le manifestase.

En San Sulpicio, y más tarde bajo la dirección de Roland, estuvo al tanto sobre las preocupaciones espirituales y los movimientos misioneros de la ferviente Iglesia del siglo XVII francés cuyos inspiradores fueron Bérulle, Olier, Bourdoise, Vicente de Paúl. Entendió que el sacerdocio no solamente lo comprometía a la búsqueda de Dios y lo obligaba al diálogo personal con Él, sino que también lo llamaba a anunciar el Evangelio a los hombres. El canónigo La Salle no está menos impregnado de la mentalidad y de las costumbres de su ambiente, incluso en su manera de vivir la fidelidad a Dios y su pertenencia a la Iglesia. No se hizo sacerdote para obtener un provecho material. Sin embargo, a los 16 años aceptó una prebenda de canónigo. Sin escrúpulo aparente la recibió de un primo suyo, como si fuese una herencia familiar. Este beneficio eclesiástico le obligaba a asistir al coro en la catedral. Así satisfacía en parte su inclinación por la oración. Pero también le garantizaba confortables rentas que, agregadas a sus bienes personales, le procuraban los medios necesarios para vivir confortablemente el presente y no tener que inquietarse por el porvenir. Sus bienes le permitían incluso hacer buenas obras como, por

ejemplo, ayudar a los maestros de escuela. Por lo tanto no pensaba lo más mínimo cambiar la orientación de una vida metódica, edificante e instalada, confortable y piadosa, decente y cómoda. *«Yo no había, en absoluto, pensado en ello (ocuparse de las escuelas ni de los maestros); si bien, no es que nadie me hubiera propuesto el proyecto. Algunos amigos del señor Roland habían intentado sugerírmelo, pero la idea no arriagó en mi espíritu y jamás hubiera pensado en realizarla. (...) Yo pensaba que la dirección de las escuelas y de los maestros, que yo iba tomando, sería tan solo una dirección exterior, que no me comprometería con ellos más que a atender a su sustento y a cuidar de que desempeñasen su empleo con piedad y aplicación»* (MSO, 2;3;1).

En ese siglo conocido como cartesiano, Juan Bautista de La Salle no se deja dominar mucho tiempo por una idea que para él resulta abstracta y desencarnada. Sino que el forcejeo cotidiano con los maestros terminará por remover su universo, trastornará su concepto de la existencia, del sacerdocio y de la Iglesia, y cambiará su jerarquía de valores.

Al hacerse cercano a los maestros, descubre en ellos el desamparo que habían expuesto en tantos mensajes que había escuchado pero que no había entendido. Comprende que necesitan ayuda, acompañamiento y que se les reúna. Reconoce que pueden perfeccionarse; demuestran excelente buena voluntad; bastaría con que esa buena voluntad se estimulase, se canalizase, se formase y que los esfuerzos pedagógicos individuales se pusiesen en común, se reflexionase sobre ellos y se evaluaran. Juan Bautista de La Salle descubre ante todo la esperanza que manifiestan y los cambios que podrían protagonizar. Gracias a los maestros, el canónigo percibe la miseria profunda, social y religiosa de los hijos de los artesanos y de los pobres a los que enseñan. Adivina que está comenzando a surgir un mundo nuevo y que quizás él tenga que hacer algo para facilitar y acelerar su aparición.

Pero, por otra parte, el encuentro de estos despreciados maestros de escuela con la familia y el ambiente social de Juan Bautista, crea una situación de tensión y de conflicto. Los allegados ponen en tela de juicio la orientación tomada por La Salle y lamentan que *«por caridad se decida a transformarse en persona mal educada entre gente mal educada»* (CL 7, 198).

Los familiares se alarman por lo que consideran un riesgo de contaminación para los hermanos más jóvenes y los sacan de la casa familiar. Juan Bautista descubre que no podrá vivir mucho tiempo en dos ambientes tan opuestos. Lo vemos apresurar su decisión por incardinarse en un mundo nuevo, tan diferente al suyo; entiende que debe ofrecer a los maestros un sistema de vida más acorde con sus costumbres y situación. Decide, pues, alojarlos en otra vivienda. Y esta vez abandonará él el techo familiar para irse a vivir con ellos (24 de junio de 1682).

Esta valiente separación, este desarraigo y este compromiso acentúan el contraste entre los dos mundos y exacerbaban el conflicto que los oprime. Para Juan Bautista se trata de la hora de la verdad. Este conflicto ya no lo vive a través de su familia: lo siente en su propia carne; experimenta hasta la náusea cuán difícil es para él adentrarse en el mundo de los pobres. Los biógrafos evocan sobre todo la repugnancia que tiene que vencer para habituarse a las comidas de sus compañeros (CL 7, 26s). Sin embargo, este detalle resulta ser una dificultad menor frente al confrontamiento decisivo del otoño de 1682.

Después de la euforia de las primeras semanas, Juan Bautista de La Salle observa que va creciendo el malestar entre los maestros; el clima de convivencia se enrarece, largos silencios pesan sobre el grupo. Incluso va desapareciendo la confianza que le mostraban. A fuerza de insistir, consigue que le expliquen la causa de este desasosiego: los maestros se preocupan por su porvenir. Si bien hoy consiguen vivir, aunque escasamente, con lo que ganan, no cuentan con ninguna garantía para el futuro. Si la tarea de ocuparse de las escuelas populares se fuera al garete, ellos se encontrarían en la calle. A esta preocupación que por fin ha conseguido averiguar, La Salle cree poder responder fácilmente: le parece que bastará recordarles el Evangelio. Así pues, les dirige una larga charla sobre el abandono a la Providencia, recordándoles las palabras de Jesús en las que habla de los lirios del campo y las aves del cielo.

Pero constata con sorpresa que el terreno sobre el que pretendía que le siguiesen de cerca, cede bajo sus pies. Les citó el Evangelio, pero pareció algo *«que se saca uno de la manga»* (cf. CL 45, 78). Estas palabras no surten efecto alguno en el mundo donde se mueven los maestros, ya que Juan Bautista las ha dicho pero no expresan la realidad de su propia vida. Ha creído que el pro-

blema humano de estos hombres se podía arreglar con una solución tranquilizadora de tipo religioso. Pero ni se ha tomado el tiempo ni ha puesto interés por evaluar y comprender la angustia que manifestaban. Los maestros le devuelven el discurso, como un paquete que se recibe y que ni tan siquiera se toma uno el tiempo de abrir. Lo primero que pedían era que se les escuchase y no que se les sermoneara. *«Para Vd. todo es sencillo puesto que no le falta a Vd. de nada. Con su excelente prebenda de canónigo y los bienes patrimoniales que posee, está asegurado y a cubierto de la pobreza. Si nuestra obra no tuviera éxito, Vd. continuaría viviendo lo mismo que antes: el cambio de nuestra situación no influiría para nada en la suya. Pero gente como nosotros, sin rentas y sin oficio: ¿dónde iremos?, ¿qué haremos si las escuelas desaparecen o si se cansan de nosotros? Nuestro destino será la pobreza, y la mendicidad el único medio de hacerla frente»* (CL 7, 188).

De esta manera, los maestros son quienes señalan la persistencia de los dos mundos y su incompatibilidad. De forma ruda pero inobjetable señalan la oposición entre estos dos mundos: «*nosotros*», y «*Vd.*» «*su estado*» y «*el nuestro*». La inseguridad de ellos contrasta con la seguridad del guía. A partir de esta oposición no aceptan un discurso evangélico. Procede de un mundo al que ellos no tienen acceso; lo que dice Juan Bautista está en contradicción con lo que vive. Pretende exhortar al abandono evangélico a personas abocadas a la inseguridad material mientras que él tiene seguro su porvenir, no por su confianza en Dios, sino por las rentas de su canonjía y de su patrimonio personal.

Dura lección para el canónigo, que empero la acepta, porque seguramente la esperaba. A partir de ahí inicia una profunda meditación donde la palabra del Evangelio se encarna literalmente en él. Constata que los maestros continúan perteneciendo a otro mundo, a pesar de los esfuerzos que él haya realizado para aproximarse a ellos. Reconoce la vanidad, el vacío, la impostura de un discurso evangélico que no coincide con su vida. *«Tengo que callarme, no tengo ningún derecho a hablarles sobre la perfección de la pobreza cuando yo mismo no soy pobre»* (CL 7, 191). Pero al tiempo que asume el conflicto, lo sobrepasa, calculando el envite de la opción radical que ve inevitable. La juventud abandonada se hace presente en el diálogo interior entre Juan Bautista, los maes-

tros y el Evangelio. Si no cambia, los maestros lo abandonarán, desaparecerán las escuelas, los jóvenes volverán a la situación de abandono de la que empezaban a salir y las promesas de un mundo nuevo se evaporarán en el banal «statu quo» del egoísmo o en la mediocridad estéril de la envidia.

Creo que es en ese momento cuando Juan Bautista de La Salle cede y se deja vencer por la gracia de fundador que el Señor le ha ofrecido a través de este caminar largo y difícil. A la luz del Evangelio, recibe como una visión profética de la esperanza de salvación ofrecida a los pobres por mediación del reducido grupo de hombres que lo desafían; toma conciencia también de que el cumplimiento de esta esperanza depende de su aceptación de un éxodo sin retorno, de una apuesta por el Evangelio, y de su encarnación en el mundo de los pobres.

Acepta sencillamente hacer del *Evangelio* no sólo el tema de sus palabras, sino la *regla de su vida*. Más exactamente, ha escuchado en su propia historia la palabra de Jesús: «*Si quieres ser perfecto, anda, vende todo lo que tienes, dáselo a los pobres, después ven, y sígueme*». A partir de ahí realizará gestos radicales: comienza por renunciar a su canonjía y se niega a que dicha prebenda se conserve en la familia. Aprovecha una hambruna para distribuir su fortuna personal entre los indigentes, obligando con esto a los maestros a un nuevo paso adelante. Ellos habían esperado ser partícipes de la riqueza de La Salle, compartir su seguridad. La fuerza del Evangelio, la llamada de Jesucristo de la que han sido mensajeros para con él, los empuja más allá del compromiso tentador. A partir de ahí, el Señor de La Salle va a compartir sin reserva la vida y el destino de los maestros, antes unos desconocidos para él. Sobre todo se asocia a su pobreza y quiere ser partícipe de su inseguridad.

La fundación del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas estuvo en juego a lo largo de estos acontecimientos que tuvieron lugar entre Pascua de 1680 y el invierno de 1684. Juan Bautista de la Salle nació a su vocación de fundador en el centro mismo de este proceso tan humano de relaciones e interferencias, de diálogo, de confrontación y de conflictos. Como ocurre frecuentemente, esta fundación religiosa muestra un renacer del Evangelio en un momento concreto, empleando aquí una expresión del P. Chenu cuando se refiere a santo Domingo. Para Juan Bautista de La Salle, lo primero para

transformarse en fundador fue convertirse al Evangelio de Jesucristo. Puede afirmarse que su carisma de fundación tiene su origen en su docilidad activa a la acción liberadora del Espíritu Santo.

Al término de este proceso interior de conversión evangélica, Juan Bautista de La Salle se ha convertido en fundador porque ha descubierto el proyecto que impulsará y unificará toda su existencia. A lo largo de su reflexión sobre la interpelación de los maestros, ha ido tomando conciencia de que debía optar entre dos maneras de pertenecer a la Iglesia y de vivir el ministerio sacerdotal. *«No puedo ser el superior de estos maestros sin dejar de ser canónigo»*. Imposible imponerse la obligación de estar presente en el coro 5 o 6 horas diarias y al mismo tiempo compartir las preocupaciones y los trabajos de los maestros. Si quiere ayudarlos en el servicio de las escuelas, debe dedicarse enteramente a ellos. Empujado así a actuar, se interroga sobre los criterios de la elección: la mayor gloria de Dios y el mejor servicio a la Iglesia lo invitan a dar preferencia al acompañamiento de los maestros.

En realidad, a lo largo de esa reflexión memorable, Juan Bautista no decide cambiar de mundo. Más bien es consciente de que Dios lo ha liberado ya y le ha hecho pasar al mundo de los pobres que al comienzo le horrorizaba. Hay que volver a leer ahora la conclusión de su reflexión. El discreto buen humor que se adivina en ella, la gracia en el tono y hasta cierto desenfado, son testimonio del alivio de alguien que de repente se siente liberado para poder prestar un nuevo servicio. Se había dejado dominar por el miedo a la travesía y de repente constata que ya ha alcanzado la otra orilla. *«Como no me siento ya atraído por la vocación de canónigo, me parece que ella me ha abandonado antes que la abandone yo. Este estado ya no es para mí; y aunque entré en él por la buena puerta, creo que Dios me la abre hoy para que salga de él. La misma voz que me llamó a él, parece que me llama a otro sitio. Llevo esta respuesta en el fondo de mi conciencia, y la oigo cuando la consulto. Es verdad que al haberme puesto la mano de Dios en el estado en que me hallo, ella misma es la que me debe retirar de él. Pero ¿no parece suficientemente claro que me muestra hoy otro estado que merece la preferencia y al cual me lleva como de la mano?»* (MSO, 16-17).

Juan Bautista de La Salle ha experimentado en su historia personal que el Evangelio de Jesucristo puede ser hoy una fuerza que impulsa al cambio. En

los acontecimientos que lo han llevado hasta la situación en que se encuentra reconoce la presencia activa de Dios. Dios es quien lo ha liberado de sus cadenas, de sus riquezas y de sus prejuicios. A partir de ahí y con la fuerza del Espíritu, podrá comprometerse resueltamente si no a cambiar el mundo, sí a cambiar algo en su mundo, a romper el círculo infernal de que son víctimas los niños pobres. Tal es su proyecto: más tarde, lo expresará con frecuencia, diciendo que el Instituto fue fundado para «poner los medios de salvación al alcance de la juventud pobre y abandonada». En palabras de su biógrafo, el contraste entre los dos mundos a los que me he referido lo vuelve a encontrar Juan Bautista entre: «*los niños de buena posición, ricos, nacidos dentro de familias nobles, educados y corteses*» y «*los niños pobres de uno y otro sexo*». Los primeros «*encuentran en cualquier sitio personas idóneas que los educarán. Los colegios están abiertos para ellos y colectividades enteras los regentan de forma exitosa*». Pero los otros «*vagabundos que corren por las calles... ¿dónde deben y pueden encontrar la instrucción cristiana?*» (CL 7, 32-33).

Convertidos al Evangelio de Jesucristo, Juan Bautista y sus Hermanos están convencidos que Dios desea también la salvación de dichos jóvenes. Dios no es responsable de la injusticia de la que son víctimas. Decidiendo hacer del Evangelio la regla de su vida, Juan Bautista de La Salle y sus Hermanos tienen la certeza de que estos niños pobres son tan hijos de Dios como los otros, como ellos mismos. Comprenden que si Cristo les ha llamado a seguirle, es para que ayuden a estos jóvenes a tener conciencia de su dignidad filial; es, en definitiva, para conducirlos a la libertad de los hijos de Dios.

El proyecto de la fundación lasaliana es evangélico como también es evangélica la fuerza que inspira dedicarse a él. El Instituto de los Hermanos se fundó para anunciar el Evangelio a una juventud abandonada. Al término de su conversión, este proyecto ha quedado muy claro para La Salle; a partir de ahí se dedicará a él por entero.

B. El acontecimiento que nos ha ocupado hasta aquí es el nacimiento del Instituto. Al mismo tiempo es también el *comienzo de la espiritualidad lasaliana*. Como **conclusión** quisiera esbozarlo rápidamente. Por supuesto, no pretendo demostrar que toda la enseñanza espiritual de Juan Bautista de la Salle depende en definitiva de su conversión al Evangelio. Resultaría tan fic-

ticio como infundado, puesto que el éxodo emprendido entonces por el canónigo lo llevó por un camino que en varias ocasiones le obligó a renovar la opción radical que había elegido en el primer momento. En este período de los comienzos del Instituto, el itinerario evangélico del Fundador sólo se había iniciado. Para continuarlo, no sólo tendrá que afrontar la monotonía de los trabajos y de los días, sino también las borrascas de múltiples crisis que, en varias ocasiones, conducirán al Instituto al borde de la desaparición: crisis de la obra de las escuelas, debido a la novedad lasaliana a la que se oponen las fuerzas conservadoras o el espíritu de corporativismo de muchos; crisis de la comunidad, internas y externas: dificultades para que nazca y se acepte en la Iglesia una nueva familia religiosa de laicos que sea a la vez evangélica en su compromiso terrenal y autónoma en su propia vida interna; crisis personales del Fundador, zarandeado por sentimientos de fracaso en sus cuarenta, sus cincuenta y sus sesenta años, minado por la duda sobre su capacidad y la utilidad de su vida; consumido por el silencio de Dios. En cada una de estas crisis, el fundador se verá obligado a jugarse de nuevo su destino y el del Instituto, y cada vez saldrá de la prueba haciendo una elección decisiva, dando un nuevo salto hacia adelante.

Sin embargo, la espiritualidad lasaliana se origina íntegramente a partir de este acontecimiento inicial, al menos por tres razones que solamente enunciaré pero que sin duda convendría profundizar y desarrollar. Se origina en este acontecimiento porque, a partir de esta experiencia, *La Salle comprende su misión de Fundador como la de un maestro espiritual*. Además, porque numerosos temas de la enseñanza espiritual lasaliana adquieren una resonancia nueva cuando se estudian *a la luz de esta experiencia de conversión evangélica*. Y, finalmente, la espiritualidad lasaliana tiene su origen en este acontecimiento central porque en él encuentra sus *temas más importantes y sus dinamismos esenciales*.

1. En primer lugar, **al término de este acontecimiento La Salle ha sido engendrado a su vocación de fundador, de maestro espiritual**. Una vez que se ha comprometido con los maestros de escuela, vivirá esta misión, de manera indisoluble, como renovador pedagógico, como organizador de la comunidad y como inspirador evangélico y espiritual. Consigue ir formando pau-

latinamente un cuerpo vivo de maestros, a base, ante todo, de inculcarles el espíritu de ministros del Evangelio, de miembros de una fraternidad y de buscadores de Dios. Cuando al final de su vida da los últimos toques a la redacción de la Regla, escribirá para sus discípulos:

«Lo más importante y a lo que debe atenderse con mayor cuidado en una comunidad, es que todos los que la componen tengan el espíritu que le es peculiar. Aplíquense, pues, los novicios a adquirirlo, y que los que a ella están ligados cuiden ante todo de conservarlo y aumentarlo en sí mismos. Porque este espíritu es el que debe animar todas sus obras y ser el móvil de toda su conducta» (RC 2,1).

La espiritualidad lasaliana es la manifestación de este esfuerzo de animación al que La Salle se dedicó sin descanso a partir de su propia conversión. Esta espiritualidad se fue estructurando y forjando poco a poco en la relación constante de La Salle con sus Hermanos: ante todo, en la dirección espiritual a través de los coloquios con cada uno y de las numerosas cartas, pocas de las cuales han llegado hasta nosotros; luego, al ritmo de la vida de las personas y del desarrollo del Instituto, se iba precisando en las asambleas de los Hermanos o en sus retiros anuales. Y naturalmente, en sus escritos espirituales es donde La Salle sistematiza progresivamente una enseñanza espiritual pensada para sus discípulos y a partir de ellos, como señalábamos al comienzo.

2. En segundo lugar, la espiritualidad lasaliana tiene su origen en el acontecimiento inicial de la conversión evangélica de Juan Bautista, porque **muchos temas** de su enseñanza –justamente en los que más insiste–, toman a la luz de este acontecimiento el calor de lo vivido, la vibración de una experiencia personal. Tengo la impresión que este aspecto no se ha estudiado todavía suficientemente. Me limitaré a citar cuatro ejemplos:

- En varias ocasiones, a propósito de los santos, Juan Bautista se explaya en el relato de su conversión a Cristo y, cada vez que se presenta la ocasión, acude al texto evangélico de la respuesta al joven rico: *«Si quieres ser perfecto...»*. Por ejemplo, a propósito de San Buenaventura, Juan Bautista cita el tratado sobre la pobreza que el santo escribió: *«En él muestra, dice, que la pobreza voluntaria es el fundamento de la perfección evangélica. (...) Por lo cual, cuando Jesucristo quiso llevar a sus discípulos a la perfección(...)*

les dijo que si querían ser perfectos, era necesario vendieran cuanto poseían y lo diesen a los pobres» (MF 142, 1). Tanto en la enseñanza espiritual de La Salle, como en su experiencia, la «sequela Christi» comienza con la renuncia de los bienes para servir a los pobres.

- A propósito de san Buenaventura y en el mismo contexto, La Salle agrega que *«en este libro no enseñó sino lo que él mismo practicó»*. No es difícil descubrir en estas líneas el eco del descubrimiento que había hecho La Salle sobre la inutilidad de su discurso evangélico, que no interesaba a sus discípulos mientras su vida pareciera contradecir el radicalismo exigido por dicho discurso. Es conocido que en su enseñanza espiritual, Juan Bautista de La Salle vuelve una y otra vez sobre la prioridad del testimonio personal vivido. Así escribe, por ejemplo: *«En vano creeríais lo que Jesucristo os ha propuesto en el santo Evangelio: si vuestras acciones no lo confirmasen, vuestra fe sería vana (...) Tenéis que confesar con vuestros actos las verdades y máximas del Evangelio»* (MF 84, 3 y 117, 1).
- Ya señalé más arriba la importancia que la doctrina sobre el abandono a Dios tiene dentro de la enseñanza espiritual lasaliana. Por ejemplo, ¿cómo no establecer relación entre la experiencia vivida por el canónigo cuando renunció a su prebenda y distribuyó sus bienes, y este texto de una de sus meditaciones donde recurre a una de las raras imágenes que emplea en sus escritos?: *«No es fácil imaginar el bien que una persona desprendida puede realizar en la Iglesia. La razón es que en el desprendimiento se manifiesta mucha fe, puesto que uno se abandona entonces a la providencia de Dios, como el hombre que se hace a la mar sin velas ni remos»* (MF 134, 1; el texto de La Salle comenta aquí el relato de los Hechos de los Apóstoles que cuenta el caso de san Bernabé, que vendió un buen terreno y entregó el dinero a los Apóstoles).
- El último ejemplo que citaré tiene relación con otro rasgo original de la espiritualidad lasaliana: la importancia de la presencia de Dios. El método de oración presenta hasta seis maneras diferentes para ponerse en presencia de Dios. Llama la atención, sin duda, aquella que invita a considerar la presencia de Dios en medio de los Hermanos. Hemos visto cómo Juan Bautista se dejó convertir por el Evangelio dejándose interpelar por sus

discípulos, haciéndose eco de sus amargos reproches. En esos momentos experimentó la fuerza evangelizadora que tiene la comunidad. Pero también descubrió entonces la fuerza del Espíritu Santo que se manifestaba a través de la palabra de sus Hermanos: no podemos por menos de acordarnos de este acontecimiento cuando leemos este texto de Juan Bautista de La Salle. *«Jesucristo está en medio de los Hermanos... para darles su Espíritu... para unirlos... enseñarles las verdades y las máximas del Evangelio, impregnar íntimamente con ellas su corazón y para inspirarles que hagan de ellas la regla de su conducta...»* (EMO 2, 26-29).

3. Finalmente, la espiritualidad lasaliana, se arraiga en el acontecimiento inicial de la conversión evangélica del Fundador por **sus temas más importantes y sus dinamismos esenciales**. Podríamos demostrarlo respecto de sus enseñanzas sobre el ministerio del Hermano, sobre la gratuidad, la vida fraterna, la riqueza y exigencias de la comunidad, sobre el espíritu evangélico opuesto al espíritu del mundo, sobre la presencia de Dios, el espíritu del Instituto, la conformidad con Jesucristo y la contemplación de sus misterios actualizados en nuestra historia...

Pero para terminar, solamente insistiré sobre el dinamismo que me parece ser el meollo, lo más vital de la espiritualidad lasaliana. No se trata de un tema, sino de la fe en una presencia viva, en una fuerza transformante: la del Espíritu Santo. A lo largo de su itinerario de conversión, Juan Bautista pudo experimentar esta fuerza del Espíritu de Jesucristo que le fue introduciendo en una nueva relación con Dios, siguiendo a Jesucristo que lo había destinado al anuncio del Evangelio a la juventud pobre y le había vinculado a una fraternidad evangélica de nuevo cuño.

Esta enseñanza sobre el Espíritu Santo es el principio unificador de toda la espiritualidad lasaliana. Para La Salle el Espíritu es quien conduce al conocimiento cada vez más profundo del misterio de Dios vivo y salvador. Es el Espíritu quien le vacía de sí mismo y le hace abrirse al amor personal que le habla en lo más profundo de su ser. Es el Espíritu quien desde el propio corazón y lo estabiliza y le invita al éxodo, a salir de sí mismo.

El Espíritu es quien hace que los Hermanos y el Fundador descubran las

necesidades más urgentes de los jóvenes. Él es quien los envía a estos jóvenes con el ímpetu de la esperanza, y la fuerza para afrontar los combates contra la injusticia del «mundo» que harán posible que estos jóvenes que estaban lejos de la salvación, puedan, en la Iglesia, tener acceso a las promesas y a la alianza con Dios en Jesucristo.

Para La Salle, la comunidad es también el resultado de la fuerza del Espíritu sobre la debilidad de los hombres. Porque, en definitiva, más allá de las necesarias estructuras organizativas, formativas o jerárquicas, el Instituto, en pobreza radical y gozosa esperanza, espera del Espíritu de Dios la renovación continua del espíritu evangélico y del empuje apostólico, al igual que de la cohesión interna y de su unidad dentro de la diversidad de formas comunitarias y de respuestas educativas.

La genuina oración lasaliana puede descubrirse en la invocación litúrgica que La Salle cita en su meditación para la víspera de Pentecostés: «*Envía tu Espíritu Santo para darnos nueva vida, y renovarás la faz de la tierra*» (MD 42, 3).

La experiencia decisiva de La Salle en su proceso de conversión, fue la de esta fuerza del Espíritu que le hizo acceder a una vida nueva y a su vez lo capacitó para renovar la faz de la tierra estableciendo una comunidad religiosa de nuevo cuño, formada por Hermanos asociados para establecer una escuela nueva, capaz de ofrecer a los jóvenes desfavorecidos la esperanza de una nueva vida humana y cristiana.

Espiritualidad lasaliana: nuestra herencia

Conferencia pronunciada en el Capítulo General

12 de abril de 1986

Publicada en Lasalliana, nº 11

Introducción

La celebración de un Capítulo General es un tiempo especialmente fuerte en la vida de un Instituto.

«Constituido a imagen del Instituto entero, el Capítulo General es, desde los tiempos del Fundador, la expresión más elevada de la comunión existente entre todos los Hermanos, y perpetúa entre ellos la fidelidad viva al carisma propio del Instituto» (Regla, art. 103).

Cuando fue invitado a dirigirse a los miembros del 41º Capítulo General el 12 de abril de 1986, el Hno. Michel Sauvage no era miembro del Capítulo, como, en cambio, lo había sido en 1967 y 1976. Su gran conocimiento del Fundador y su capacidad para expresar sus intuiciones sobre el tema en diálogo vivo con los interrogantes de hoy fueron sin duda los motivos por los que los miembros de la comisión preparatoria acudieron a él con la intención de que tratara sobre «la espiritualidad lasaliana: nuestra herencia».

Antes que él, el P. Gérard Arbuckle, marista, había ya animado la jornada del 11 de abril sobre el tema: «Los Hermanos de las Escuelas Cristianas frente al futuro» y había hecho reflexionar sobre la «refundación» de las Congregaciones Religiosas a partir de ellas mismas. Durante las tres jornadas precedentes, 8-10 de abril, el P. Kolvenbach, Prepósito general de los jesuitas, había predicado un retiro a los 115 capitulares.

La conferencia del Hno. Michel llegaba, pues, al término de la primera semana de un Capítulo cuyo cometido principal era el de poner a punto el texto de la Regla de vida de los Hermanos, reescrita a petición del Concilio y como resultado de una gran consulta a los Hermanos. «La adecuada renovación de la vida religiosa incluye tanto el retorno permanente a las fuentes de toda vida cristiana y a la inspiración original de los Institutos, como la adaptación de los mismos a las cambiantes condiciones de los tiempos» (P. C., 2). La reflexión del Hno. Michel se inscribe dentro de estas coordenadas.

Aunque esta conferencia se había publicado ya en el número 11 de Lasalliana, ha parecido interesante recogerla también en la presente recopilación de artículos del Hno. Michel sobre san Juan Bautista de La Salle y los orígenes del Instituto. Creemos que nos ayudará a apreciar mejor las líneas de fuerza de esta reflexión y los nuevos acentos que han ido apareciendo a lo largo de los años.

Frère Alain Houry

Hermano Superior, Hermanos Capitulares:

Invitado por la Comisión preparatoria para dirigiros la palabra esta mañana, mi primer impulso fue el de rehusar. «Desconfiad del primer movimiento, es el bueno» dijo un humorista de pesimismo feroz. A medida que he tratado de preparar esta intervención, he sentido una sensación de pánico y vértigo; me he sentido tentado de dar la razón al humorista y renunciar a hacerla.

¿La espiritualidad lasaliana? ¿Cómo intentar en menos de una hora no ya esbozar su contenido, sino ni siquiera definir lo que significa? Y *¿nuestra herencia?* ¿cómo pretender hacer su inventario mediante una preparación solitaria, ante la Asamblea de los Hermanos que constituyen la expresión la más alta del Instituto en acción? Porque si hay una herencia lasaliana, sólo existe en la comunidad de seres vivientes que somos, y esta comunidad no profiere palabras más auténticas sobre su identidad y su misión, que las que brotan de los intercambios, de las confrontaciones, de la oración de los miembros del Capítulo general (Declaración 7,1-3). ¿Cómo, por fin, al cabo de una semana tan densa y rica en intervenciones de hombres excepcionales, añadir aún en esta mañana del sábado una aportación significativa?

Para preparar esta reflexión, me he puesto a releer, una vez más, los textos espirituales lasalianos, la *Explicación del método de oración*, la *Colección*, las *Meditaciones* e incluso las *Cartas*. A medida que avanzaba por esos caminos tan trillados, tenía el sentimiento de caminar por tierras desconocidas, al descubrir un universo familiar y sin embargo extraño en donde se habla un lenguaje distinto del que nos es habitual. La pregunta que me hacía entonces no era únicamente la de «¿Cómo entender en nuestros días a Juan Bautista de La Salle?» Venía a ser, sobre todo, «¿por qué?».

Hemos acudido a este lugar como portadores de los interrogantes y de las incertidumbres de las zonas de donde venimos. A todos afectan, aunque de modo muy diverso, la crisis económica y el progreso de las técnicas que suscita una competencia desenfrenada y plantea cuestiones éticas temibles en

materia genética, de respeto a la vida, del armamento nuclear; los mecanismos socioeconómicos que producen «ricos, cada día más ricos a expensas de los pobres, siempre más pobres»: la banalización de la observación no quita nada a la realidad dramática que denuncia; la violencia, el terrorismo, el fanatismo y la intolerancia que no cesan de multiplicar sus daños. Un poco por todas partes, la Iglesia se encuentra en situación de diáspora, mientras crecen la indiferencia y la secularización, aparecen formas erráticas de religiosidad más o menos irracionales (Cf. J. Rigal, *Le Courage de la Mission*, p. 28). Las expectativas, las búsquedas, las aspiraciones, las angustias de la juventud de este fin de siglo nos invaden, nos hostigan, nos estimulan... mientras nos inquietan el relativismo desengañado de ciertos jóvenes, su fatalismo por el sentimiento de impotencia, su alergia al compromiso a largo plazo.

A estos temas, enunciados aquí a modo de ejemplo, y a tantos otros como podríais añadir, Juan Bautista de La Salle no nos da respuesta alguna. ¿Por qué, pues, dar un rodeo por un autor espiritual de trescientos años de antigüedad? ¿No es perder tiempo, o lo que es peor, una coartada?

De hecho, cada vez se habla más explícitamente de «refundación» de las órdenes religiosas. Sería fácil demostrar que los dos últimos Capítulos generales han comprometido al Instituto en dicha refundación. Se han celebrado, desde luego, en conformidad con las orientaciones del Concilio sobre la renovación de las congregaciones religiosas. Se han puesto resueltamente a la escucha de la humanidad de hoy, y han invitado a los Hermanos a renovarse frente a su mundo y en comunión con la vida de sus Iglesias locales. La paradoja es que el Instituto, como el Concilio, no ha considerado la refundación más que en una fidelidad mayor al carisma del Fundador.

¿Paradoja? Sólo en apariencia. ¿Qué sería del árbol del Instituto si desprendiera sus raíces de la tierra de origen? ¿Qué sucedería del río si rompiera con su manantial de origen? ¿Qué viabilidad tendría un organismo compuesto, con miembros cada día más diversificados, descentralizados y autónomos, si dejara de unirlos la común referencia a la fuerza inspiradora de los orígenes?

He aquí por qué, al enfrentarse a un cambio cada día más intenso, este Capítulo general dedicará a menudo el esfuerzo común de sus miembros para

escrutar el espíritu y las intenciones específicas del Fundador, según los términos en que *Perfectae Caritatis* ha caracterizado la fidelidad a los orígenes. Con tal presupuesto, mi intervención después de esta semana de trabajo tiene un valor y un alcance simbólicos. Es el símbolo de vuestra voluntad común de hacer de la inspiración lasaliana uno de los principios esenciales del dinamismo de renovación que vive el 41º Capítulo general y que animará sus trabajos. En lo que a mí respecta, soy consciente de lo frágil y lo precario que es este signo fugaz: el objetivo principal de esta intervención debería ser permitir un intercambio entre vosotros, Hermanos Capitulares.

Fundación-Refundación: como la Iglesia, el Instituto tiene que volver a nacer constantemente en el mundo, en *este* mundo. Sin embargo esta re-creación constante sólo puede hacerse desde la fidelidad a su propia identidad profunda. La sencilla idea que quisiera someter a vuestra consideración esta mañana, es que el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas surgió en la historia como un impulso espiritual que ha tomado cuerpo. En este sentido, sí, hay que atribuir, ante todo, nuestra existencia actual a la fuerza de la espiritualidad y, sin duda alguna, hay que esperar de los dinamismos espirituales la renovación y la refundación.

En un primer momento pensé que podríamos rememorar juntos cuatro de esos dinamismos espirituales:

1. Lanzado como fundador a un movimiento, a la vez poderoso y frágil, de creación, Juan Bautista de La Salle, arraiga su Instituto en la experiencia del Espíritu. Quiere establecerlo en hombres interiores, es decir hombres del Espíritu.
2. Conducido por un recorrido imprevisto a salir de su universo familiar para desposarse con otro mundo, percibe este paso como una invitación a proseguir, siguiendo a Jesucristo, un itinerario de encarnación y de creciente conformidad con su misterio de salvador.
3. Asociado primero fortuitamente a un grupo de maestros, se ve inducido a hacerles sus Hermanos, a hacerse su hermano; considera la sociedad que desea establecer, no únicamente como un cuerpo funcional, sino como una comunión de personas a imagen de la comunidad pri-

mitiva de Jerusalén, mientras audazmente se remite a la unidad del amor trinitario.

4. Viviendo la fundación como una búsqueda a tientas, siempre frágil, sacudida por crisis repetidas, amenazada de fragmentación, llevada cien veces al borde de la ruina, abandonada sin cesar a la precariedad del hoy y a la incertidumbre del mañana..., viene a ser uno de los testigos más tranquilos, más tranquilizadores tal vez, del abandono a Dios y de la esperanza.

Los límites del tiempo disponible, la posible fatiga, echaron abajo ese ambicioso programa. Así que no trataré más que los dos primeros puntos e intentaré hablar, como conclusión, del abandono a Dios. De todas maneras, la comunión de la que no hablaré, espero que sea puesta en práctica con los intercambios organizados a lo largo de la mañana del 12 de abril.

Ante el enunciado de lo que yo llamo los dinamismos espirituales fundadores, habrán comprendido que al volver a leer los textos lasalianos, he sido aún más sensible tocante a lo que la historia nos puede revelar respecto a su caminar en el Espíritu, tema sobre el que san Juan Bautista apenas nos ha dejado dicho nada, y que debe surgir en su mayor parte de nuestra interpretación. Eso significa ya desde ahora rehusar el referirnos a la palabra «espiritualidad» como a un sistema conceptual elaborado únicamente a partir de sus escritos. No se asegura la fidelidad al Fundador bebiendo en un mar de textos o aferrándose a algunas expresiones -fuertes y esenciales, sin duda alguna-, pero que, separadas del contexto vivo que les dio vida, corren el peligro de perder el sentido o de convertirse en un eslogan.

Puedo asegurarnos que me he tomado mi tiempo y he hecho un esfuerzo para preparar esta intervención, en la medida de mi capacidad actual. Pero no esperéis de mí, esta mañana algo inédito. Es el mismo surco que llevo ahondando desde hace 30 años.

Que surjan nuevos agricultores, puesto que la herencia lasaliana, como el tesoro de la fábula, cada generación tiene que volver a inventarla, a descubrirla nuevamente, a apropiársela; no como quien la encuentra intacta como una casete al cavar la tierra, sino con la acción misma de la labranza, incansablemente repetida, en comunión.

I. La fundación del Instituto, una creación, en la experiencia del Espíritu, por hombres interiores, hombres del Espíritu.

A los primeros biógrafos de Juan Bautista de La Salle, les gusta contemplar el grupo de los maestros de escuela reunidos, en el momento en que parece surgir del caos inicial y tomar consistencia, antes de acceder a la identidad y de reivindicar la denominación de «comunidad». Surge entonces de la pluma de Blain un texto inesperado del Apocalipsis: «He aquí que hago nuevas todas las cosas. Renuevo todas las cosas por mediación de mi siervo» (CL 7, 179). Fórmula concisa, que resume lo esencial de la historia lasaliana cuyo relato van a proseguir los biógrafos. Al término de su carrera terrestre, Juan Bautista aparece como un hombre en quien se ponen de manifiesto fuerzas de creación. Fuerzas de creación o dinamismos de renovación que hicieron irrupción, no sin lucha, en una sociedad cerrada, un mundo adormecido y una Iglesia acomodaticia.

1.- Las fuerzas de creación en la fundación del Instituto

Debemos recordar de una vez por todas en esta mañana -ya que cada vez lo conocemos más y mejor- que no se da, en esfera alguna de la actividad lasaliana, una creación «ex nihilo». Merced a numerosos y sólidos trabajos, percibimos mejor que la obra pedagógica, educativa, eclesial y espiritual de Juan Bautista de La Salle se beneficia de fuentes, se inscribe en un contexto vivo, se desenvuelve en un medio transmisor. Juegos de influencia, reciprocidad de interacciones múltiples que no impiden, sin embargo, que nuestro Fundador haya tocado su propia partitura, o perseguido realizaciones originales; se haya encontrado a menudo solo en sus opciones, haya suscitado numerosas oposiciones, o haya provocado cambios, a veces de modo decisivo, a costa de sostener encarnizadas luchas.

Al final del viaje de Juan Bautista de La Salle, sus biógrafos pueden hacer el balance de las «novedades» introducidas gracias a las fuerzas creadoras que ha sabido poner en obra con lucidez, coraje, obstinación.

a) En la acción educativa renovada

Se han manifestado fuerzas creativas, concretamente, en la historia de toda

una juventud hasta entonces abandonada: la multiplicidad de las escuelas y su diversificación, el combate intransigente por la gratuidad efectiva, la renovación de la enseñanza, la transformación de la relación educativa..., han cambiado la situación de esa juventud. Les ha hecho posible acceder a un mínimo de cultura, a una esperanza de preparación a la vida profesional y a una existencia humana decente, a un comienzo de conciencia solidaria; se les ha facilitado una apertura al Evangelio. En resumen, gracias a estas fuerzas creativas, «se han puesto a su alcance medios de salvación».

b) En la creación de nuevos ministerios

Se manifestaron concretamente fuerzas creativas en la historia de los maestros de escuela hasta entonces poco preparados, poco motivados, poco estimados. La formación de una comunidad, y luego la de la sociedad de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, permitió afianzar su vocación, reforzar su formación profesional y arraigar en el Evangelio sus objetivos y sus actitudes educativas. La atención personal que les presta aquél a quien llaman su Padre y su visión profética de una Iglesia renovada, muy cercana a aquélla de la que habla san Pablo, les ha introducido poco a poco en la conciencia sentida de la importancia de su cometido: siendo modestos maestros de escuela, no se extrañan de oír declarar a su fundador que son ministros de Dios, de Jesucristo, de la Iglesia. Pues estas palabras nuevas, alcanzan, esclarecen y designan la experiencia del cambio profundo que han vivido en el ejercicio de su oficio y la conciencia de su identidad.

c) En el nacimiento de La Salle a una nueva Iglesia

Sin embargo, esas fuerzas creativas, ese dinamismo fundador, los ha experimentado Juan Bautista ante todo en su propia historia. «He aquí que hago nuevas todas las cosas»: Blain acude a uno de los últimos pasajes del Nuevo Testamento para caracterizar la conmoción que provoca la opción decisiva que ha tomado finalmente Juan Bautista. Acaba de abandonar su canonjía con el fin de comprometer su vida sin reservas y se decide a compartir su vida con sus maestros sin vuelta de hoja. Ligado a ellos, quiere llevar a cabo con ellos y por medio de ellos el proyecto que le aparece claramente como el designio de Dios sobre él.

Ahora bien, en esta opción decisiva de ruptura y de entrega, las fuerzas creativas se manifiestan en la persona de Juan Bautista para hacerle cumplir un pasaje profético. «He aquí que hago nuevas todas las cosas»: Juan Bautista sale de una Iglesia envejecida y estereotipada para acceder a una Iglesia nueva; al consentir libremente esas fuerzas creadoras que le rebasan, se deja engendrar a un modo nuevo de vivir la Iglesia.

- *De una Iglesia establecida a una Iglesia misionera.* Como canónigo pasaba largas horas sentado en su sitial ocupado en recitar su oficio. Al comprometerse con los maestros, literalmente se desinstala, sale de una Iglesia replegada sobre sí misma y se lanza a la aventura de un ministerio inédito. Empleará en adelante sus talentos en provecho de una juventud que describirá a menudo como abandonada, alejada de la salvación. Resumiendo, se puede decir que haciéndole preferir la aventura de guiar a los maestros de escuela en vez de la calma tranquilizadora de la canonjía, las fuerzas creadoras hacen pasar a La Salle de una Iglesia establecida a una Iglesia misionera.
- *De una Iglesia cerrada sobre sí misma a una Iglesia para el mundo.* Como canónigo vivía en familiaridad con la teología clásica. Proseguía asiduamente su estudio que le llevaría hasta el doctorado. Pero cuando toma la decisión de vivir con sus maestros, les acompañará día tras día a su campo de trabajo; y aquí lo tenemos comprometido en inventar una forma de ministerio sacerdotal que no había previsto en modo alguno en su plan de vida. El Evangelio que anuncia será, a través de su actuación, fuerza de transformación de las condiciones de vida de estos hombres, poder de promoción para la juventud abandonada a quienes sirven, fermento de justicia y de liberación, fuente de perturbación para una sociedad estereotipada.

Gracias a las fuerzas creativas que le zarandean a él mismo, la introducción de estas «novedades» provocarán el cambio de sus propios centros de interés. El doctor en teología sacará fruto a sus talentos en beneficio de la catequesis de los niños del pueblo y de la formación espiritual de los Hermanos. Me parece justo señalar el que sin avisar, como algo que cae por su peso, La Salle pone en juego su competencia teológica para elaborar, a partir de lo que viven sus

Hermanos: su consagración, su ministerio, sus compromisos profanos, sus responsabilidades educativas, su vida comunitaria,... para elaborar, pues, a partir de esta realidad vivida, una reflexión cristológica, eclesiológica, neumatológica, escatológica, moral... En pocas palabras: saca la teología de los libros para lanzarla al ensayo de una nueva situación eclesial.

Pero he aquí por otra parte que ese sacerdote va a descubrir en sí y a sacar partido de talentos que competen a la pedagogía. Del contraste asiduo con la experiencia de sus compañeros saldrán la *Guía de las Escuelas*, *los Deberes de un cristiano*, *las Reglas de cortesía*. Las fuerzas creativas a las cuales ha consentido activamente, le han sacado de una Iglesia centrada solamente en sus problemas internos. La Iglesia nueva en la que se ha introducido, estará totalmente entregada a la transformación evangélica del mundo.

- *De una Iglesia poderosa a una Iglesia que sirve*. Como canónigo, sus compañeros habituales pertenecían al mundo eclesiástico. Comulgaba con su cultura, su lenguaje, sus preocupaciones. Muchos de ellos estaban ligados, como él, a familias influyentes de la ciudad. Para ayudar a las Hermanas del Niño Jesús después de la muerte de Roland, Juan Bautista había puesto en marcha el poder de las relaciones que poseía en ese mundo. Con la sorpresa escandalosa de ese medio ambiente, renuncia a la canonjía de Reims. En adelante, lo que compartirá, es la condición de los maestros de escuela a los que el mundo del que sale ignora o desprecia. Aprenderá a hacer suyas sus preocupaciones cotidianas, sus actividades pedagógicas, su búsqueda para anunciar el Evangelio a niños frecuentemente difíciles. Con ellos construirá poquito a poco una escuela nueva y hará aparecer en la Iglesia una comunidad con estilo de vida inédito. Pero renunciará a apoyar su nueva obra con el sostén del mundo antiguo del cual se ha alejado. «En la actualidad, escribiré pronto en la *Memoria sobre el Hábito*, la comunidad no se halla establecida ni fundada más que en la Providencia» (MH 2). Abandonando la catedral, se ha alejado de una Iglesia poderosa para acceder a la fuerza evangélica creadora de una Iglesia sierva y frágil.
- *De una Iglesia clerical a una Iglesia Pueblo de Dios*. Finalmente, renunció a seguir como canónigo porque había experimentado la incompatibilidad entre este estado y las exigencias que comportaban el compartir asidua-

mente la vida cotidiana de los maestros de escuela. En adelante sus compañeros habituales de vivienda, comida, conversación, serán laicos. Los ayudará a darse cuenta de la dignidad de su condición en la Iglesia. Les enseñará que por mediación de ellos, la Iglesia está viendo nacer otra forma de ministerio evangélico. Con ellos sostendrá y defenderá la formación de una comunidad original y hasta entonces inédita, cuyos miembros consagrados a Dios se comprometen a permanecer laicos y a no aceptar entre ellos más que compañeros laicos. En este grupito animado por Juan Bautista de La Salle, ¿no hay que reconocer que las fuerzas creadoras les hicieron pasar *de una Iglesia clerical a una Iglesia pueblo de Dios?*

2.- En la experiencia del Espíritu

«He aquí que hago nuevas todas las cosas»: Juan Bautista de La Salle tuvo conciencia de que esas fuerzas creativas obraban en él, así como tuvo conciencia de la importancia de los cambios que operaban tanto en su propia identidad, como en la sociedad y en la Iglesia. Me parece que la importancia del lugar, bastante excepcional, que da al Espíritu Santo en su enseñanza espiritual, está profundamente ligada a esta experiencia de creatividad de la cual fue beneficiario e instrumento. Muy esquemáticamente, ya que el desarrollo de esas perspectivas nos tomaría mucho tiempo, me limito a abrir cuatro pistas a vuestra reflexión sobre este tema. Señalo además algunas referencias a textos lasalianos.

1ª pista: Reconocer el don del Espíritu

Tenemos todos en mente el famoso pasaje en que Juan Bautista evoca su compromiso decisivo en la aventura de las escuelas y en el establecimiento de la comunidad de los Hermanos. Reconoce que Dios es quien le ha guiado de compromiso en compromiso con sabiduría y suavidad, sin forzarlo (CL 7, 169). Dios, mediante su Espíritu, le iba desasiendo poco a poco de su universo familiar y de su modo de vivir su pertenencia a la Iglesia, para embarcarlo en un camino donde Él mismo le acompañaría para crear un mundo nuevo. El Fundador repetirá a menudo a sus discípulos que su Instituto, su vocación personal, es ante todo obra del Espíritu que derrama sus dones entre los hombres para la realización de la salvación de Dios. (Dos textos clave: MR. 201, 1; 193, 1).

Se trata en primer lugar de *reconocer ese don* del Espíritu; y ese término «reconocer» toma numerosos armónicos espirituales. Reconocer el don del Espíritu es, naturalmente, retomar la conciencia de él todos los días, y esta celebración en memoria del paso del Espíritu es ya una reactivación de la esperanza, puesto que el Espíritu no cesará de renovar y actualizar este don. Reconocer el don del Espíritu es saber maravillarse por él para dar gracias, lo que nos orienta hacia una actitud espiritual fundamentalmente positiva y que puede ser dinamizadora cuando estemos tentados de cansarnos de esperar o de complacernos en nuestras insuficiencias o dificultades. Reconocer el don del Espíritu es volverlo a situar en la inmensa y formidable acción del Espíritu -«en el movimiento del Espíritu», como dice el Fundador- que ha suscitado todos los profetas y que ha presidido el nacimiento de la Iglesia como se había cuidado de la génesis del universo. (Un texto clave: MD, 43, 1, *Pentecostés*. Otro texto MD, 2, 1). No se trata de volverse con nostalgia hacia un pasado maravilloso pero que ya pasó. Se trata de reconocer en nuestra historia actual esos pasos del Espíritu.

Reconocer el don del Espíritu, es también ponerlo por obra, emplearlo sin temor y con impulso; y con esto nos compromete a desplegar la creatividad que el Espíritu suscita y mantiene en nosotros (*cf.* MR. 193, 2). Habría que ver aquí cómo Juan Bautista de La Salle ha ido comprometiendo a los Hermanos en la vía de esta creatividad. Se presiente al leer los reproches no desprovistos de impaciencia, que dirige a Gabriel Drolin (*Cartas*: 14, 8-10; 16, 6-7).

Reconocer el don del Espíritu es reconocer el Espíritu del mismo Dios como el principio de vida y acción que nos ha sido otorgado (*cf.* EMO 18-19). Se podrían citar aquí varios textos tanto de la *Explicación del Método de oración* como de las *Meditaciones*. Veríamos, sobre todo, cómo el Fundador es un autor espiritual que, influido por san Pablo y san Juan, nos llama sin cesar a acoger y a servir la vida, a creer obstinadamente que las fuerzas de vida acabarán venciendo a las fuerzas de muerte (por ejemplo, en MD, 45, 1).

2ª pista: Estar dispuesto a la acción gratuita e imprevisible del Espíritu.

Al evocar la historia de su cambio de orientación, La Salle se complacía en reconocer el carácter inesperado, imprevisible y desconcertante como se

manifiesta la fuerza creadora del Espíritu. «Antes, yo no había, en absoluto, pensado en ello». Además quedó marcado por el hecho de que el Espíritu se manifestase y obrase justo donde no lo esperaba. No fue el arzobispo quien le incitó a abandonar su canonjía, sino laicos sencillos. La referencia evangélica con que Barré le bombardeaba y que él repetía a sus compañeros para invitarles abandonarse en Dios, sólo la hizo carne propia como palabra de Dios cuando se dejó interpelar por la brutal protesta de los maestros, que se negaban a escuchar un discurso no basado en la experiencia del que hablaba. Podríamos proseguir: en el momento de la crisis de 1690, Juan Bautista recibe un nuevo impulso en su vocación de fundador merced, en el fondo, a la asociación que pacta con Drolin y Vuyart; al tiempo que pronuncia su voto de asociación, emprende una nueva creatividad. Pasará lo mismo en el momento de duda de los años posteriores a 1710: por a través de sus Hermanos el Espíritu le reenvía a terminar su obra.

El primer efecto del espíritu de fe: mirar todas las cosas con los ojos de la fe. Pienso que a la luz de esas experiencias fuertes, alcanzan nueva resonancia ciertas enseñanzas espirituales del Fundador. Ante todo, su enseñanza del Espíritu de fe así como su invitación a reconocer la presencia del Espíritu en las personas, las situaciones y los acontecimientos de la propia vida y de la historia de la humanidad. De nuevo no se nos invita aquí a tomar una actitud miedosa ante lo que nos desconcierta, sino a una atención espiritual a las invitaciones que el Espíritu nos dirige a encontrar caminos de fidelidad renovada a partir de la vida. «Pues es la vida, la vida personal y colectiva, el lugar de las llamadas de Dios, el lugar de la conversión y el lugar del testimonio» (J. Rigal, *Le Courage de la Mission*, p. 50).

En segundo lugar, quisiera atraer su atención breves instantes sobre una enseñanza espiritual, a la cual el Fundador da una importancia considerable en la *Colección*, en la *Explicación del Método de Oración*, y en ciertas meditaciones: se trata de la docilidad, de la disponibilidad a las inspiraciones del Espíritu Santo. (Sobre las inspiraciones: MF 99, 2; 180, 3; 123, 1-2. C 129, 1; 89, 3, 8, 9. CT 13, 18; 16, 2,3; 16, 1,11). La expresión puede tal vez parecernos vaga, incluso anticuada; puede parecernos con gran riesgo de subjetividad y de individualismo. Mirándolo de cerca, a la luz de esta experiencia viviente

de la fundación, ¿no se precisa, tal vez, ver en esta insistencia lasaliana (clásica, desde luego), una llamada esencial? El obsequio del Espíritu desborda todos los sistemas asegurados y sacude las costumbres arraigadas; la vida del Espíritu se despliega y llama más allá de los programas elaborados y las conveniencias admitidas; la acción libre del Espíritu no está sometida a la firmeza de las estructuras convenidas ni a los consensos mayoritarios. Hablar de inspiración del Espíritu es recordar la experiencia de cada persona, que hay que acoger y escuchar puesto que «en cada uno (de los Hermanos) habla y actúa el Espíritu» (*Regla*, art. 37), y la creación renovadora arranca, a menudo, de la percepción y del compromiso de una persona.

Para completar este punto habría que hablar de la importancia del discernimiento espiritual, sobre el que el Fundador nos ha dejado criterios sólidos y claros. (Compárense: MF 100 y 118; 132, 1-2 y 174; 167 y 143; 177 y 97).

3ª pista: El Espíritu fuerza a la superación. Su acción poderosa y creadora se pone de manifiesto en nuestra fragilidad.

He aquí un tercer aspecto muy fuerte de la experiencia lasaliana del Espíritu en su historia de Fundador y en la fundación del Instituto. El poder del Espíritu Santo se pone de manifiesto en la fragilidad humana, y la fuerza creativa se manifiesta en realizaciones precarias, a menudo titubeantes, a veces transidas de ambigüedad. Hablar de la fuerza creadora del Espíritu en los orígenes del Instituto no es ciertamente evocar, según el Fundador, una especie de andadura asegurada o de una ascensión continua. Por el contrario, sabemos que el Fundador tuvo que reconocer la fidelidad del Espíritu y apoyarse en ella, en el abismo de crisis múltiples que llevaron al Instituto varias veces al borde de la ruina.

Su enseñanza espiritual no olvidará esta dimensión importante de la experiencia creadora que él vivió. En definitiva, que la fuerza del Espíritu se manifieste en la fragilidad del hombre es manantial de seguridad profunda, de alegría y de paz interior. Es este júbilo secreto el que se puede identificar en la presentación que Blain nos hace de la opción decisiva del Fundador (cf. CL 7, 191-192 y 218-219). La protesta de los maestros le obliga a elegir.

Blain reconstruye la larga oración de discernimiento por la cual Juan Bautista

se compromete. Es consciente de que no puede ya titubear ni jugar a dos barajas; debe escoger ya entre la canonjía o el cuidado de los maestros. Tiene que hacer una opción: o permanecer en la orilla conocida o aventurarse a la travesía de un río sin saber verdaderamente qué aspecto tendrá la otra orilla, si llega a ella. Aunque parece que la perplejidad se ha apoderado de él, resulta que está invadido por una alegría contenida pero irreprimible, la alegría de un descubrimiento sorprendente: «Como no siento ya ningún atractivo hacia la vocación de canónigo, parece que me ha abandonado antes que yo abandone ese estado... Este estado no es para mí» (CL 7, 192).

Mientras se paraba a sopesar el pro y el contra, el Espíritu le había transportado sobre la otra orilla como al profeta de antaño, y ya no se trataba para él más que de caminar.

Sí, comentará de La Salle en un texto de la *Colección*, bastante pesado en apariencia, pero lleno de finura: Dios os pide la fidelidad en el momento actual y os da la luz del paso que os propone. Pero su poder creador os hace ir más allá de lo que os sentíais capaces de realizar. El Espíritu de Dios es mayor que nuestro corazón: ésta es la experiencia lasaliana de la creación del Instituto; es la experiencia lasaliana de su propia evolución espiritual y es uno de los temas importantes de su enseñanza espiritual sobre la fidelidad al Espíritu. (CT 16, 2,9-10 «Creed que con tal que queráis, podéis con la gracia (el Espíritu) de Dios, más de lo que pensáis»). Y esta enseñanza se repite incansablemente tanto sobre la audacia para emprender, puesto que su fuerza invencible no nos faltará, como sobre la actitud interior de humildad que debemos mantener, puesto que por nosotros mismos sólo somos debilidad indecisa, miopía perezosa, ligereza inconstante. Pero Dios es en nosotros: fuerza, luz, fidelidad. Pero es a condición de que sepamos rogarle con confianza, esperarlo con paciencia y reconocerlo y seguirlo con docilidad. Audaces, pobres, confiados, seremos siempre los testigos maravillados por la fuerza del Espíritu que nos conducirá mucho más allá de nosotros mismos, hasta un lugar que parece árido, pero que en realidad es muy fecundo. Un lugar donde el Espíritu abre al conocimiento y a la práctica de una nueva sabiduría, la de las Bienaventuranzas.

4ª pista: Vivir como hombres interiores, como hombres del Espíritu.

Uno de los sostenes interiores del Instituto es el recogimiento interior; es decir, la interioridad. Para el Fundador, llevar a los maestros a «vivir conforme al fin de su Instituto» (CL 11, 128) requería que les ayudara a llegar a ser hombres «interiores»: Por ello, se consagrará con prioridad a la educación de sus discípulos en la interioridad. Sus escritos, particularmente la *Explicación del Método de Oración*, insisten mucho en su importancia y en sus condiciones. La meditación es ante todo una ocupación «interior», y para que sea sólida, «se ha de practicar en el fondo del alma, es decir, en la parte más íntima del alma» (EMO 1,3. Cf. 2,83; 3,99; 3,117-118; 8,210).

Podría uno estar tentado si no ya de oponer interioridad y creatividad, al menos de no considerar que caminan juntas en el mismo movimiento. Ciertos textos del Fundador podrían inclinar a esta dicotomía, en particular un cierto número de anotaciones de la *Colección* que se refieren a los medios para llegar a ser interiores, los cuales podría entenderse que alientan ciertas tendencias al retraimiento y a la pasividad...

No es éste el lugar para discutir en detalle textos antiguos que son hijos de su época. Sencillamente, me parece justo observar que tomada en su conjunto, la interioridad lasaliana no se opone a la creatividad, sino todo lo contrario. La interioridad libera al hombre de los apegos indebidos, de las preocupaciones y de los intereses superficiales: le permite, pues, consagrar sus energías a lo esencial.

La interioridad concentra al hombre en los objetivos fundamentales que tiene que alcanzar; le permite apreciar mejor los medios que tiene que poner en marcha para alcanzarla y lanzarse a la acción sin derrochar energías sobre actividades derivadas.

La interioridad conduce al hombre a profundizar el sentido de sus actos y a medir su valor e importancia: le dinamiza, pues, al intensificar sus motivaciones. La interioridad hace al hombre sensible a las riquezas de la vida que se ponen de manifiesto en su entorno humano, y le dispone a asociar su acción con la del prójimo, a ajustar sus esfuerzos a los de los demás.

Pero me parece sobre todo que para La Salle, interioridad y creatividad se unifican profundamente porque ambas son búsqueda, acogida, manifestación del Espíritu. La interioridad lasaliana es interioridad espiritual. El fondo del alma del que nos ha hablado, es la profundidad del corazón, convertido desde el egoísmo y abierto al amor, estando como está habitado y animado por el Espíritu de Cristo, el Espíritu filial.

En lo profundo del hombre, el Espíritu es conciencia del amor personal del Padre y abre al amor a los demás, un amor que se manifiesta en las obras. En lo profundo del hombre, el Espíritu es experiencia maravillada de salvación: invita al hombre a salir y a anunciar a los demás la salvación que le ha alcanzado.

En el fondo del corazón, el Espíritu es reconocimiento de la fuerza que se pone de manifiesto en la fragilidad y de la santidad que purifica del pecado; impele al hombre a comprometerse con certeza, seguro de que en su compromiso hacia los demás, el Espíritu se manifiesta también en su debilidad y que la misericordia vencerá a las fuerzas del mal. En el fondo del corazón, sobre todo, el Espíritu se hace oración, gritando a Dios «Abba, Padre», y susurrando al corazón del hombre: «Eres amado, ven hacia el Padre; estás llamado a testimoniar sobre este amor, ve hacia tus Hermanos. La meditación para el 9º domingo después de Pentecostés expresa muy bien esta unidad de la interioridad espiritual.

«El Espíritu Santo que reside en vosotros debe penetrar el fondo de vuestras almas. En el interior del alma es donde este divino Espíritu más particularmente debe orar. En el interior del alma es donde este Espíritu se le comunica y se une a ella, y donde *le da a conocer lo que Dios le pide para que sea toda de Él*» (MD 62, 3).

Lo más importante es el Espíritu

Para concluir este punto, quisiera recordar que la experiencia de la creatividad lasaliana se inscribe entre dos acontecimientos cuyo peso simbólico me parece importante al principio de este Capítulo General.

El primero es el de la salida de casi todos los primeros compañeros de Juan Bautista. En los inicios de su encuentro con los maestros, había procurado

organizar el caos bastante ineficaz que había descubierto en el grupito. Pero ellos le abandonaron. Sencillamente, según Blain, encontraban «su libertad demasiado limitada».

Este agudo fracaso, Juan Bautista lo va a releer a la luz del Evangelio de la libertad espiritual. Comprendió para siempre que las estructuras, indispensables, no pueden, tratándose de la vocación y del proyecto evangélico, mitigar la falta de vocación ni la ausencia de adhesión interior. No se funda un Instituto imponiendo desde fuera a sus miembros estructuras prefabricadas.

Entonces se presentaron jóvenes deseosos «de conocer a Jesucristo crucificado y de realizar la función del ministerio más útil a los pobres». El Fundador se va a consagrar en adelante en hacer de ellos hombres nuevos, hombres interiores, hombres de Espíritu: el movimiento de creatividad apostólica y educativa, así como la organización de la comunidad, serán inseparables de sus múltiples esfuerzos de formador y de maestro espiritual. La inspiración será el alma de la estructuración, al mismo tiempo que el impulso de las personas, al tomar cuerpo en las estructuras que segregarán su comunión viva, encontrará allí una fuerza nueva. A partir de la realidad de su propio mundo y de la conciencia de su llamada y de su misión, los hombres educados en la libertad interior del Espíritu podrán inventar un modo nuevo de vivir la Iglesia y aportar humildemente su contribución a la transformación evangélica de la sociedad.

El segundo acontecimiento es un texto: el prólogo del capítulo II de la Regla. La Salle no lo introducirá hasta 1718. La comunidad naciente puede poner punto final, parece ser, al período de fundación. El Hermano Bartolomé es Superior general; la Regla queda definitivamente puesta a punto y aceptada por todos aquellos que fueran sus artífices. En cuanto a su estructura, el Instituto parece estar listo para una larga travesía y la Santa Sede, algunos años más tarde, reforzará su existencia al reconocer la originalidad de su carisma, más que aprobar los detalles de su Regla.

He aquí que se levanta entonces, casi por última vez, la voz profética del Fundador: resuena como el pórtico de la *Regla* en un nuevo *Prólogo* que no había aparecido hasta este 1718.

Todos lo tenemos registrado en el fondo de nuestra memoria. Por jóvenes que hayamos sido de novicios, hemos adivinado su importancia única. Como si el Fundador, al acabar su obra, previniera a sus discípulos al entregarles el resultado (parcial) de ese largo proceso de creación.

Hermanos, no os equivoquéis en la evaluación del poder creador que os ha permitido existir y crecer. No os extraviéis en el cálculo de las fuerzas que os harán vivir como consagrados a Dios, como siervos evangélicos de los jóvenes, y en comunión fraterna. He aquí la *Regla* que guardaréis, puesto que la hemos elaborado juntamente, a lo largo de 40 años de fundación. No lo olvidéis: lo más importante no es esta *Regla*: «Lo más importante, y a lo que debe atenderse con mayor cuidado en una comunidad, es que todos los que la componen, tengan el espíritu que le es peculiar. Aplíquense, pues, los novicios a adquirirlo, y los que a ella están ligados cuiden ante todo de conservarlo y aumentarlo en sí mismos. Porque este espíritu es el que debe animar todas sus obras y ser el móvil de toda su conducta toda su conducta».

II. La fundación del Instituto: Un dinamismo de Encarnación para la Salvación de la juventud abandonada, en seguimiento de Cristo.

Cada vez que releo el punto primero de la segunda meditación para el tiempo del Retiro (194) siento como una ola del impacto por el cual el Instituto ha llegado a la existencia. El impacto creador que ha engendrado a san Juan Bautista de La Salle a su propia vocación por la potencia del Espíritu Santo. El impacto creador a partir del cual se ha comprometido en su itinerario evangélico de discípulo de Cristo.

1.- El impacto fundador del Instituto

a) Un impacto cultural entre dos mundos

Conocemos bien ese texto. Se abre con una invitación dirigida a los Hermanos reunidos para el retiro, a «considerar» lúcidamente, casi clínicamente, podría decirse, la situación concreta de la juventud abandonada: y los

primeros Hermanos que escuchaban esa lectura podían colocar rostros conocidos e introducir en ella nombres propios.

«Considerad que es proceder harto común entre los artesanos y los pobres dejar a sus hijos que vivan a su antojo como vagabundos... Las consecuencias de esto son desastrosas, pues esos pobres niños.. tienen luego mucha dificultad para habituarse al trabajo... y aprenden a cometer muchos pecados...» (MR 194, 1).

Impacto creador. Se le puede considerar, ciertamente, en el caso de san Juan Bautista de La Salle, como un impacto cultural: el enfrentamiento brutal entre dos mundos que coexistían en una misma ciudad, ignorándose totalmente porque todo les separaba: los circuitos de relación, el estatus social, las posibilidades culturales... Al hablar del padre de Juan Bautista, Maillefer nos dice que se había preocupado de dar a su hijo «una educación conforme a su cuna». Inmerso repentinamente en la realidad de otra juventud remense, como consecuencia de su trato y contacto con los maestros, La Salle se da cuenta brutalmente de que para una parte de los jóvenes de su ciudad, recibir una educación conforme a su cuna es, en la práctica, tener prohibido el acceso a los focos culturales más modestos, las escuelas de caridad. Y desde entonces, su mirada lúcida sobre la realidad no puede dejar de percibir las «consecuencias desastrosas» a las que inexorablemente dará lugar tal situación: esos hijos de los artesanos y de los pobres están prisioneros en un círculo vicioso donde les encierran su situación familiar y su condición social. Y este mundo abandonado está condenado a reproducirse indefinidamente a semejanza de sí mismo.

b) Un choque entre el mundo de la fe y el mundo tal cual es

La primera palabra de la segunda parte de este texto nos recordaría, si lo hubiéramos perdido de vista, que estamos en meditación. Es decir, para el Fundador, en contemplación del misterio del Dios vivo, del Dios salvador. Y esa palabra restalla ya como un grito de victoria: ¡la vida ha vencido a la muerte!

«Dios ha tenido la bondad de poner remedio a tan grave inconveniente con el establecimiento de las escuelas cristianas, en las que se enseña gratuitamente y sólo por la gloria de Dios».

Gracias a esta intervención del Dios vivo, del Dios de la vida, del Dios de la historia de la salvación, aquí y ahora, aquellos niños se podrán «salvar»: *«Se encontrarán en disposición de dedicarse al trabajo cuando sus padres decidan emplearlos»*. Y el punto de meditación se concluye con una doble invitación: dar gracias por la fundación del Instituto nacido de la respuesta de los Hermanos a la llamada de Dios y renovar su ímpetu hacia el servicio evangélico de educación de la juventud.

«Agradeced a Dios de que haya tenido la bondad de servirse de vosotros para procurar a los niños tan grandes beneficios, y sed fieles y exactos a desempeñarlo sin recibir remuneración alguna, para que podáis decir con san Pablo: el motivo de mi consuelo es anunciar el Evangelio gratuitamente, sin que les cueste nada a los que me escuchan».

Lo sabemos: a lo largo de la historia de su misión, diversos impactos comparables al de los orígenes han proporcionado a los Hermanos, al Instituto entero, fuerza creadora, rebrotes de vida, capacidad para inventar nuevas estructuras educativas. El Instituto habría desaparecido hace tiempo si no se hubiera renovado sin descanso al aceptar el enfrentamiento, a menudo desconcertante, con culturas nuevas, con pueblos distintos, con jóvenes siempre por descubrir, pero que le interpelaban desde el fondo de formas muy diversas de angustia. Angustia material, afectiva, cultural, angustia por la falta de bienes, angustia por el fracaso escolar, por la difícil lucha por un trabajo y por las manipulaciones criminales de los traficantes de drogas, o mercaderes de esclavos, angustia ante el sentido de la vida, angustia por la indiferencia, por la increencia, por el ahogo en sociedades hartas y cerradas a cualquier trascendencia, o angustia por la debilidad en regiones de hambruna o bajo regímenes de opresión.

Pero el mensaje esencial que nos aportan aquí a la par el movimiento lasaliano de la fundación y la enseñanza espiritual del Fundador, es que se trata no solamente de un impacto cultural sino de un choque entre la realidad del mundo y de la fe viva.

El fragmento citado recuerda que el Instituto ha nacido de la bondad de Dios: *«Dios ha tenido la bondad de poner remedio a tan grave inconveniente»*.

El movimiento de las meditaciones para el tiempo del Retiro, y más ampliamente todo el conjunto de la enseñanza espiritual del Fundador, nos invita a situarnos nuevamente aquí en el corazón del misterio de Jesucristo. A La Salle le gusta la palabra «misterio», colocada en el corazón, de la *Explicación del Método de Oración*. Pero es menester comprender qué entiende con ella.

c) Comprender el cristocentrismo lasaliano en el movimiento del impacto fundador

La espiritualidad lasaliana, como la de su época, como cualquier espiritualidad auténtica, es cristocéntrica. Juan Bautista invita sin cesar a sus Hermanos a contemplar a Jesucristo, a imitar sus virtudes, a trabajar para llegar a conformarse a él, a permanecer unidos con Él. Se podría construir bastante fácilmente una especie de síntesis de su enseñanza espiritual, rica, densa, sólida sobre este tema. Lo que me parece, sin embargo, es que esta síntesis pierde su originalidad a la par que su fuerza creadora si se la construye sin tener en cuenta que el cristocentrismo lasaliano brota del impacto fundador del Instituto. En otras palabras, el Cristo de quien nos habla Juan Bautista de La Salle es, ciertamente, el Cristo evangélico, el Cristo de los sinópticos, de san Pablo y de san Juan. Pero la contemplación que de Él hace está continuamente afectada por lo que ha descubierto, por lo que descubre del mundo que rueda. Pues si la salvación de Dios se ha cumplido una vez para siempre por la encarnación, la vida, el ministerio, la muerte y la resurrección de Jesucristo; si esa salvación se actualiza hoy por el Espíritu y en la Iglesia, es imprescindible constatar que para los jóvenes que él encuentra cada día, toda esta realidad de fe, la realidad del otro mundo de la que también viven los Hermanos, les aparece lejana, inaccesible, irreal.

En la realidad, el mundo de su alrededor, interroga y cuestiona, pues, su fe. A partir de ahí, se podría imaginar, sin duda, o que la fe tienda a replegarse sobre sí misma al sentirse amenazada, o que la contemplación de Cristo se separe de la realidad humana que parece contrariarla, o, incluso que la oración se encierre en el asombro en presencia del misterio de Dios. Podemos imaginar también que de modo más o menos consciente al juzgarla anticuada e intransmisible, se ponga la fe entre paréntesis frente a la acción educativa cuya importancia concreta, en beneficio de los jóvenes, se aprecia perfectamente.

La actitud lasaliana, tal como la percibo tanto en el itinerario fundacional, como en el dinamismo de su enseñanza espiritual, sobre el misterio de Jesucristo, no acepta ninguno de esos repliegues. Para el Fundador, el trabajo secreto del Espíritu en sus corazones es lo que les ha hecho sensibles, a él y a sus Hermanos, a este abismo, no sólo cultural sino espiritual, que se abre entre los jóvenes que han encontrado y lo que anuncia la fe que profesan. El primer efecto del Espíritu de fe es la conversión de la mirada: ver todas las cosas con los ojos de la fe. El análisis de la situación de angustia de los jóvenes no puede caer en la desesperanza, ya que el Espíritu les da a conocer en esos jóvenes la presencia del mismo Jesucristo, presencia invisible, muy débil, siempre a la espera. Es un desafío a su fe: la fuerza de la resurrección la estimula. Hay que releer desde ese punto de vista los numerosos textos lasalianos que invitan a «reconocer a Jesucristo bajo los pobres harapos de los niños» (MF 96,3) y que llaman a respetar, en esos jóvenes abandonados, la dignidad de los hijos de Dios.

Al mismo tiempo, ante esta contemplación de la realidad (iluminada por la fe, mientras a la vez la cuestiona), brota y rebrota en el corazón del Hermano la conciencia de ser llamado por Dios para ser enviado a esos jóvenes, tal como son. Es decir, que si el impacto fundador proviene del choque entre dos mundos, al mismo tiempo lo es del impacto producido en el fondo de ambos por la chispa que desde el corazón de Dios brota hasta el corazón del Hermano.

«Por este motivo Dios ha iluminado los corazones de aquellos a quienes ha destinado para anunciar su palabra a los niños, para que puedan iluminarlos descubriéndoles la gloria de Dios» (MR 193, 1).

d) El impacto fundador del Instituto se ha producido en el corazón del Dios vivo

Hay que ir más lejos, o mejor, remontar al mismo origen de ese impacto fundador. Según La Salle, aparece como una prolongación, o mejor, como una manifestación en la historia de los hombres del «impacto», que sufre Dios en su amor por la humanidad.

Hay que releer aquí el texto extraordinario de la meditación 201, que retoma el mensaje de Juan:

«Tenéis que imitar en esto, en cierto modo, a Dios, pues amó tanto a las almas que creó, que viéndolas sumidas en el pecado y sin posibilidades de librarse de él por sí mismas, se vio impulsado por el celo y el ansia de su salvación a enviar a su propio Hijo para apartarlas de tan desdichado estado. Esto movió a Jesucristo a decir que Dios amó tanto al mundo que le dio a su Hijo único, para que quien crea en Él no perezca, sino que alcance la vida eterna».

Me parece que de aquí arranca todo, o mejor, que de aquí debe retomar su dinamismo y renovar su confianza incansable el impulso del servicio educativo de los jóvenes. Lo que ha fundado el Instituto según la experiencia vivida por san Juan Bautista de La Salle, lo que le funda cada día en su resurgir decisivo y auténtico, es el amor del Dios de Jesucristo, que se origina en el amor trinitario.

Pero cuán lejos estamos de la impasibilidad divina de la cual hablan fríamente los abstractos tratados de teodicea; el amor de que se trata no tiene nada en común con la felicidad estática celosamente compartida entre los Tres, que ciertas contemplaciones trinitarias pretenden a veces evocar. Pues la Trinidad sólo se ha revelado a través del compromiso del Hijo único con los hombres.

Y este compromiso, como el envío del Espíritu, el Fundador considera que está provocado por el sufrimiento de Dios ante la angustia humana. Y, en definitiva ¿no es la cruz de Cristo la que manifiesta cuánto es, no ya el amor de Dios por la humanidad, sino el amor tal como se vive en el seno de la Trinidad, es decir en la fuente misma de todo amor? Es una visión espiritual lasaliana formulada en el siglo XVII, pero a la que muchas investigaciones teológicas actuales sobre el sufrimiento de Dios, han dado una nueva actualidad, una resonancia moderna.

2.- El impacto fundador del Instituto: el Hermano ministro de Jesucristo

Esta contemplación del amor en el corazón de un Dios sensible a la angustia del hombre, la considero de buen grado, en la oración y en la espiritualidad lasaliana, como el equivalente del *fundamento* en los ejercicios espirituales de san Ignacio. Sea lo que sea, a partir de esta contemplación fundamental del corazón de Dios, el ímpetu espiritual y apostólico va a brotar o a rebrotar en el

corazón del Hermano para concretarse de modo muy realista en el ejercicio de su humilde ministerio. En efecto, así prosigue el texto de nuestra meditación:

«He aquí lo que Dios y Jesucristo han hecho para restablecer a las almas en la gracia que habían perdido; ¡Qué no deberéis hacer también vosotros por ellas en vuestro ministerio si tenéis celo por su salvación!».

Notemos que, nuevamente, si el Fundador reenvía aquí a sus discípulos a la realidad de sus ocupaciones diarias, o más bien al acompañamiento efectivo de los jóvenes que les son confiados, lo hace abriéndolos a la creatividad e inventiva. *«¡Qué no deberéis hacer también vosotros por ellas (las almas) en vuestro ministerio!».* La dos realidades vivas, insoslayables para el Hermano, son las del misterio del Dios de amor salvador, y la de la realidad de los jóvenes como son. De la tensión entre una y otra, y porque el Hermano pertenece ya a uno y otro mundo, brota constantemente el «ministerio» del Hermano como una capacidad de creación y de invención. *«¡Qué no deberéis hacer...!».* Nunca terminaréis de recomenzar.

a) Cristocentrismo del ministro de Jesucristo

Creo que es importante subrayar que aquí es donde se arraiga el verdadero cristocentrismo presentado por Juan Bautista de La Salle a sus discípulos como dinamismo espiritual de fondo. Este cristocentrismo es el de «un ministro de Jesucristo» ya que, «lo que Dios y Jesucristo han hecho» una vez por todas y por la humanidad entera, es lo que os corresponde a vosotros hacer, o más bien actualizarlo, aquí y ahora, para esta porción de humanidad que os está confiada.

Sois los ministros de Jesucristo para ellos. Es decir que necesitáis estar re-entrando constantemente en el movimiento del misterio de Jesucristo tal como se ha desarrollado, tal como lo presenta, por ejemplo, el himno cristológico de la epístola a los Filipenses. No se trata, pues, de la imitación de Cristo «en sí», de la unión con Jesucristo contemplada de manera estática e individualista: «como representáis a Jesucristo para los jóvenes que os están confiados, es preciso que os hagáis semejantes a Él», entrar en sus miras, en sus intenciones, reproducir hoy, con la fuerza del Espíritu que se os ha dado incluso el movimiento de su misterio.

b) Misterio y ministerio de Cristo

Algo que me parece esencial y original, difícil de expresar y más difícil aún de vivir -pero se trata de un dinamismo que continuamente hay que retomar- es que Juan Bautista de La Salle no disocia el dinamismo interior místico del misterio, de su actualización concreta, incluso prosaica, en el ejercicio del ministerio educativo del Hermano. Además también hay que tomar conciencia de la interacción constante entre ejercicio del ministerio y crecimiento personal del Hermano en el misterio.

Sin ninguna duda el dinamismo que va del misterio al ministerio nos es familiar: «Si queréis triunfar en vuestro ministerio, entregaos frecuentemente al Espíritu de Jesucristo». Pero no hay que olvidar el dinamismo recíproco: Si queréis crecer en Jesucristo, llegar a ser más y más hijos de Dios por el Espíritu, entregaos a vuestras tareas concretas: ellas os iluminarán, os liberarán y os educarán.

3.- En el ministerio, hacerse conforme a Cristo en su misterio

Esquemáticamente, ya que sólo puedo indicar pistas para estimular la lectura renovada de la enseñanza espiritual lasaliana, querría seguir las etapas del cumplimiento del misterio de Cristo tal como las evoca o las sugiere el himno de Filipenses. Y mostrar, cómo para san Juan Bautista de La Salle (que lo cita con frecuencia) esas etapas se actualizan en dinanismos diversos por los que el Hermano, en su ministerio, busca asemejarse a Cristo. Hablaré del dinamismo de éxodo y encarnación; del dinamismo de anuncio liberador y profético del Evangelio; del dinamismo de luchar por la justicia y aceptar las persecuciones. Y concluiré hablando de la exigencia de conformarse a las actitudes interiores y al espíritu de Jesucristo, para acabar por fin sobre el dinamismo espiritual que está al final, como al principio, del misterio de Cristo, lo mismo que del ministerio del Hermano, del que constituye su alma cotidiana: el dinamismo del anhelo por el Padre, de adhesión a su voluntad, de servicio de su Reino, de pasión por su nombre; en resumen, el dinamismo de una existencia consagrada al Padre, entregada por su amor y ofrecida para su gloria.

a) Dinamismo de éxodo

«*Jesús no hizo alarde de su categoría de Dios*». Dinamismo fundador del Instituto, ya que La Salle se arranca de su propio mundo para salir al encuentro del Otro mundo que había descubierto. Dinamismo de Cristo, a quien el Fundador contempla, por ejemplo, en la Circuncisión o en la Transfiguración: ha dejado el cielo para venir entre los hombres. Dinamismo de Cristo, Buen Pastor, de quien Juan Bautista de La Salle recuerda que abandona las 99 ovejas fieles para salir en busca de la oveja perdida. También vosotros, prosigue, debéis «emplear todos los medios» para que vuelvan a Dios los que se han alejado, pues «no es voluntad de vuestro Padre que está en el cielo que perezca uno solo de esos pequeñuelos» (MD 56,1).

«*Se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo*». Dinamismo de Encarnación, fundador del Instituto en Juan Bautista quien, a costa de un combate laborioso, se hizo semejante cuanto le fue posible con esos maestros tan poco apreciados por él al principio. Dinamismo que el Fundador contempla a la luz de la epístola a los Hebreos, por ejemplo: «No se avergonzó al llamarnos hermanos... fue necesario que en todo se asemejase a sus hermanos... hasta experimentar la tentación... lo que le permite socorrer a los que son tentados» (EMO 8,193,5). Invitación frecuente del Fundador a «bajar» hacia los jóvenes, a juntarse con ellos en su medio y ponerse a su altura, a hacerse semejantes a ellos, en la pobreza por ejemplo, a hablarles en su lenguaje... (cf. MR 197, 1; 198, 1).

Encarnación, proximidad, que no son ocasionales sino que brotan del corazón del Hermano «buen pastor» (MD 33), el que vive con sus ovejas, el que conoce a cada una por su nombre, en su ambiente y con su historia personal y singular. Encarnación, proximidad, que implican la complicidad de los corazones: ganar sus corazones, manifestarles ternura... expresiones tan lasalianas (cf. MD 115, 3 «ganar su corazón»).

b) Dinamismo de anuncio liberador y profético del Evangelio.

«*Pasando por uno de tantos*». Dinamismo fundador del Instituto: poner los medios de salvación al alcance de la juventud abandonada. Y para ello, acción «liberadora» del Fundador y de sus Hermanos que ponen en práctica obsti-

nadamente la gratuidad, transforman la escuela para que sea accesible a los jóvenes por la cultura, para que constituya para ellos una experiencia de dignidad reconocida, de solidaridad aprendida, de amistad; para que les prepare para una vida útil, competente y servicial. Dinamismo de Cristo Buen Pastor y Siervo que cura al hombre y lo vuelve a poner de pie, le libera de sus alienaciones y de sus miedos, reintegra a los excluidos, y restablece los lazos entre los hombres. Enseñanzas del Fundador sobre la educación para la libertad, sobre la ternura para con los jóvenes, sobre la necesidad de calidad en la enseñanza, sobre la atención personal, sobre el interés por que la escuela funcione bien... porque a través de esta acción transformadora de realidades humanas, en este esfuerzo de promoción de las personas ya se está anunciando el Evangelio. Pues el Evangelio es fuerza de salvación para todos los hombres y para el hombre entero. «La Iglesia considera esta solicitud por el hombre, por su humanidad, por el futuro de los hombres sobre la tierra y, consiguientemente, también por la orientación de todo el desarrollo y del progreso, como un elemento esencial de su misión» (Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, n. 15).

Poner los medios de salvación al alcance de estos jóvenes, es anunciarles -en su lenguaje, a ser posible- la Buena Noticia evangélica, el mensaje cristiano; o, más exactamente aún, es trabajar en su iniciación cristiana en todas sus aspectos. Las meditaciones del Fundador vuelven incesantemente sobre esta dimensión capital del ministerio del Hermano. Hay que añadir, sin embargo, que el Fundador lleva a menudo la mirada contemplativa de sus Hermanos hacia Jesucristo en el ejercicio de su ministerio profético, en su ansia por ir de ciudad en ciudad anunciando el Evangelio. A ello consagraba sus días, mientras dedicaba sus noches a la oración solitaria, viviendo así el doble y único movimiento de adhesión a su Padre, al que se unía íntimamente para luego manifestarlo (*Cf.* MR 200, 1).

Hay que subrayar sin duda, otra dimensión capital de esta participación del Hermano en el misterio de Cristo Profeta: la que podemos llamar su dimensión de «contestación»: por una parte, no hay que temer anunciar a los jóvenes el auténtico evangelio, incluso el misterio paradójico de las Bienaventuranzas, el anuncio de la locura de la cruz, la insistencia sobre la salvación de la vida por el don de sí. Pero además, el ministerio profético del

Hermano lleva consigo un aspecto de denuncia cuando la libertad se vuelve libertinaje, cuando los jóvenes se dejan nuevamente dominar por fuerzas de muerte. De manera significativa, al hablar de la corrección, el Fundador se refiere al profetismo del Antiguo Testamento personalizado en la persona de Natán (MR 204, 2-3). Más significativa aún es la referencia en este lugar al Cristo profeta indignado y defensor intrépido de los derechos de Dios y de la verdad del hombre (MR 203, 1).

c) Dinamismo de la lucha por la justicia y de la aceptación de las persecuciones.

«Se rebajó hasta someterse incluso a la muerte, y una muerte de cruz». El dinamismo fundador del Instituto ha sido probado por la hostilidad pluriforme de lo que se puede llamar las fuerzas de la muerte, sin prejuzgar la buena fe de los adversarios del señor De La Salle. Si el Instituto ha conocido tan numerosas crisis, a menudo han sido producidas, o por lo menos acentuadas, por el hecho de que el Fundador y sus discípulos intentaban testimoniar la fuerza transformadora del mundo nuevo, en una Iglesia y en una sociedad que de ninguna manera lo tenían asumido. No puede sorprendernos, por tanto, que el tema de las persecuciones sea tan frecuentemente tocado por el Fundador. Sería fácil mostrar cómo invita a sus Hermanos a leer y a vivir estas pruebas como participación en el misterio de Cristo que lucha por la justicia, combatido por los que a ella se oponían y finalmente eliminado por fuerzas aunadas de todos ellos. Escándalo del misterio de la Cruz, pero que el Fundador no separa de la potencia de la vida y de la resurrección. «Poned de manifiesto en todo vuestro proceder con los niños que os están confiados que os consideraréis como los ministros de Dios... soportando con toda paciencia las dificultades que en él tuviereis que sufrir, contentos de ser despreciados por los hombres y de ser perseguidos por ellos hasta dar vuestra vida por Jesús en el ejercicio de vuestro ministerio» (MR 201, 1. Cf. EMO 15, 299).

Como Jesús, y para que tengan vida, consumir toda vuestra vida... Así se expresa, acuñada en el ejercicio cotidiano del ministerio, la comunión del Hermano con el misterio de Cristo encarnado, buen pastor; con el misterio de Cristo siervo de los hombres y su libertador, profeta del mundo nuevo, fuerza de salvación para el mundo presente y empuje para sobrepasar este mundo limitado Así se expresa la comunión del Hermano con el misterio de

Cristo perseguido por la justicia, que sufre y muere en la cruz, entregando en ella su vida por la salvación del mundo.

El Fundador invita también al Hermano a desposarse con las actitudes profundas de Cristo que vive ese misterio en la humildad y la mansedumbre, la pobreza de medios, el rechazo de acudir a la fuerza terrenal, el respeto infinito hacia la dignidad de cada hombre y su libertad ante Dios.

Más aún, hay que acoger el Espíritu de Jesús que conduce al Hermano, poco a poco, al corazón mismo del misterio de Jesús, al umbral de su relación única con su Padre. De este Jesús vuelto hacia su Padre desde lo más hondo de su ser, por la aceptación de su amor, el ímpetu de la acción de gracias, la comunión con su querer, la ofrenda de la vida. El crecimiento en Cristo por el ejercicio del ministerio está indisolublemente unido a la contemplación, a la oración de alabanza y de súplica que brotaban continuamente del corazón de Jesús, como lo ha escrito magníficamente Von Balthasar: «Si Jesús no se hubiera retirado tan lejos en la soledad con Dios, no habría podido ir tan lejos en la comunidad con los hombres».

Creo que es ésta la perspectiva desde la que debemos releer aquellas líneas, tan ricas desde el punto de vista bíblico y tan cálidas afectivamente, de la Explicación del Método de Oración:

«Oh dulce Jesús mío, me uno a vuestras disposiciones interiores cuando orabais. Entonces era cuando verdaderamente estabais en vuestro Padre y vuestro Padre estaba en Vos. Entonces era cuando Vos pensabais lo que El pensaba, amabais lo que él amaba... Haced en mí, igualmente, lo que queréis que yo haga. Presentad Vos mismo mi oración y exponed, os ruego, todas mis necesidades al Eterno Padre» (EMO 6, 169, 1 a 3).

Pongo en relación, sin comentario alguno, este texto con las palabras finales de la meditación 201. Éstas resumen todo lo esencial sobre el impacto fundador del Instituto y, sin duda, sobre la vocación del Hermano: «Decidles, además, lo que decía Jesucristo en relación con las ovejas de las que es pastor, y que por Él deben ser salvadas: He venido, dice, para que tengan vida y la tengan en mayor abundancia. Pues el ardiente celo que tenéis de salvar las almas de los que habéis de instruir es lo que ha debido llevaros a sacrificaros y con-

sumir toda vuestra vida para darles educación cristiana, y para procurarles en este mundo la vida de la gracia, y en el otro, la vida eterna».

Abandono en Dios para un periodo de refundación.

Fundación, refundación. Estas palabras encierran algo estimulante y apasionante, sin duda alguna. Sin embargo, hemos aprendido que la realidad es difícil, frágil, frecuentemente incierta. Y nada nos permite esperar amaneceres radiantes. He hablado de la creatividad en la fundación. Pero sabemos igualmente que La Salle fue de crisis en crisis, que a menudo dudó y fue tentado por la desesperanza, que conoció el silencio de un Dios que le dejaba en tinieblas.

Como cualquier asamblea de Hermanos, este Capítulo general, constituye un acto de esperanza. Creo que al iniciarlo, nuestro Fundador nos invita a todos a esta actitud de abandono confiado en Dios de la cual fue, decía el Padre Rayez, uno de los mejores representantes.

Sencillamente entrego a vuestra meditación y a vuestras oraciones estos textos lasalianos: me parece que pueden aplicarse a vuestro Capítulo general -a nuestro Capítulo, ya que es el Capítulo general de todo el Instituto-.

1. El Hermano Director debe «estar muy unido a Dios y muy lleno de su Espíritu, puesto que no debe guiarse en su empleo por su propio espíritu, sino que debe ser el Espíritu de Dios quien dirija por medio de él la comunidad. Para este fin, es preciso (...) que se haya abandonado al Espíritu de Dios para no hacerlo sino bajo su dirección y su movimiento, o mejor, a fin de que el Espíritu Santo sea propiamente el principio de su acción» (RAYEZ, Avis 1, 2).

2. «Disponéos hoy a recibirlo plenamente (el Espíritu de Cristo) abandonándoos completamente a su dirección, y dejando que reine sobre todos vuestros movimientos interiores, de forma tan absoluta, de su parte, y tan dependientemente, de la vuestra, que podáis efectivamente decir que ya no sois vosotros los que vivís, sino que es Jesucristo quien vive en vosotros» (MD 22, 2).

3. «...En el desprendimiento se manifiesta mucha fe, puesto que uno se abandona entonces a la providencia de Dios, como el hombre que se hace a la mar sin velas ni remos» (MF 134, 1).

«Pedid a Dios que os conceda hoy la misma gracia que otorgó a los santos apóstoles, y que después de haberos colmado de su Espíritu para santificaros, os lo comunique también para procurar la salvación de los demás» (MD. 43, 3).

«Envía tu Espíritu Santo para darnos nueva vida y renovarás la faz de la tierra» (MD. 42, 3).

**Significado de la consagración votal
en los comienzos del Instituto**

Nota para la Comisión Internacional de los Votos.

Agosto de 1974.

Introducción

En octubre de 1971, durante el intervalo de los Capítulos generales 39º y 40º, hubo en Roma una reunión de Hermanos Visitadores con el Consejo general. Entre los acuerdos que se tomaron entonces con vistas al Capítulo General de 1976, se pidió la creación de dos comisiones de trabajo, presididas por el Hermano Asistente responsable de la Formación: la Comisión Internacional catequética (CIC), y la Comisión de los Votos (CIV). Con la venia de los miembros del Consejo general pude organizar dichas comisiones y animar los trabajos hasta octubre 1973. Por diversas causas, dejé entonces dicha dirección a los Hermanos Genaro y Vincent Rabemahafaly respectivamente.

Durante el verano de 1974 tuvo lugar en Nueva York una importante reunión de la CIV. No pudiendo asistir a ella, redacté un escrito sobre el significado de los votos en los orígenes del Instituto. Este trabajo se presenta en las páginas que siguen.

Frère Michel Sauvage, f.s.c.

No he podido realizar el proyecto sobre una catequesis de los votos, que habíamos previsto en la última reunión de la CIV. Varios miembros de la Comisión deseaban que yo asistiese al encuentro de Manhattan que tendrá lugar a finales de agosto. También era mi deseo, pero en razón de mi estado de salud no he podido realizar este proyecto. Os envío esta nota como prueba de comunión con vuestros trabajos y para contribuir de alguna manera a vuestro esfuerzo. Sólo os envío un ejemplar manuscrito. Lo siento, pero todavía me resulta difícil escribir a máquina. Espero que podáis reproducirlo en fotocopia y me agradecería que lo discutieseis y me enviaseis vuestras reacciones (78 rue de Sèvres, París 7^e).

He preferido limitarme a ofrecer algunas reflexiones sobre *los votos en los comienzos del Instituto*, lo cual presenta ciertas ventajas:

- 1) primero, porque entiendo que estas reflexiones son necesarias para el conjunto de los trabajos de la CIV, especialmente en vistas al Capítulo general;
- 2) toda búsqueda de renovación adaptada implica un retorno al espíritu de los inicios;
- 3) las preocupaciones de la CIV nacen de los hechos y no de ideologías; su reflexión se refiere a una forma concreta de vida religiosa y no a una definición abstracta del «estado religioso» en general; por consiguiente, el estudio del sentido de los votos en nuestros orígenes me parece que responde perfectamente a dichas preocupación y reflexión.

Esta nota no pretende ser una síntesis. No explicitaré necesariamente la relación entre los problemas actuales y los votos en los comienzos: no obstante, me parece que la relación se constata con frecuencia, y que la reflexión de la CIV podría muy bien abordarla. Esta *Nota* es un bosquejo (aunque la haya redactado varias veces); por lo tanto, algo provisional: vuestras observaciones permitirían mejorarla, y, quizá, convertirla en un trabajo susceptible de ser presentado al Capítulo General. En fin, para aligerar la presentación, reducir el volumen del envío y ganar tiempo, no he aportado casi citas concretas. Pero

antes de redactar las líneas que siguen he vuelto a leer los trabajos del Hermano Maurice-Auguste que se hallan en los CL 2, 3 y 11. También me ha sido muy útil la tesis de Miguel Campos (CL 45 y 46).

Me propongo presentar mis reflexiones en tres partes:

Lugar que ocupa la estructura del compromiso vital en la fundación del Instituto y en la vida del Hermano de los orígenes.

Sentido de los votos según las fórmulas empleadas en 1691 y 1694.

Los votos de los Hermanos en los comienzos y los «tres votos tradicionales».

I - Lugar que ocupa la estructura del compromiso vital en la fundación del Instituto y en la vida del Hermano de los orígenes

Evocación de los hechos importantes

En cierto sentido puede decirse que en la comunidad agrupada en torno a La Salle, los votos se introdujeron bastante temprano. En 1679, el canónigo de Reims comienza a ocuparse de los maestros. Entre 1679 y 1682 asume una responsabilidad cada vez mayor en la fundación y dirección de las escuelas, así como en la animación y en el gobierno del pequeño grupo de maestros. Poco a poco se siente inducido –de forma cada vez más estrecha e integral– a unir su destino y su existencia a los de ellos: va creando su comunidad integrándose él mismo progresivamente en ella. Su compromiso cada vez mayor, lo lleva a plantearse gestos decisivos y sin retorno.

- Deja su casa para ir a vivir con ellos en 1682;
- Renuncia a su canonjía en 1683;
- Distribuye sus bienes a lo largo del invierno de 1684-1685.

Y según los primeros biógrafos, la *comunidad* comienza a tomar forma a finales de 1681-1682: esa vida en *comunidad* supone vivir bajo el mismo techo, comer en la misma mesa, asistir a ejercicios comunes y, a partir del invierno de 1684-85, llevar un hábito idéntico y peculiar.

Sin embargo, los estudios minuciosos del Hermano Maurice-Auguste muestran que con toda probabilidad la primera emisión de un voto temporal de obediencia de los Hermanos se puede fijar en la Asamblea que los reúne en Reims en la fiesta de *la Trinidad de 1686*. Los miembros de dicha Asamblea toman esta modesta decisión después de una larga deliberación en la que habían considerado la posibilidad de consagrarse a partir de ese momento y para toda la vida emitiendo los tres votos de pobreza, castidad, obediencia (o al menos, los votos de castidad y de obediencia).

No hay que olvidar que muy pocos miembros del primer equipo de maestros que el Sr. De La Salle encontró en 1679 forman parte todavía en 1686 de la comunidad y, por consiguiente, de dicha Asamblea. En efecto, el nuevo estilo de vida de la pequeña comunidad de Reims había provocado la salida de la mayoría de los primeros maestros, a la vez que se presentaban «nuevos postulantes que además de tener capacidades para la escuela y piedad, también mostraban disposiciones para vivir en comunidad» (Bernard, 47; *cf.* Blain CL 7, 223-224). Esto ocurría a comienzos de 1682. En total, pues, han sido suficientes 4 o 5 años –menos, sin duda, para algunos de los que emiten el voto en 1686– para que no solamente se introduzcan de hecho los votos en la comunidad lasaliana, sino que además los Maestros de escuela estén dispuestos a comprometerse definitivamente pronunciando los tres votos clásicos.

Digamos también que la preocupación de la comunidad lasaliana por emitir los tres votos «de religión» parece haber sido idea constante de los Hermanos a lo largo de la vida del Fundador, y que sus deseos se verán cumplidos cuando, en el proceso para conseguir la aprobación pontificia, «se les comunica desde Roma» (CL 8, 191) que sólo conseguirán la autorización papal si introducen expresamente en su fórmula de votos los tres en cuestión. La Bula rubricará este hecho y los Hermanos pronunciarán los CINCO votos a partir de 1726.

Así, pues, se puede también admitir que la introducción de los votos fue relativamente tardía y que se llevó a cabo progresivamente.

En efecto, los votos de 1686 son: limitados en su propósito (solamente voto de obediencia); restringidos respecto a la duración (se trata de votos tempo-

rales); reducidos en cuanto a los que los emiten (solamente los miembros de la Asamblea). Y no tienen carácter público.

Hay que esperar al 21 de noviembre de 1691, en un momento de crisis en el que la joven comunidad parece naufragar, para ver a La Salle comprometerse de manera definitiva con voto, junto con otros dos compañeros, Nicolas Vuyart y Gabriel Drolin, «para procurar y mantener el establecimiento de la Sociedad de las Escuelas Cristianas».

La asociación que entonces se bosqueja se consolidará el 6 de junio de 1694, en la fiesta de la Trinidad, cuando La Salle pronuncie votos perpetuos junto con otros doce compañeros cuyos nombres menciona cada profeso. El contenido de estos votos perpetuos está claramente definido: asociación (para tener juntos escuelas gratuitas); estabilidad en dicha sociedad; obediencia al cuerpo de la sociedad y a los Superiores. Han transcurrido quince años desde los inicios, doce desde el primer esbozo de comunidad. Y en ese momento el que se compromete por voto es un grupo muy limitado de Hermanos.

Los mismos votos se seguirán emitiendo a lo largo de la vida del Fundador. La verdad es que los pronunciarán numerosos Hermanos, que se incorporarán así a la «Sociedad» para toda la vida. Debería agregarse que en ciertos casos, los votantes resultaron ser bastante jóvenes, y excesivamente corto el espacio de tiempo entre la entrada en el Instituto y la profesión perpetua (*cf.* CL 2, 87-88). De todas formas, habrá que esperar siete años a partir de la muerte del Fundador para que los Hermanos agreguen los votos de pobreza y de castidad a los tres votos que ya habían emitido.

Pero ni siquiera entonces, la incorporación de estos tres votos significará en forma alguna que los Hermanos pronunciasen votos de religión, ni que el Instituto se haya convertido en Congregación Religiosa. Ciertamente, los miembros de la Sociedad lasaliana y personas ajenas a la institución –incluso las bien informadas sobre asuntos de Iglesia– han pensado que la Bula de aprobación los constituía como «orden religiosa» y que los votos que pronunciaban eran «solemnes»: es, sobre todo, la interpretación que hace Blain. Pero ello se debía solamente a un error de perspectiva que, por otro lado, los Hermanos sólo cometían en la medida que esta forma de ver los hechos les

resultaba útil, mientras que hacían ver su condición de no-regulares cuando esa otra lectura de la realidad les venía mejor. De cualquier manera, los votos en el Instituto no se convirtieron en «votos religiosos» propiamente dichos, y el Instituto no fue canónicamente «religioso», hasta la promulgación del Código de Derecho Canónico en 1918. Resulta evidente que la conciencia general de ser religiosos, incluso en el sentido canónico, es muy anterior, por lo que en 1918 el Instituto no parece haber dudado en optar por ser una Congregación religiosa.

Por otra parte, ateniéndose a lo que fueron los orígenes propiamente lasalianos, hubiese sido teóricamente posible para los Hermanos elegir entonces más bien el modelo de «Sociedad de vida en común sin votos». El Hermano Maurice-Auguste subraya en varias ocasiones que esta opción hubiese sido tan respetuosa con la intención del Fundador como la otra. Por supuesto, hay que ser prudentes, por una parte en razón del carácter más tardío de esta categoría jurídica y, por otra, debido a nuestro desconocimiento sobre las intenciones del señor De La Salle en relación con el tema. Lo que sí resulta ser cierto es que el Fundador no imaginó que su sociedad perteneciese a las Congregaciones Religiosas de votos simples y que nada prueba que hubiese sido partidario de introducir los tres votos.

Sólo a partir de 1918 los votos han sido obligatorios en el Instituto para todos sus miembros al terminar el noviciado; a partir de esa fecha sólo ha sido realmente Hermano quien los ha emitido. De la misma manera que se ha hecho indispensable pronunciar los votos perpetuos después de cierto período de compromiso temporal. Hasta 1918, los Hermanos pudieron serlo durante un tiempo más o menos largo, o incluso hasta su muerte, sin comprometerse con votos. Fueron sin duda casos excepcionales pero no menos significativos de un tema importante, del que la legislación drástica de 1918 nos ha hecho perder la consciencia y, casi, el recuerdo: prueba de ello es la escasa resonancia de *Renovationis Causam*¹ entre nosotros, siendo así que dicho documento recuperaba en teoría nuestra tradición más remota y prolongada, permitiendo de

¹ Decreto de la Congregación de Religiosos publicado a comienzos de 1969, acordando facilidades para el buen funcionamiento de los noviciados y un cierto pluralismo en la forma de los compromisos temporales. Consultar la Circular 392, Aplicación de la *Renovationis Causam*, del 15 de junio 1969.

nuevo pertenecer al Instituto sin emitir votos. A decir verdad, *Renovationis Causam* va, incluso, más allá de nuestra antigua práctica, ya que permite suprimir totalmente los votos temporales: Incluso en 1918, hacer los votos perpetuos suponía necesariamente un período previo de votos temporales.

Reflexiones sobre estos hechos: el compromiso de los votos no se entiende por sí mismo

En primer lugar, conviene señalar que la estructura del compromiso de los votos ni constituye lo que es el Hermano ni define tampoco su compromiso.

Es evidente en el caso del señor De La Salle. Lo que marca las etapas de su compromiso progresivo con y para los maestros al servicio del designio de Dios concretado en el servicio a la juventud «pobre y abandonada», no es ni mucho menos una estructura de votos. Resultaría muy largo recordar ahora las etapas y las características del compromiso del señor De La Salle: es toda su historia, todo su caminar por el mundo, interpretado y vivido como respuesta a una llamada de Dios que le invita a cooperar en la realización de su designio en favor de los jóvenes «alejados de la salvación».

Puede decirse, por lo menos, que este compromiso vital del Fundador es a la vez existencial y trascendente; que su compromiso con Dios se concreta y se reafirma en la fidelidad concreta hacia las personas: los Hermanos, los jóvenes pobres. En lo esencial, la opción decisiva y radical por su proyecto del Instituto la hizo antes de pronunciar los votos de 1686 y, por consiguiente, antes de los de 1691 y 1694. Hay que decir aún más: el compromiso vital de 1691 con Gabriel Drolin y Nicolas Vuyart sólo se puede explicar a partir de su compromiso vital anterior: La Salle y sus dos compañeros no se obligan por voto a comprometer su existencia, sino que se obligan *porque* habían comprometido ya su existencia. En un momento crítico, reafirman el propósito firme que ha guiado sus actos y sus vidas desde años atrás. Lo mismo puede decirse en relación con los votos emitidos en 1694 junto con doce Hermanos: consagran más que constituyen la asociación entrevista en los comienzos y proyectada claramente en 1691. Para La Salle, el gesto de 1694 ratifica el de 1691 y todo el compromiso vital que entonces había expresado y relanzado.

Dicho esto, es posible captar el valor y el alcance de una estructura vital de compromiso en el itinerario de compromisos existenciales del señor De La Salle. Los votos de 1691 y de 1694 ratifican y expresan ese compromiso vital. Lo sitúan dentro de la totalidad de una vida cuyo sentido aparece más nítidamente en ciertos momentos; reafirman, por tanto, la unidad de una existencia que se condensa en un momento clave. La fórmula –sobre la que insistiré– muestra las perspectivas históricas y escatológicas (me refiero a una escatología presente ya en el devenir del tiempo) del caminar por el mundo. Por otra parte, los gestos de 1691 y de 1694 confirman y, de alguna manera, celebran el compromiso vital, lo refuerzan y lo relanzan: es significativo que La Salle pronuncia el voto de 1691 justo en el momento en que sus esfuerzos anteriores parecen haber caído en el vacío, puesto que la comunidad parece a punto de disgregarse.

Esto nos lleva a subrayar otra de las características esenciales del hecho del compromiso de los votos: se trata de un *compromiso* personal que tiene su origen en una libertad situada en el mundo y ante Dios. Pero también es un paso que afirma y afianza una solidaridad humana. La Salle se compromete con los hombres. En 1691, Y lo hace *con el fin de* fundar una asociación (1691) y darle consistencia (1694). A la vez, dedica su persona y se entrega con y para una comunidad solidaria con un proyecto que es su propia razón de ser: el servicio de los hombres en algo concreto (los niños pobres y abandonados). Aquí también recobra todo su sentido y peso el compromiso de los votos a la luz del compromiso vital que lo envuelve, y del que, en ese preciso momento, constituye como un hito o punta de lanza.

Un hecho muy posterior aporta la prueba de lo que supuso para él el compromiso de los votos así entendidos: se trata de la famosa carta de 1714 en la que los principales Hermanos de París ordenarán volver a La Salle, por aquel entonces en el Sur de Francia, para retomar el gobierno del Instituto. Los autores de esta carta recordarán al interesado el voto que había pronunciado veinte años atrás: «*En nombre del cuerpo de la sociedad al que Vd. prometió obediencia, le ordenamos asumir de inmediato el gobierno general de nuestra sociedad*».

Es evidente que el gesto de los Hermanos e incluso su lenguaje remite al acto del compromiso de los votos. También está claro que La Salle obedece por

fidelidad a su voto. Pero el alcance de este diálogo tan insólito se reduciría considerablemente si se entendiese sólo de forma jurídica y automática: «Has prometido, luego debes obedecer». «He prometido, luego debo obedecer».

También aquí hay que entender esta orden y esta obediencia en nombre del voto en su contexto existencial. Por una parte, La Salle pasa en esos momentos por una crisis de oscuridad interior. No consigue discernir. El paso que dan sus hijos le aporta una luz objetiva y decisiva. Su respuesta no es la de un autómatas, sino la de un hombre que descubre de nuevo su camino. Así, una vez más, la fidelidad al «voto» no es otra cosa que la manifestación de una fidelidad a sí mismo y a su propia vida, al proyecto que durante un momento había desaparecido de su vista debido a los contratiempos. Porque, por otra parte, hemos de ser conscientes de en qué consiste la oscuridad vivida por La Salle a lo largo de esta crisis: concierne precisamente al sentido mismo de su vida. Pensaba haber sido llamado por Dios para fundar la Sociedad de los Hermanos, y todo parece mostrarle que ha fracasado, que se hizo ilusiones. Ataño, pues, a su relación con el Dios vivo. En efecto: los Hermanos parece que le rechazan; el Instituto amenaza con disgregarse en varios grupos; se han nombrado superiores eclesiásticos contrariamente a lo que los profesos de 1694 habían decidido al día siguiente de emitir sus votos... Frente a esa situación ¿qué dice la carta de los Hermanos? Sencillamente que la sociedad sigue existiendo, que sus miembros son tan conscientes de ello que se han reunido por propia iniciativa y se dirigen a La Salle como «cuerpo de la Sociedad». A partir de ese momento, la luz reaparece y La Salle puede reemprender el camino.

Una vez recibida la orden, no se contenta con aceptarla sin más y de forma automática: la carta que ha recibido de los Hermanos, tanto por su contenido como por los hechos concretos que la ha provocado, lo confronta con su compromiso de vida. A partir de ahí responde esforzándose por sobrepasar la letra con el fin de permanecer fiel al objetivo de este compromiso. Los Hermanos le piden volver a tomar las riendas y el cuidado del gobierno general de la Sociedad. Lo acepta, pero va más lejos: vuelve con la idea de conseguir poner el gobierno del Instituto en manos de un Hermano, idea que siempre le había parecido esencial para el afianzamiento definitivo de la sociedad. Desde el momento de su vuelta asocia en las tareas de gobierno al

Hermano Bartolomé y dirige el Instituto hacia el Capítulo General de 1717, que le dará un sucesor. Se mire como se mire, la fidelidad al compromiso sobrepasa la simple obediencia a un voto.

Respecto de los Hermanos, resulta también evidente que el compromiso vital rebasa y explica el compromiso de los votos. Al menos, es lo que aparece leyendo a los biógrafos sobre el tema de los jóvenes que en 1682 deciden unirse a La Salle. Para ellos se trata de una opción consciente y decidida para seguir un camino nuevo que les permitirá hallar un auténtico maestro espiritual, y un servicio urgente y eficaz a los hombres: varios de entre ellos abandonan incluso su orientación primera hacia el sacerdocio (cf. Blain CL 7, 24). No se introducen en una estructura, en una situación bien definida y públicamente reconocida. Se comprometen más bien con un estilo de vida que parece entonces irradiar en Reims. Su compromiso vital es el de una *libertad*, de un impulso interior que les hace discernir la calidad evangélica del señor De La Salle, y el de su *voluntad* de entregarse al servicio de los pobres. El compromiso de los votos aparecerá más tarde. Tal como ellos lo vivieron, fue algo progresivo (en 1686, solo emitieron el voto temporal de obediencia; en 1694, votos perpetuos) y estos votos expresarán lo que habían vivido desde el principio: la asociación para mantener las escuelas gratuitas, la obediencia y la estabilidad.

Si se observa la «*Comunidad*» o la «*Sociedad*» lasaliana, se constata que la estructura del compromiso de los votos está lejos de ser suficiente para construirla o para definirla. El primer texto conocido –importante– del señor De La Salle que nos permite descubrir el concepto que tiene del Instituto es la *Memoria sobre el hábito*, redactada a finales de 1689 o comienzos de 1690 para defender su aspecto y reivindicar la autonomía interna de la comunidad, que había pasado a ser interdiocesana. El texto insiste, evidentemente, sobre el hábito «peculiar» –rechazado por el párroco de San Sulpicio– explicando su funcional razón de ser y su importancia para poder identificar a unas personas que no son ni clérigos ni seglares. Pero más que un hábito, el Fundador defiende un aspecto que para él es esencial: el de la autonomía interna de la comunidad, que es lo que realmente rechazaba el párroco de San Sulpicio, quien desearía que los Hermanos adoptasen el hábito eclesiástico. Este pro-

pósito apologético lo lleva quizás a exagerar el papel que desempeña el hábito en los comienzos del Instituto y la conciencia común que tienen los miembros de su identidad. «*Antes de este hábito peculiar... Desde que se usa el hábito...*». Varios párrafos están elaborados siguiendo ese paralelismo (MH 0,0,41-45). Pero el texto evoca las principales «estructuras» que definen entonces lo que es la comunidad: se vive en ella siguiendo una regla, en dependencia, sin propiedad de bienes, con uniformidad. No se menciona ningún voto –aunque ya existían– probablemente debido a que estos votos ni se pronunciaban por todos, ni eran públicos. En cualquier caso, la estructura de compromiso votal no aparece como determinante ni para constituir la «comunidad», ni para discernir la pertenencia de sus miembros a esa comunidad.

Sólo en 1726 se introducirán en la Regla los capítulos XVII: sobre los votos y XVIII: a lo que obligan los votos de los Hermanos de las Escuelas Cristianas; las Reglas de 1705 y de 1718 no tratan de este tema².

Estas omisiones son explicables y no es necesario darles mayor importancia: ya hemos visto que se emitieron votos en el Instituto en 1686 y 1694. Ello no impide que la legislación lasaliana no los considere como algo esencial para constituir la comunidad.

Desarrollemos esta observación reflexionando algunos momentos sobre el tema de las *estructuras* en la comunidad lasaliana. Ciertamente existen, y desde los comienzos. El Fundador y los Hermanos se preocuparon de ello. La Regla se redactará tardíamente, pero los usos de la vida común se establecen sin retraso: estilo de vida, ejercicios, puesta en común de los bienes...; se elaboran también las estructuras de gobierno; y el carácter laical de la comunidad se define y mantiene a lo largo de luchas significativas. Es decir, se reafirma y se defiende la unidad de la estructura. Los votos aparecen como una de esas estructuras pero como una más, no la más importante.

² Sin embargo, RC (1718) y también ya las RC (1705) presentan tres capítulos titulados respectivamente: sobre la Pobreza, la Castidad y la Obediencia, RC bajo el título general: Reglas que se relacionan con algunas virtudes particulares, el silencio es la primera de las cuatro virtudes que se enumeran entonces (CL 25, 70, aclaración 1).

A propósito de esta estructura –y en general de las estructuras a las que nos hemos referido– nos ayudará a comprender mejor su sentido establecer una comparación entre la actitud de La Salle y la de los Hermanos. En efecto, partiendo de la narración de los biógrafos, sin forzar los textos ni tergiversar la interpretación de los hechos, se puede observar cierto matiz, cierta diferencia entre la mentalidad y preocupaciones de los Hermanos y las de La Salle. Se saca la impresión de que los Hermanos están más interesados en los votos que el Fundador. Ciertamente que en la primera asamblea de 1686, parece que la iniciativa respecto de los votos se debe a La Salle. Pero más bien desempeña el papel de moderador y de freno: de entrada, los Hermanos desean pronunciar los votos *perpetuos* de castidad y de obediencia (y hasta de pobreza, según el segundo Maillefer). La Salle los calma: «No quería precipitarse; les dijo que les bastaba por el momento obligarse solamente por un año con el voto de obediencia, y reservar sus buenos deseos para más adelante... durante ese tiempo podrían aquilatar su decisión con mayor madurez». Habrá que esperar todavía ocho años para que La Salle, atendiendo las demandas de los Hermanos, acepte que doce de ellos pronuncien votos perpetuos de asociación, estabilidad y obediencia. Para mantenerse «fieles» los Hermanos parece que confían mucho en el compromiso de los votos; La Salle se muestra más reservado: estima que el compromiso de los votos sólo será significativo y eficaz en la medida en que exprese un compromiso de vida, largamente madurado y experimentado. Los hechos le dan la razón, porque ya desde los orígenes no han sido pocos los de votos perpetuos que han acabado abandonando el Instituto.

Extendamos esta observación a otro punto que se relaciona con el de los votos. Leyendo a los biógrafos llama la atención otro matiz importante, o digamos la existencia de otra discrepancia entre el maestro y sus discípulos: se trata de *la aprobación oficial de la sociedad*. Sería excesivo asegurar que de La Salle no estaba preocupado por el tema: por ejemplo, no se puede excluir que el hecho de enviar a Roma a Gabriel Drolin denote cierta preocupación del Fundador por obtener el reconocimiento de la sociedad por la Santa Sede. Pero dicho motivo apenas aparece explícitamente en la correspondencia del santo con su compañero. Por el contrario, los Hermanos muestran más preocupación por obtener este reconocimiento jurídico; el Fundador los modera

en varias ocasiones sobre este tema, y los invita a no conceder prioridad o exclusividad a esa preocupación legítima. Las verdaderas negociaciones para el reconocimiento del Instituto por Roma tuvieron lugar inmediatamente después de la muerte del Fundador.

A partir de los textos de los biógrafos y de toda la historia de La Salle, me atrevo a proponer la siguiente interpretación: Toda la vida del Fundador está motivada y dinamizada por un proyecto fundamental: establecer, fortalecer y consolidar la Sociedad de los Hermanos porque ha percibido su necesidad vital y urgente para la «salvación» de una amplia gama de jóvenes: los niños pobres y abandonados. Todos sus esfuerzos irán dirigidos a este fin. Pero antes que esperar apoyos externos para la existencia y la solidez de la Sociedad, se preocupa de que este apoyo surja de ella misma, desde dentro. Esto significa ante todo:

a) Que esté constituida por personas libres, voluntarias, conscientes de su propio compromiso de vida y de la necesidad y urgencia de dicha sociedad. La diferencia entre el primer grupo y el segundo, en 1682, es significativa: los primeros «maestros» estaban en la comunidad pero sin habérselo propuesto decididamente. Pertenecían más bien a la categoría de «mercenarios». La nueva remesa de 1682 está compuesta por hombres clarividentes y libres.

b) Que estas personas se sientan verdaderamente comprometidas espiritualmente y que vivan según el espíritu, lo que implica especialmente: la conciencia de haber sido objeto de la llamada de Dios a través de su caminar humano; la percepción de las necesidades urgentes de los jóvenes abandonados y la lectura viva de estas necesidades dentro de la perspectiva de la historia de la salvación que se realiza aquí y ahora; el reconocimiento de que en su relación educativa –fundada en el amor– con los jóvenes abandonados, se realiza para estos jóvenes –y para ellos mismos– un acontecimiento salvífico que transforma su existencia y les hace caminar hacia la libertad de los hijos de Dios. Esfuerzo cotidiano para vivir este «anuncio» de salvación de forma vital, como servidores desinteresados, atentos, competentes y animosos del Reino de Dios, al servicio de una juventud abandonada (todo lo cual aparece muy claramente, sobre todo, en las MR).

c) Y por consiguiente, que la Sociedad sea a la vez el fruto y el estímulo de este compromiso de vida de personas libremente asociadas, y responsables – por su común misión– del aspecto que va tomando la Sociedad. Ciertamente, esta Sociedad no existe sin estructuras. Pero La Salle parece más preocupado por la autenticidad del proceso vivo de *estructuración* que por la naturaleza de las estructuras que derivan de dicho proceso. Por supuesto, admite esas estructuras puesto que definen y construyen la asociación: acogida como una manifestación gratuita, aquí y ahora, del Evangelio de salvación; reafirmada día tras día por el esfuerzo de mutua educación en la existencia conforme al Evangelio; dinamizada incansablemente por la inquietud de anunciar el Evangelio a los pobres con palabras y obras. El Fundador le interesa ante todo que la elaboración de las estructuras sea realmente el resultado del trabajo de los propios Hermanos: viven la Regla antes de establecerla por escrito, y La Salle pone su máximo empeño en que los Hermanos participen libremente en sus diferentes reelaboraciones. Así, la estructura se elabora siempre en referencia a la razón de ser de la Sociedad.

Así pues, la Sociedad toma forma desde dentro, se mantiene desde su interior y no por estructuras exteriores o aprobaciones jurídicas. Las estructuras no se descartan, pero La Salle invita a los Hermanos demasiado ansiosos en establecerlas, a buscar, ante todo, su «seguridad» propia y comunitaria en la vivencia de su compromiso, percibido a la vez con sus significado y alcance espirituales y su exigencia de estructuración interna elaborada desde dentro.

Esta es una constatación general que, ciertamente, se aplica a lo concerniente con la estructura del compromiso de los votos: las reticencias de La Salle ante la prisa de los Hermanos muestran claramente su intención fundamental. Por un lado, el Fundador no tiene prisa por introducir los votos perpetuos, aunque los acepta, y aun los fomenta, cuando le parece que el gesto se corresponde con la realidad vivida y es susceptible de fortalecerla. Por otro lado, el contenido del compromiso que elige se define a partir de la experiencia vivida por la Sociedad y con vistas a una mejor realización de su misión: asociación para tener juntos las escuelas gratuitas, estabilidad y obediencia a los superiores y al cuerpo de la Sociedad.

En este aspecto, el matiz y quizás la diferencia de perspectiva entre el Fundador y sus discípulos son particularmente significativos, precisamente cuando se trata de la estructura del compromiso por los votos. Cuando en 1686, La Salle habla de «votos», los Hermanos parecen pensar inmediatamente en los tres votos clásicos. Esto significa sin duda que buscan su identidad en referencia con los estados de vida y a las categorías existentes; piensan que su imagen será más nítida y tendrán mayor peso si pertenecen a una categoría definida. En una palabra, su aspiración por pronunciar los tres votos es tributaria de una búsqueda de identidad extrínseca. La negativa del Fundador y el contenido que da a los votos de 1686 y 1694 provienen de una idea completamente distinta: el acto de comprometerse por los votos debe expresar una experiencia vivida, debe verbalizarla y, al hacerlo, confirmarla y ampliarla. Volveré sobre el tema al estudiar la fórmula de votos y también cuando proceda a contrastar las condiciones y ciertas consecuencias de la introducción oficial de los tres votos en el Instituto.

Habría que agregar otra reflexión que aquí sólo puedo bosquejar. La enseñanza espiritual del Fundador sobre el compromiso y la fidelidad se refieren muy poco a los votos emitidos. El único texto explícito relacionado con el tema es el del capítulo que se encuentra en la *Colección* de 1711 que trata sobre «*A qué obligan los votos de los Hermanos de las Escuelas cristianas*» (CT, 2). Este texto es más bien jurídico y contrasta con el conjunto de la enseñanza lasaliana. Pienso que podría demostrarse fácilmente que, en conjunto, el Fundador presenta el compromiso y la fidelidad del Hermano en términos de persona y de relación (ser fieles a los jóvenes que se os han confiado, fieles al proyecto de llevarlos hacia una vida más humana, útil a la sociedad y abierta al espíritu filial...); en términos de crecimiento dinámico y de creatividad; en términos de fidelidad al espíritu; en términos de solidaridad concreta con los hombres que el Hermano ha encontrado en su camino y con los cuales se ha asociado.

Igualmente, para mirar las cosas desde otro punto de vista, la referencia evangélica que La Salle muestra a los Hermanos, no tiene nada en común con una valoración abstracta y raquílica de los tres «consejos evangélicos». Primero porque La Salle los invita constantemente a tomar como referencia el Evangelio en su conjunto; después, porque lleva a los Hermanos sobre todo

hacia el sentido y dinamismo de la Buena Noticia de la salvación (la incorporación a la vida de hijo de Dios, la fraternidad universal, el crecimiento en el Espíritu); y por fin y sobre todo, porque «el Evangelio» lo percibe y lo presenta como una realidad actual, un acontecimiento de hoy que llega al corazón del Hermano y del cual el Hermano es el agente de su realización: elegido por Dios para hacer su obra.

Dentro de esta perspectiva, el tema de la *consagración* es mucho más decisivo que el de los votos (eso se constata incluso en la fórmula misma de los votos). Pero, cuidado: La Salle más que elaborar una teoría sobre la consagración para los Hermanos, les invita y ayuda a leer en ella la experiencia vivida en su historia concreta. Están consagrados a la juventud pobre y abandonada para contribuir a su plena liberación. Les invita a vivir esta realidad de su historia personal «estimando su ministerio». Los estimula a leer y a vivir esta realidad de su historia humana como una historia de Salvación, como parte de la *Única* historia de la Salvación, que comienza en la Creación, que alcanza su plenitud en Cristo y cuya conclusión está a la vez en curso y en esperanza.

Concluimos que para La Salle el compromiso «religioso» no es un algo añadido ni diferente del compromiso humano: demostrarlo resultaría fácil e importantísimo. El compromiso de los votos no tiene nada de superestructura religiosa.

II - El sentido de los votos según las fórmulas de 1691 y 1694

Me parece que resulta interesante estudiar, a la luz de lo que acabamos de ver, las fórmulas utilizadas por La Salle y los Hermanos cuando pronunciaron los votos en 1691 y 1694.

Para situar dichas fórmulas dentro de su contexto, recordaremos algunos hechos históricos.

- La fórmula de 1686 no se ha conservado. Es posible que se utilizase ya un texto más o menos parecido a los que estudiaremos. De forma prudente, el Hno. Maurice-Auguste propone un texto «base» que habría podido servir, pero sólo es una hipótesis.

- En 1691, el voto de asociación pronunciado por La Salle, Vuyart y Drolin fue un voto «secreto». No es extraño, pues, que no nos haya llegado ninguna copia manuscrita. Siendo Blain quien nos informa sobre el texto, la hipótesis verosímil sería que lo hubiese conocido gracias al único superviviente, Gabriel Drolin, cuando volvió de Roma después de la muerte del Fundador. La carencia de un original manuscrito del voto de 1691 jamás ha hecho dudar sobre la autenticidad del acontecimiento.
- La fórmula de 1694 nos ha llegado en catorce copias: trece conservadas en el folleto de los primeros votos, y la última, una hoja sencilla, enteramente escrita por el santo Fundador. Esta fórmula será la que, en lo fundamental, se use hasta la obtención de la Bula, y se conserva aún hoy en día en lo esencial. Pero sólo en 1694 cada uno de los trece que pronuncian los votos nombra a los otros doce que se comprometen con él.
- La fórmula de los votos, escrita por La Salle, es sin duda original. El estudio del Hermano Maurice-Auguste demuestra, en efecto, su estilo particular, tan alejado de la sequedad jurídica de numerosos textos anteriores, como de la forma literaria elegante y ampulosa que era bastante habitual en los tiempos de la fundación.
- Se trata cada vez de compromiso relacionado con actos significativos y concretos, no de gestos convencionales y estereotipados.

Aquí, menos que nunca pretendo hacer una síntesis. Ni tan siquiera un comentario que aspire a ser exhaustivo. Sólo apuntaré algunas observaciones que explican y se refieren al punto primero (pp. 172-173). Haré alguna referencia a las MR, donde se descubren ecos literarios de la formulación de los votos.

Para facilitar el estudio se colocan a continuación las dos fórmulas en paralelo.³

³ Véase la Tesis de Miguel Campos, *Itinerario evangélico de san Juan Bautista de La Salle*, Bruño, Madrid 1980, pp. 182-183.

Voto de 1691

Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, postrados con profundo respeto ante vuestra infinita y adorable Majestad, *nos consagramos enteramente a Vos*

para procurar *con todas nuestras fuerzas y con todos nuestros cuidados el establecimiento de la Sociedad de las Escuelas Cristianas* del modo que nos parezca más agradable a Vos y más ventajoso para dicha Sociedad.

Y a este fin, yo, Juan Bautista de La Salle, sacerdote... desde ahora y para siempre, y hasta el último que sobreviva, o hasta la completa consumación del establecimiento de dicha Sociedad,

hacemos voto de asociación y de unión, para procurar y mantener dicho establecimiento, sin poder-nos marchar, incluso si no quedáramos más que nosotros tres en dicha Sociedad, y aunque nos viéramos obligados a pedir limosna y a vivir de solo pan.

En vista de lo cual, *prometemos hacer unánimemente y de común acuerdo todo lo que creamos, en*

Voto de 1694

Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, postrado con el más profundo respeto ante vuestra infinita y adorable Majestad, *me consagro enteramente a Vos*

para procurar *vuestra gloria* cuanto me fuere posible y Vos lo exigiereis de mí.

Y a este fin, yo, Juan Bautista de La Salle, sacerdote, prometo y *hago voto de unirme y permanecer en sociedad con los Hermanos...*

para tener juntos y por asociación las escuelas gratuitas, donde quiera que sea, incluso si para hacerlo me viere obligado a pedir limosna y a vivir de solo pan; o para cumplir en dicha Sociedad aquello a lo que fuere destinado, ya por el Cuerpo de la Sociedad, ya por los superiores que la gobiernen.

Por lo cual, *prometo y hago voto de obediencia, tanto al Cuerpo de esta Sociedad como a los superiores. Los*

conciencia y sin ninguna consideración humana, que es de mayor bien para dicha Sociedad.

Hecho el día veintiuno de noviembre, día de la Presentación de la Santísima Virgen, de 1691.
En fe de lo cual hemos firmado.

cuales votos, tanto de asociación como de estabilidad en dicha Sociedad y de obediencia, prometo guardar inviolablemente durante toda mi vida.

En fe de lo cual lo he firmado:
En Vaugirard, el seis de junio, día de la fiesta de la Santísima Trinidad del año mil seiscientos noventa y cuatro.

De La Salle

1. Un compromiso vital en memoria y en esperanza.

Al principio, La Salle y sus Hermanos no emitieron votos. Éstos aparecen en un momento dado dentro de un proceso histórico. Recogen en la memoria una experiencia de lo que se ha vivido.

- Experiencia *humana* de una asociación que nació y ha continuado con personas concretas que se señalan expresamente; experiencia humana de un proyecto preciso que ha hecho surgir la comunidad y que la hace vivir tanto en su impulso como en su estructura: la comunidad está llamada a la realización de un trabajo urgente, la «salvación» de los jóvenes abandonados; experiencia humana de una empresa difícil: cuando los profesos hablan de «pedir limosna y de vivir de solo pan», esas expresiones no son formas de heroísmo romántico sino la evocación de situaciones que ya se han vivido en su Sociedad.
- Experiencia *religiosa, cristiana, espiritual*, atribuyendo a estas expresiones su sentido más profundo. Es, especialmente, el sentido que tiene la referencia a las tres personas de la Trinidad en la introducción de la fórmula. Se presenta al hombre en situación de diálogo existencial con el Dios vivo que lo llama y envía. Pero esta experiencia religiosa no puede separarse de la experiencia humana.

Recogiendo de esta manera la memoria de una experiencia de vida real, la fórmula de los votos afirma al mismo tiempo la *actualidad* de esta experiencia: aquí y ahora, en el gesto mismo del compromiso de los votos, la historia anterior se prolonga y en cierto sentido se termina: el gesto de La Salle junto con Gabriel Drolin y Vuyart en 1691, o el del Fundador y sus doce compañeros en 1694, no constituye solamente una ratificación del pasado, sino que acentúa por sí mismo y de manera decisiva, un esbozo de lo que ya se ha vivido. Para descubrir todo el sentido de estos actos, debe recordarse el momento histórico en el que aparecen dentro de una situación desesperada; con el voto de 1691 se constituye un «triumvirato» en el cual y a partir del cual cristaliza la conciencia comunitaria de la nueva sociedad; después de una Asamblea de diez días en el caso del voto de 1694. Este aparece como la conclusión, pero también la explicitación eficaz de una conciencia comunitaria que se ha consolidado en esos días de deliberaciones y de retiro. Y justo al día siguiente, haciendo referencia explícita a este acto de asociación, los doce Hermanos declararán que, en el futuro, el superior será uno de ellos, y no un sacerdote.

Habiendo recogido así una experiencia en un momento determinado y crucial, reconociéndola y afirmándola, el gesto del compromiso votal hace también que esa experiencia se proyecte a la totalidad futura de la historia personal, inseparable de un proyecto concreto. Y esta apertura dinámica a un porvenir que la persona se compromete a alcanzar –comunitariamente– es inseparable de la apertura a Dios. Es lo que permite atribuir un sentido amplio a expresiones como «me consagro enteramente a vos». En efecto, se tiende a analizar la totalidad de la consagración en grados permanentes: cedo a Dios todo lo que soy, le entrego todos mis bienes, mi afectividad, mi libertad, mi tiempo. Estas fórmulas de votos nos parece hablan de otra totalidad más humana puesto que necesitan abrirse a un proyecto que debe realizarse. Al mismo tiempo, la imagen de Dios al que uno se consagra, no es tanto aquella de un Soberano que exige «todo», sino la de un Amor devorador. El amor, naturalmente no está excluido, pero se manifiesta como fuerza viva que acoge aquí y ahora, que impulsa siempre hacia adelante; la fuerza de un «Obrero» cuyo trabajo él lo realiza sin duda en y por esta consagración, pero que está en vías de completarse, y al que uno se adhiere como persona libre y respon-

sable. Todo esto nos introduce en otro concepto sobre la fidelidad, que contempla más el porvenir que el pasado.

2. Un compromiso total que expresa el misterio en la historia.

Las dos fórmulas de votos nos sitúan de golpe en la perspectiva del Misterio de Dios vivo, Trinidad y Amor, empleando el lenguaje solemne propio de su época: la de una espiritualidad teocéntrica. Todo parte del Dios Vivo y todo se dirige hacia Él y a su gloria. Pero ese teocentrismo no ocultará la importancia que tienen el hombre, su historia, su desarrollo, su responsabilidad o su iniciativa. La dimensión histórica concreta se hace presente en estas fórmulas de votos:

- por la mención explícita de las personas concretas que se comprometen y con los que se compromete. No hay anonimato ni intemporalidad.
- por el lugar que ocupa la iniciativa, la buena voluntad, la actividad personal: *cf.* «procurar con todas nuestras fuerzas y con todos nuestros cuidados...», «procurar vuestra gloria cuanto me fuere posible...».
- por la mención del objetivo preciso y claro del compromiso. Los votos de 1691 se marcan un objetivo temporal, pero al mismo tiempo definitivo (procurar establecer y mantener dicha fundación); los de 1694, un objetivo permanente: ocuparse de las escuelas gratuitas. Evidentemente, ese objetivo debe entenderse con todo su peso histórico: las escuelas gratuitas son las escuelas con las que se han comprometido los Hermanos, las que permiten acceder a una cultura elemental y a la educación de la fe viva a *esos* jóvenes pobres y abandonados, a cuya «salvación» consagran su vida los Hermanos. A este objetivo concreto hay que otorgarle todo su peso histórico para poder comprender hasta qué punto constituye una razón de ser total y decisiva para aquellos que lo han descubierto a lo largo de una experiencia vivida junto con La Salle. Es mucho más que «dar clase» o «sostener las escuelas» en general.
- Implícitamente, también se hace presente la situación histórica concreta por el hecho de que la respuesta se irá dando día tras día en un proceso humano de discernimiento. En esto es particularmente explícita la fórmu-

la de 1691: «hacer unánimemente y de común acuerdo todo lo que creamos en conciencia... que es de mayor bien para dicha sociedad». El voto recae sobre este objetivo de discernimiento. Hay que calibrar la capacidad de dinamismo y la apertura hacia lo imprevisible que contiene tal promesa. En la fórmula de 1694 este proceso humano de discernimiento queda más implícito. Se puede sin embargo cotejar «la obediencia a los superiores y al cuerpo de la sociedad» (1694) con «hacer unánimemente...»: la obediencia supone un discernimiento.

Ambas dimensiones, la teocéntrica y la histórica concreta son inseparables.

El misterio se actualiza en la historia. Se observará aquí el significado de las cláusulas «Y a este fin...», «Por lo cual...»: indican que de hecho, la consagración a Dios se realiza en la asociación y que la Gloria de Dios se busca en el trabajo escolar. Obsérvese también el paralelismo entre las dos expresiones:

1691	1694
Nos consagramos enteramente a Vos, para procurar... el establecimiento de la Sociedad de las Escuelas Cristianas.	Me consagro enteramente a Vos, para procurar... vuestra gloria.

Este paralelismo se ilumina con las correlaciones que podemos encontrar en las *Meditaciones para los días de retiro* (MR).

a) A partir de la expresión «*me consagro enteramente a Vos*»: «*dispuestos a dar vuestra propia vida para contribuir a la salvación de los jóvenes*» (198, 2). «*...a sacrificaros y consumir toda vuestra vida para darles educación cristiana*» (201, 3). «*Ofreceos a Él para ayudar en ello a los niños que tenéis encomendados, tanto como lo exija de vosotros*» (197, 1).

b) O de la expresión «*para procurar vuestra gloria*»: el análisis de la palabra «*procurar*» en el Vocabulario de las MR (Lasallianum 4) nos muestra la equivalencia entre «procurar la gloria de Dios» y «procurar la salvación de los niños». *La gloria de Dios es el hombre salvado.*

Recíprocamente, la historia humana concreta, con todas sus exigencias y sobre todo con el peso del compromiso humano responsable, recobra toda su importancia y sentido por el hecho de que gracias a ella se realiza efectivamente la obra de salvación del hombre por Dios, es decir «la gloria de Dios». La orientación *religiosa* de la vida no anula, sino todo lo contrario, la importancia capital de las opciones y de las actividades humanas.

c) En este contexto, la cláusula «heroica» (pedir limosna y vivir de solo pan) recobra aquí todo su sentido. No hay que considerar solamente la heroicidad de la fórmula, sino valorar el carácter radical e integrador que se proyecta sobre un objetivo humano, visible, percibido en su alcance escatológico, es decir en su valor de manifestación y de cumplimiento de la actuación salvífica de Dios.

d) Comparar las expresiones:

1691	1694
Procurar con todas nuestras fuerzas y con todos nuestros cuidados	Procurar... cuanto me fuere posible

El «cuanto me fuere posible» de 1694 puede parecer subjetivo y un tanto insuficiente (pondré «mi buena voluntad»). Pero la correspondencia con la de 1691 confiere otro valor a esta fórmula, la hace objetiva: «con todas nuestras fuerzas y con todos nuestros cuidados». De esta forma se toma en serio el «ministerio» en sus detalles concretos, a los que se refieren con frecuencia las MR (debéis estimar vuestro ministerio – daréis cuenta de la seriedad con la que lo habéis desempeñado...); es la aplicación práctica de los talentos que las MR mencionan igualmente. Y, sobre todo, es indicativa de la importancia que se otorga a la relación educativa con los niños pobres y abandonados. Se podría agregar aquí que, en el ejercicio de este ministerio, en esta relación educativa, se manifiesta, sin duda, pero también se construye progresivamente la «consagración de sí mismo a Dios»: habría que mostrarlo sobre todo partiendo de las MR: el trabajo apostólico es el lugar de evangelización del apóstol y también de su crecimiento en Cristo.

e) Comparar las expresiones:

1691	1694
Procurar el establecimiento... del modo que nos parezca más agradable a Vos y más ventajoso para la Sociedad.	Para procurar vuestra gloria cuanto... lo exigiereis de mí.

La fórmula de 1694 se refiere de manera general a la Voluntad de Dios y podría entenderse en un sentido, a la vez, de intencionalidad subjetiva y de providencialismo un poco pasivo y fatalista. Pero a la luz de 1691, puede entenderse con una densidad humana completamente distinta y, al mismo tiempo, con muy diferente profundidad religiosa. Porque la fórmula de 1691 expresa, por un lado, que la búsqueda de la voluntad de Dios se realiza a través del discernimiento humano y comunitario; y por otro lado, que la referencia a la Gloria de Dios no se puede separar de la búsqueda del bien de la Sociedad; pero naturalmente, como lo muestran las MR (el tema del juicio, especialmente), la búsqueda del «bien de la Sociedad» sólo tiene sentido si constantemente se remite a la finalidad de la Sociedad y a la «Gloria de Dios».

3. Un compromiso para un proyecto: precisión y apertura

En el momento de pronunciar sus votos, ya sea en 1691 o en 1694, La Salle y sus Hermanos han vivido lo suficiente como para haber asumido con precisión y en todos los aspectos, un proyecto concreto, ya emprendido, que debe consolidarse dinamizando entre sí todas sus «articulaciones».

Las escuelas gratuitas para los jóvenes abandonados... exigen:

La constitución de una Sociedad... de hombres atrapados por el Dios vivo a través de las llamadas de esta juventud alejada de la salvación, y que quieren trabajar por la Gloria de Dios dedicándose enteramente a procurar esta salvación de los jóvenes.

El itinerario del señor De La Salle con sus Hermanos y su enseñanza espiri-

tual subrayan también cada uno de estas articulaciones, pero sólo cobran su verdadero sentido si se lee cuidadosamente cada articulación, con referencia a cada una de las otras y a su totalidad. De otra forma se corre el peligro de dispersar en partes el conjunto, matar la vida y «especializarse»: así se tendría la «tendencia» CONSAGRACIÓN (primacía de la «vida religiosa»), o la COMUNITARIA (prioridad de la comunidad), o la SOCIOLÓGICA (retorno a los pobres), o la CATEQUÉTICA, ESCOLAR, PEDAGÓGICA (la obra de las escuelas)...

Las palabras que pronuncian los Hermanos que se comprometen con votos en 1691 y 1694, a la vez reconocen la realidad del **Proyecto** y lo consolidan, manifestando y realizando mejor las articulaciones y expresando su voluntad de llevarlo a cabo.

Pero este proyecto está *abierto*: se trata de un futuro que hay que ir realizando. El compromiso no se refiere a un patrimonio que deba conservarse, o a obligaciones claras que haya que cumplir, sino a una historia que debe proseguir, a un futuro que hay que realizar en un sentido determinado, lo cual requiere un esfuerzo de búsqueda permanente y un discernimiento comunitario con la vista puesta en un objetivo. El acto de la consagración se refiere a compromisos sucesivos imprevisibles, donde se tratará de dar a cada instante tanta plenitud como se pueda («cuanto me fuere posible»), y de buscar vivir esta plenitud, remitiéndose siempre al objetivo cada vez más exigente, actualizado en cada momento. ¡Movimiento perpetuo!

Este análisis me parece sumamente importante y sería fácil confirmarlo tanto por la enseñanza espiritual del fundador (las MR sobre todo) como por la lectura que él hizo de su propia historia («un compromiso me llevaba a otro»). Análisis importante que sería bueno reemplazase al concepto «cosista» y jurídico de los compromisos votales, que se da sobre todo asociado a la tríada; aunque, como diré más adelante, ya en vida del Fundador, las «Explicaciones» dadas a las obligaciones de los votos tomaron con frecuencia esa dirección moralizante y cosificadora.

4. Un compromiso para un itinerario personal y comunitario

La dimensión personal del compromiso resulta evidente. Cada Hermano es quien pronuncia el voto. Cada Hermano es quien reconoce la llamada de

Dios en su propia existencia, y «se propone» (palabra de las MR: proponerse sacrificarse...) responder a ella plenamente según su propia personalidad (cuanto me fuere posible), embarcándose en una aventura personal inherente a *su* relación con Dios, que no es la de ningún otro (y lo exigiereis *de mí*).

Pero al mismo tiempo se trata de un compromiso *comunitario*: lo formulan hombres que se comprometen juntos; tiene por objeto la fundación de la Comunidad, de la asociación, dando por supuesto que esta asociación debe entenderse en todas sus dimensiones, especialmente su origen histórico, personal y trascendente, al igual que su fidelidad. Porque dicha asociación tiene como objetivo un proyecto común cuya realización exige comunidad de discernimiento y de acción.

Pero, en todo esto debe tenerse muy en cuenta la relación vital entre estas dos perspectivas:

Por una parte, la relación personal con Dios se realiza y se profundiza mediante la Comunidad:

A la expresión «me consagro del todo a Vos» corresponde «prometo y hago voto de unirme».

Y la realización personal de una vida al servicio de Dios se concreta con un servicio comunitario.

A la expresión «*para* procurar vuestra Gloria» corresponde «*para* tener juntos las escuelas gratuitas».

La búsqueda de la voluntad de Dios, distinta para cada uno, se realiza en el trabajo de discernimiento comunitario:

A la expresión «cuanto lo exigiereis de mí» corresponde «hacer unánimemente y de común acuerdo», «obediencia», «aquello a lo que fuere destinado».

Pero por otra parte, la comunidad no constituye ni un fin en sí misma, ni un grupo de presión o de coacción. Tanto al comienzo como en lo sucesivo, no existe sino por el consentimiento libre de las personas. Cada una de estas personas está íntegramente a la escucha del Dios con quien se ha comprometido, y la comunidad pierde todo su sentido, tanto humano como religioso, si no

es lugar de liberación de la persona frente a Dios, una escuela evangélica de fidelidad amorosa para con Dios, un ámbito de celebración para cada uno y para todos de las maravillas del amor de Dios para con su pueblo, un espacio donde descubrir emocionado la fidelidad siempre anticipada del Dios vivo. El compromiso personal en la comunidad es referencia para la misión de tal comunidad. Finalmente, el paralelismo entre la fórmula de 1691 y la de 1694 muestra que la obediencia (1694) supone un discernimiento donde cada uno se manifiesta (1691) y si cada uno de los Hermanos que hacen votos en 1694 se compromete con «el cuerpo de la Sociedad», cada uno es también miembro vivo de ese cuerpo.

En resumen, la persona se compromete para vivir una historia junto con otras. Pero tanto la persona como la misma comunidad quedan traspasadas a la vez por la referencia al Dios vivo presente en el hombre y por la referencia a la Gloria de Dios en la actividad del hombre y en su salvación: referencias trascendentes y sin embargo históricas.

5. Impulso y estructuras de compromiso

Los dos componentes son perceptibles en ambas fórmulas. Impulso hacia Dios como respuesta al impulso que viene de Dios: impulso para la salvación de los niños. Este impulso es el primero. Pero esta estructura es también visible incluso en la realidad jurídica: una comunidad estructurada, que presenta rasgos y ocupaciones precisos.

Las estructuras muestran el impulso, hacen que se concrete. Y el impulso origina y cuestiona las estructuras. ¿Hace falta decir que esta dialéctica desaparece desde el momento en que los «votos» se imponen como una estructura ya establecida, que la persona sólo tiene que «aceptar»?

III - Los votos de los Hermanos en los orígenes de la «tríada»

Esta últimas reflexiones las esbozaré brevemente en tres etapas:

1. Alusión a los inconvenientes de la tríada tal como los hemos percibidos al abordar nuestro trabajo en la Comisión sobre los votos.
2. Lugar que ocupa la tríada en el pensamiento del Fundador y en los orígenes.

3. El desplazamiento que se produce cuando aparecen los tres votos clásicos en el Instituto.

1. Alusión a los inconvenientes de la tríada.

La tríada es obligatoria en todas las órdenes religiosas recientes. Es parte constitutiva de la definición canónica de la vida religiosa. Debe recordarse no obstante que ni históricamente proviene de los orígenes, ni es metafísicamente indispensable, y ni siquiera se encuentra explícita universalmente. Trabajos recientes –y en cierto sentido los análisis del mismo santo Tomás– tratan de mostrar su necesidad y su evidencia globalizante (por ejemplo: Tomás: Trabajo, Amor, Política): es mucho mejor que el concepto jurídico rígido de los tres votos. No obstante, cabe preguntarse si la mentalidad actual acepta sin problema estos análisis antropológicos. Nuestras encuestas, aunque limitadas, nos han mostrado que no es así.

Voy a recordar los principales rasgos de los inconvenientes de la tríada tal como se entiende usualmente. Encuentro cinco, por supuesto relacionados entre sí.

- Abstracción, cosificación, objetivación de una estructura totalmente elaborada, establecida de antemano: ¿cómo hacer entonces que en una *persona* coincida todo lo anterior con su compromiso vital, progresivo y unificador? ¿Cómo reconocer y promover la *historicidad* de esta aventura personal? ¿Cómo orientar este compromiso de los votos hacia un *porvenir* que hay que fabricar? ¿Cómo conciliar la unidad de la consciencia personal con la atomización que supone lo anterior? ¿Cómo acoplar el compromiso de tres «virtudes» (o tres «renuncias») con el dinamismo de plenitud del compromiso vital con un proyecto que constituye una razón de vivir y de entregar la vida? ¿Cómo percibir y vivir sin acrobacias intelectuales, la relación entre un servicio preciso a los hombres y el compromiso de los tres votos?
- Abstracción, nivelación, achatamiento del concepto de «vida religiosa en general». Todos los Institutos religiosos pronuncian los tres votos en cuestión. Las explicaciones jurídicas tendían a considerar como universales e idénticas las obligaciones derivadas de los votos, que por otra parte sólo tomaban en cuenta sectores determinados y secundarios de la existencia.

Pienso que los mejores análisis antropológicos sólo presentan a la persona en sí, y no a esta persona, a estas personas, como comprometidas con una historia concreta. En la tríada no aparece apenas la razón vital de la consagración en el Instituto: el dinamismo del proyecto comunitario ha desaparecido totalmente de una estructura que pretende sin embargo ser «esencial» y «globalizante».

- Inmovilidad, moralismo, y con frecuencia moral «judaizante» que subyace en la concepción moral presente, si no en la tríada, por lo menos en las presentaciones que de ella se han hecho y en la mentalidad que tales presentaciones han, a la vez, expresado y reforzado; mentalidad aún muy frecuente (a menos que los votos se hagan in-significantes cuando alguien se propone ser fiel a la vida. Sobre esto invito a leer lo que escribí en *Lasallianum* sobre *los fundamentos evangélicos de la vida religiosa*).
- Reducción del Evangelio: por identificación de la tríada con los tres «consejos», por elaboración de un sistema de moral evangélica con dos niveles, por la supresión de hecho del dinamismo vital de crecimiento en Cristo, por separar al Evangelio de la Vida (*cf. Lasallianum* 16).
- Por último, visión discutible de Dios, de su Voluntad, del valor del Mundo, de la Iglesia... En una palabra, toda una teología inadecuada (¡habría que seguir tratando el tema!).

2. Lugar que ocupa la tríada en el Fundador y en los orígenes

Ya hemos aludido a esta cuestión: apareció como evidente que el compromiso vital –que expresa e impulsa el compromiso vital– no se centra en la tríada. En lo que sigue, trato de presentar el conjunto del tema en tres momentos que corresponden a tres «niveles».

a) Nivel de lo vivido

No hay duda alguna: La Salle y sus Hermanos han vivido en comunidad la pobreza, la castidad del celibato y la obediencia.

La pobreza: Pensemos en la renuncia del señor De La Salle a sus bienes por la que se incluye en la situación de pobreza de los maestros pobres con quienes se une; pensemos en la pobreza efectiva de los Hermanos a lo largo de la vida

del señor De La Salle. Esta pobreza no es miseria, porque el Fundador, cada vez que debe firmar un contrato para abrir una escuela, está muy atento a que se aseguren las 200 libras de renta necesarias para la subsistencia de cada maestro. Él mismo, al renunciar a «todos» sus bienes, se reserva una renta de 200 libras. Esta exigencia es condición vital para la gratuidad efectiva de las escuelas. Sin embargo, ocurre que los maestros a veces carecen de lo necesario y la situación los obliga a la mendicidad: el Fundador trabaja entonces para remediar esta situación aunque exhorta a los Hermanos a aceptarla. Esta pobreza es pobreza comunitaria, en igualdad y uniformidad.

La castidad del celibato: Creo que la palabra celibato apenas aparece en el lenguaje del Fundador. Prevalece la palabra castidad. No obstante, aunque apenas se encuentren consideraciones sobre el sentido de la condición de célibe, no cabe duda de que se vivió voluntariamente. Existen alusiones explícitas al tema. Por ejemplo, cuando los Hermanos deliberan sobre los votos, Blain les atribuye la reflexión siguiente: «¿Por qué no emitir un voto que nos aportaría el mérito de una virtud que ya practicamos y consagraría el estado que hemos abrazado?». En efecto, unos cuantos de los jóvenes que acuden a La Salle en 1682, proceden del Seminario: ya se habían propuesto abrazar pues un estado de vida célibe. Una memoria, conservada en los Archivos de Ruán, cuando presenta en su conjunto la obra del señor De La Salle dice expresamente: para responder a las necesidades existentes «*reunió a jóvenes no casados...*» (CL 11, 128). El celibato de los Hermanos es así vivido y querido a la vez por cada persona y por la sociedad; habría que estudiar, sin embargo, si se trata de una originalidad propiamente lasaliana o de una actitud ampliamente compartida por los maestros de escuelas primarias.

La obediencia: es decir, la dependencia respecto de los Superiores, se vive igualmente en el Instituto, ya sea cuando se trata de tomar decisiones importantes (por ejemplo el envío de una persona a tal lugar o para ejercer tal empleo), o se trate de los detalles de una existencia cotidiana sumamente marcada por una sujeción que nos parece hoy algo agobiante y minuciosa. No obstante, la correspondencia del Santo nos permite matizar el rigor de los textos legislativos: se constata, por ejemplo, que dialoga con sus Hermanos cuando se trata del empleo y que está atento a sus aspiraciones y necesidades per-

sonales. A través de sus biógrafos se descubre también que ciertas órdenes del Fundador no son aceptadas fácilmente por algunos Hermanos y hasta son rechazadas: es el caso especialmente de Hermanos que se niegan a seguir estudiando para poder así ocuparse de las escuelas dominicales: algunos de los que lo habían hecho perdieron su vocación y quienes rechazan la idea quieren conservar la suya. Hemos visto que el voto de obediencia fue el primero que se emitió ya en 1686 y es uno de los tres votos que se pronunciaron a partir de 1694.

Por consiguiente, estos tres elementos aparecen no solamente como vividos, sino como constitutivos del Instituto y del estilo de vida de quienes se comprometen en él. Desde este punto de vista no resulta sorprendente que los Hermanos, al tratar sobre los votos, hayan pensado en emitir los tres votos clásicos; y tampoco llama la atención que hayan estado de acuerdo, sin problema, cuando Roma les señala, como condición para la aprobación, la exigencia de introducir los votos de pobreza y de castidad en los documentos que acompañan la súplica de 1722.

b) Nivel de la enseñanza espiritual de La Salle

Aquí también la enseñanza es clara, y La Salle señala las exigencias de estos tres elementos, a la vez que explica su significado y sus valores positivos.

Es cierto en el tema de la *castidad*: no tengo tiempo para hacer un estudio particular sobre la cuestión. Después de las numerosas lecturas de los escritos de La Salle (nunca orientadas específicamente al estudio de este punto) *tengo la impresión* de que La Salle insiste más bien sobre la pureza que no sobre el celibato; que su teología está marcada aquí por la idea que tiene sobre el cuerpo (la pureza hace que nos parezcamos a los ángeles) y por consiguiente la asocia con la mortificación de los sentidos; él dirige a numerosas religiosas y aunque no hable frecuentemente sobre la mujer, no se puede decir que tenga de ellas una visión muy positiva, aunque en sus escritos no se encuentren exageraciones de misoginia, tan frecuentes en la literatura espiritual de entonces; en los *Deberes de un cristiano*, su enseñanza sobre el matrimonio no es negativa: aunque no nos satisfaga totalmente, tampoco llega a exaltar excesivamente del celibato a expensas del matrimonio.

La valoración de la castidad la hace sobre todo a partir de perspectivas cristológicas (amó la pureza, como Jesucristo la amó), pero sobre todo bajo el punto de vista moral. La referencia a la misión del Hermano está igualmente presente en esta valoración de la castidad; aunque algunas veces en la Regla subraye con dureza la necesidad de la pureza en el desempeño del empleo (pero no tiene las obsesiones que marcarán más tarde la enseñanza oficial del Instituto, sobre todo cuando se presente al alumno muchas veces como un peligro para la pureza del Hermano). Si bien advierte sobre el peligro de «las amistades particulares», invita expresamente al Hermano a no suprimir su afectividad, sino a abrirse a un amor real hacia «aquellos que le han sido confiados»: llega a hablar de «ternura de madre» para con los escolares. Tampoco pierde de vista el amor concreto en su manifestación comunitaria. Sin querer elaborar a partir de un texto quizá accidental, una teoría sobre el celibato -esponsales de Cristo con cada uno de los miembros de su Cuerpo- debo decir que desde 1959 me ha llamado la atención la relación que he notado en las MR:

La Salle cita *Efesios*, 5 25

Maridos,

amad a vuestras *esposas*,

como Jesucristo amó a su Iglesia

Se entregó por ella...

lo que se traduce en sus escritos por:

Débeis dar señales tangibles de

que amáis *a quienes Dios ha confiado a vuestros cuidados*,

como Jesucristo amó a su Iglesia

Quizá sería aún más significativo la profundización a la que invita el lenguaje del santo Fundador cuando habla de la pureza del corazón, de la purificación interior, de la pureza de intención. Está en línea con una constante general en la enseñanza lasaliana: no se queda nunca en lo puramente material de los actos externos sino que hace un llamamiento a vivir siempre el espíritu, lo interior, lo de más adentro, el corazón.

Esto también puede aplicarse a la *pobreza*. También aquí, cuando la ocasión se presenta, La Salle evoca sus exigencias concretas, pero no de forma exclusi-

va, ni siquiera principal. En su enseñanza se refiere ante todo al significado de la pobreza efectiva (pobreza material). Para él esta pobreza está íntimamente ligada a la misión concreta: para acercarse a los pobres hay que compartir desde el interior su condición de pobres. La Salle lo comprendió existencialmente al asociarse con los Hermanos. La pobreza de los Hermanos se relaciona también con la misión, en el sentido de que se trata de la pobreza *trabajadora* de alguien que debe ganarse la vida, hacer fructificar sus talentos y no ser un parásito en la comunidad. Esta pobreza está íntimamente relacionada con la misión por la insistencia sobre la *gratuidad*, a cuyo valor espiritual me referiré más adelante, que debe manifestarse en el plano material (no aceptar nada ni de los escolares ni de sus padres). También la dimensión comunitaria de la pobreza es esencial. Este aspecto es el que resalta el capítulo de la Regla sobre la pobreza: los Hermanos no tendrán nada propio, todo estará en común.

La valoración de la pobreza se hace primero y sobre todo a partir del Evangelio. Lo más frecuente es que la clave de las reflexiones sobre el desprecio de las riquezas esté explícitamente en textos evangélicos, reflexiones que encontraríamos hoy poco positivas, pero que dicha referencia evangélica permite comprender y situar. La referencia a Jesucristo pobre es aquí esencial, pero al mismo tiempo inseparable de la referencia a la misión: la identificación del Hermano con Cristo es identificación con Cristo enviado a los pobres para anunciarles el Evangelio. La pobreza trabajadora encuentra también su fundamento evangélico ya sea en el texto de san Pablo que dice «quien no trabaja que no coma», o en la parábola de los talentos que se cita en las MR. De igual manera, la gratuidad se vincula explícitamente con la de san Pablo: anunciar gratuitamente el Evangelio de Cristo. La Comunidad de los Hechos de los Apóstoles que pone en común los bienes, constituye igualmente un punto de referencia claro. El *significado de la pobreza* se profundiza en la línea de la *pobreza espiritual* de la que la pobreza material es sólo signo y expresión: necesaria, sin duda, pero no suficiente. Pobreza espiritual cuyos rasgos, siguiendo los textos lasalianos, pueden llamarse: humildad de corazón, abandono a la Providencia, disponibilidad, acogida del otro, desapego del corazón, y finalmente libertad interior de un amor que sirve sin esperar reciprocidad. También aquí la referencia evangélica es fundamental, bien se trate

de la Bienaventuranza de los Pobres, de la apertura, de la espera del Reino o, sobre todo, de la relación con Cristo, no sólo modelo sino también Cabeza a la que nos une el Espíritu y en la que debemos crecer. Podría mostrarse aquí el dinamismo de esta pobreza, semejante al dinamismo de la encarnación salvífica: «Cristo se ha hecho pobre para enriquecernos con su pobreza». En esta perspectiva, la relación con el ministerio resulta ser igualmente esencial, así como el lazo de unión entre la pobreza y la oración: ir hacia los pobres con un corazón de pobre, no mostrar actitudes de propietario en la relación educativa y cuando se ha hecho todo lo que se debía como servidor activo, esperar todo de Dios con agradecimiento y confianza, considerándose siervo inútil. La importancia de la acción de gracias en la oración del Hermano según las MR, podría muy bien venir de esta pobreza espiritual.

Todo esto nos aleja bastante del raquitismo de una pobreza religiosa preocupada por la observancia del voto o recelosa frente a los fallos; nos lleva también lejos del fariseísmo o del juridicismo de cierta pobreza complacida de su virtud... Pero debemos agregar algo más: sobre todo al leer las MR, me llama la atención constatar que en el fondo, el ideal de pobreza que se ofrece al Hermano no difiere del ideal de pobreza en el que se debe educar a los niños. Se trata sencillamente de la pobreza cristiana, la pobreza evangélica, tanto en su dimensión exterior como en la interior. Ciertamente, esta perspectiva tiene su contrapartida a los ojos del siglo veinte: poca consideración de los valores temporales, aceptación acrítica de la injusticia y la desigualdad sociales. Pero no debe criticarse a La Salle sin situarlo en el contexto de su tiempo, y debe reconocerse que el proyecto fundamental de los Hermanos y del Instituto implica una liberación temporal de los jóvenes abrumados por su condición social, y sobre todo la posibilidad de que accedan a la condición de trabajador capaz de ganarse la vida, escapando así de la esclavitud de su condición proletaria. Es el precio que hay que pagar por educar a los alumnos en el espíritu de pobreza, ya que se trata de una *pobreza voluntaria*, no impuesta.

En cuanto al tema de *la obediencia*, habría que tratarlo de forma tan extensa como el anterior porque es uno de los puntos en que más insiste la enseñanza del Fundador. Pero falto de tiempo y de ánimo, y temeroso de abusar de la paciencia de los posibles lectores, me contentaré con indicar algunas pistas.

Diré en primer lugar que, la enseñanza del Fundador sobre *la obediencia*, tema muy estudiado durante mi juventud religiosa, me parece muy difícil de digerir hoy en día. Cada vez que leo las meditaciones de los domingos después de la Epifanía sobre la obediencia, me invade el estupor y casi el espanto. Dicha enseñanza me parece minuciosa rayando la ruindad, puntillosa hasta la asfixia, rígida hasta la opresión. Recuérdense las condiciones de la obediencia, el elogio de la obediencia ciega, el hecho de que ningún detalle escape al orden establecido o a la Regla, y la prohibición de toda iniciativa. Piénsese también que no solamente se exige el consentimiento en la ejecución, sino además, la adhesión incondicional de la voluntad y la conformidad sin crítica alguna por parte de la razón. No puede defenderse tal concepto de obediencia ni tampoco el de autoridad que de él deriva ni la imagen de Dios que implica. No insisto, pero pienso que no se gana nada en querer salvar a La Salle a toda costa. La regularidad sobre la que él insiste tanto está vinculada a este tipo de obediencia.

Escribiendo lo que sigue no me propongo, por tanto, «salvar» a La Salle, sino, por un lado, tratar de comprenderlo y, por otro, ampliar sus intenciones esenciales sobre el tema.

Para ayudar a *comprender* esta enseñanza aclaro lo siguiente:

- En este tema, La Salle no es nada original, sino que es tributario de su tiempo, a la vez sociológicamente (es la época de las monarquías absolutas de derecho divino) y religiosamente (es la época de Rancé y de la teoría jesuítica sobre la obediencia que influye enormemente en el pensamiento de todos los autores espirituales): este contexto se mantendrá mucho tiempo en la Iglesia y en la vida religiosa. Incluso pienso que La Salle es menos excesivo que otros autores de esa época.
- No puede ignorarse con qué clase de Hermanos se las tuvo; no hay que perder de vista la necesidad de una orientación común para que las escuelas marchen bien, puesto que los maestros de Nyel hacen lo que les pasa por la mente y como esa mente es bastante frágil, el resultado es desastroso. Esta primera vivencia tuvo que marcar a La Salle.

- La misma *práctica* lasaliana permite comprender mejor y relativizar esta enseñanza. Ciertamente, por un lado La Salle se nos presenta como alguien sediento de obediencia, que él mismo practicaba con exactitud en comunidad. Por parte suya, el ejercicio de la autoridad no es expresión de autoritarismo. Además, como ya he señalado antes, su manera de ejercer la autoridad está matizada, tiene en cuenta a las personas, respeta las singularidades y las situaciones personales. Por fin, y no es lo menos interesante de la cuestión, para La Salle la práctica de la obediencia no es ciega, ni servil: sucede algunas veces que se resiste a la autoridad, discute, y se le acusa constantemente de inflexibilidad y de obstinación. Porque no renuncia nunca a continuar un proyecto que es su vida, y cuando se trata de proseguir el esfuerzo para conseguir el objetivo no omite nunca juzgar por sí mismo (discerniendo con otros) los medios que deberán tomarse para conseguirlo.
- Finalmente, aunque la enseñanza de La Salle sobre la obediencia resulte bastante austera, su concepto sobre la *autoridad* la equilibra en cierto sentido, porque los Superiores no mandan «en nombre de Dios» sino en la medida en que ellos mismos, humildes y desinteresados, están de continuo a la escucha.

Para *seguir* las intuiciones destacadas de La Salle sobre la obediencia, (digo bien *seguir* en lugar de *repetir*) propondría ciertas pistas que me parecen siempre válidas, aunque hoy deban presentarse de forma absolutamente diferente.

- La pista esencial de la adhesión a la *Voluntad de Dios*. Es un dato evangélico y cristiano permanente. Me parece que puede renovarse siguiendo dos direcciones principales: «La Voluntad de Dios es que no se pierda uno solo», a la que se vincularía el tema. capital en las MR, del Hermano como «obrero de Dios», obrero realmente responsable: la dirección complementaria de la voluntad de Dios «que debe cumplirse», unida a la teología de la esperanza que insiste en un Dios «que viene» a través de lo que hace el hombre responsablemente comprometido.
- La pista de la participación en el misterio de Cristo, misterio de obediencia, de obediencia interior, pero a una Voluntad de Dios que no está pre-

viamente establecida y que surge de dentro, hace que la persona se desarrolle hasta las exigencias de la muerte en Cruz.

- La pista de la obediencia «al cuerpo de la sociedad», expresión original e inusitada. Aparece aquí todo aquello que las perspectivas de la obediencia a la comunidad pueden aportar, a condición, sin embargo, de que no se reemplace el autoritarismo del Superior por la opresión del grupo, o la pasividad del individuo por la pereza gregaria.
- La pista de la autoridad como servicio.
- Y sobre todo, en todo ello, la pista de la obediencia en referencia con la Misión; por consiguiente como *escucha* de Dios en el otro, en los jóvenes, en sus necesidades: de la obediencia como fidelidad y continuidad de un *proyecto*; de la obediencia como búsqueda comunitaria de fidelidad a ese proyecto.

c) Nivel de la «situación» de esta práctica y de esta enseñanza sobre la tríada, en el conjunto de la experiencia de los comienzos y de la enseñanza del Fundador

Estos análisis que acabo de hacer no presentan mayor riesgo por sí mismos pero sí pueden tenerlo por el hecho de que tienden a congelar la atención y a olvidar las perspectivas... Conviene, pues, recordar sobre todo:

- Que los votos de los Hermanos no fueron los tres votos clásicos sino los votos de asociación, de estabilidad, de obediencia, todo ello en función de una misión concreta y con objetivos precisos, es decir, el dinamismo de una razón de ser (para *quién* más bien que para *qué*).
- Que La Salle habla, sin duda, de la pobreza, de la castidad y de la obediencia, pero casi nunca lo hace dentro del contexto de los votos. La secuencia Pobreza-Castidad-Obediencia consta solamente en la Regla de 1705, 1718, Cap. 17,18,19. Hay que recordar que estos capítulos no están relacionados en *ese momento* con los votos. Son parte de las prescripciones y consideraciones sobre diversos datos de la vida de los Hermanos, que comienzan en el capítulo 12: forma de comportarse con el Hermano Director (13: con los Hermanos; 14: con las personas de fuera; 15: los Hermanos dedicados a lo temporal; 16: la Regularidad) y que terminan

con los capítulos sobre el silencio y la modestia: se trata, de un modo genérico, del conjunto «ascético» y «comunitario», que implica Pobreza, Castidad, Obediencia, pero que no se reduce solamente a ellas.

La Salle escribe poco sobre los *consejos evangélicos*. Cuando en los *Deberes del cristiano* habla *ex profeso* de ello, subraya la diferencia entre preceptos y consejos, pero no los confunde con los diversos estados de vida: porque para él los consejos son múltiples (enumera entre otros: las obras de misericordia, las ocho Bienaventuranzas, las máximas evangélicas) y obligan por igual a todos los cristianos. No se encuentra en su obra alusión explícita o implícita a los tres consejos clásicos que corresponden con los tres votos emitidos simultáneamente.

- Que las líneas fundamentales de la espiritualidad lasaliana conceden, sin duda, importancia a la pobreza y a la obediencia, pero sin que pueda hablarse de exclusividad ni de insistencia preferencial. Sus perspectivas son generalmente más completas y sobre todo más dinámicas, más «místicas»; por consiguiente, más vitales: toda síntesis relativa a la espiritualidad lasaliana resulta difícil y subjetiva. Pero se puede asegurar sin temor a equivocarse, que concede la primacía al espíritu de fe y de celo, a la identificación con Cristo, a la docilidad al Espíritu... si se mira desde la perspectiva de ciertas estructuras, los votos no son parte de los sostenes interiores o exteriores del Instituto.
- Finalmente, los dos polos evolutivos de la experiencia inicial y de la espiritualidad lasaliana son, si se quiere, la referencia al Dios vivo y a su Gloria, es decir concretamente, la continua apertura de una vida en movimiento, y la atención a los hombres y a sus necesidades; es incluso, si se prefiere, la referencia evangélica, una y doble, a la Palabra de Dios en la Escritura y a la Palabra de Dios en la vida concreta. El Hermano se consagra por eso y para eso, es decir: decide entregar su vida a Dios para los jóvenes, entregar su vida a los jóvenes para Dios, entregar su vida a Dios *por* los jóvenes... Volvemos así a las observaciones hechas en el n.º 2.

Todo esto no es para *suprimir* el lugar que ocupan la pobreza, la castidad y la obediencia, sino para situarlas en el que les corresponde. Este recuerdo de las

perspectivas me parece tanto más necesario cuanto que los hechos nos muestran que, a partir de la muerte del Fundador y de la aprobación del Instituto, nos hemos ido apartado extrañamente de esta perspectiva. Es lo que veremos a continuación.

3. El desplazamiento que se produce en el momento de la introducción de los tres votos clásicos en el Instituto

Tal como se habían formulado en 1694 y posteriormente, (la fórmula de los votos, debe leerse como el resumen de una experiencia vivida en comunión para una misión, y como proyecto de vida para Dios en el servicio concreto de los pobres) los votos eran suficientemente ricos y plenificantes, sobre todo si se los revisa a la luz del itinerario y de la enseñanza lasaliana. No era necesario introducir la profesión explícita de los votos de castidad y de obediencia: estos datos de estructura y de vida estaban implícitamente incluidos en un compromiso votal que presentaba la ventaja de centrar la atención del Hermano y del Instituto sobre su identidad propia, su misión original, sin suprimir nada, muy al contrario, de la totalidad del compromiso votal. Ciertamente, desde el punto de vista jurídico, los Hermanos no eran «religiosos», pero nos preguntamos ¿qué quiere decir eso exactamente?

Sea lo que fuere, los Hermanos aceptaron, y al parecer sin dificultad, introducir explícitamente la tríada en su estructura votal, a petición de Roma y para obtener la aprobación del Instituto. Yo me pregunto si esta introducción ha permitido avanzar -o retroceder- a la hora de entender el compromiso y la misión del Hermano. Mi hipótesis es que el efecto fue -y creo sigue siendo- negativo. Mi recomendación a la CIV es, pues, que reflexione sobre las ventajas y las condiciones de una purificación y de una renovación.

a) La hipótesis: a partir de la introducción de los tres votos clásicos en 1726, empobrecimiento y raquitismo del compromiso votal

Esta hipótesis no es gratuita. Se apoya en un texto que me parece muy significativo y cuya influencia se ha prolongado durante mucho tiempo. Se trata del Prólogo escrito para la edición impresa de la Regla de 1726. Resumo aquí la tesis de Miguel Campos, *CL* 45, 352-358. El texto de este prólogo se encuentra en *CL* 25, 12-15.

Todo el prólogo se centra en la importancia de la observancia de las Reglas y prácticas que La Salle estableció «de forma admirable y maravillosa» y que el «Espíritu Santo ha confirmado por boca de Benedicto XIII». Esto supone olvidar el proceso de estructuración, proceso humano en la puesta a punto progresiva de la Regla con participación de todos los Hermanos; supone sacralizar y transformar en intocables las estructuras-cosas, reducir a la impotencia a la estructura-persona, a la Comunidad viva, que queda paralizada en buena parte por la superestructura establecida.

El desarrollo del prólogo parte constantemente de consideraciones sobre la vida religiosa en general, aplicada al caso particular de los Hermanos de las Escuelas Cristianas (consultar especialmente § 1 y el inicio de 2, 4, 5, 6, 7, 14). Se define al Hermano siguiendo categorías extrínsecas. Parece deslumbrado por lo que, sin razón alguna, se cree que es una promoción: el acceso a la vida religiosa canónica. Frente a esto hay que recordar que La Salle partía siempre de la experiencia vivida por los Hermanos, examinada a la luz dinámica del designio de Dios; esta es la asombrosa riqueza de las MR; pero más tarde, este texto se puso en práctica escasamente en el Instituto y no se puede decir que haya sido el inspirador de nuestro impulso espiritual.

El Prólogo insiste continuamente en la relación entre la observancia de las reglas y la fidelidad a la tríada. La argumentación es clásica, pero recalca el carácter negativo de los TRES votos, remedios contra la triple concupiscencia (§4). Curiosamente, parece ignorar los votos específicos (cf. §20.21). También aquí se ha omitido totalmente la experiencia vivida de un compromiso existencial concreto.

En contra también del pensamiento lasaliano, el Prólogo sitúa la referencia evangélica del Hermano no en la práctica del Evangelio que el Fundador invitaba a contemplar y a vivir, sino en los «Consejos evangélicos» presentados por otra parte según una moral de dos niveles (2§).

La fidelidad a Dios del Hermano parece reducirse a la observancia abstracta de unas normas preestablecidas que parecen se consideran como un fin en sí mismas, mientras que el prólogo lasaliano del Capítulo 2 (escrito en 1718) prevenía a los Hermanos para que las estructuras no asfixiasen el impulso ini-

cial. Se trata, pues, no ya de la cuestión del «aquí y ahora» sometido al juicio de la Palabra, sino de la invitación a una práctica casi mecánica de los puntos de la Regla. La insistencia sobre el valor igual de todas las observancias, la evocación preferente de ejemplos tomados de la casuística de los votos, acentúan el olvido de las perspectivas lasalianas de totalidad histórica, de alianza viva con los hombres, de un caminar constante siempre inacabado, del proyecto para el servicio a los hombres, del que el hombre es responsable ante Dios y que da sentido, plenitud y crecimiento a toda su existencia.

La identidad del Hermano parece definida sin hacer ninguna referencia al «para quien» (sólo una breve mención de los niños en el §6) e incluso sin referencia a la llamada del Señor renovada sin cesar, desde las situaciones, las relaciones, los compromisos concretos.

La ausencia de toda mención sobre el espíritu del Instituto («a lo que debe atenderse con mayor cuidado») parece igualmente el signo de la pérdida de las perspectivas lasalianas.

b) La sugerencia: reflexionar sobre las ventajas y las condiciones de una purificación y de una renovación.

Parece fuera de toda duda que esta formulación introduce dicotomías extrañas a la vida y al pensamiento lasaliano: entre vida religiosa y apostolado, oración y misión, espíritu de fe y de celo, caridad y observancia, amor de Dios y del prójimo, religión y vida, experiencia humana y referencia a Dios.

No ignoro que en los mismos escritos del mismo La Salle se puede encontrar el germen de algunas de estas desviaciones; por ejemplo, la explicación de los votos en la Colección nos coloca en una pendiente de interpretación moralizante y atomizadora, aunque sólo se trate de los votos «específicos». Pero pienso también que en su conjunto, este texto resulta ser profundamente infiel al Fundador, no sólo a las MR, sino también a párrafos capitales de la Regla misma, sobre todo los capítulos 1, 2 y el prólogo del capítulo 16.

Tampoco olvido que el Prólogo de 1726 es eco de una enseñanza general de la época: está compuesto por una serie de «préstamos» tomados al P. Rodríguez y a Saint-Jure sobre la vida religiosa en general. Si esta enseñanza

se ha mantenido en el Instituto (el Prólogo figurará hasta 1901 en las sucesivas ediciones de la Regla, y su espíritu permanecerá vivo mucho más allá de 1901) y, sobre todo, si la mentalidad que testimonia y que alimenta ha sido ampliamente dominante entre nosotros, se debe sencillamente a que correspondía a una mentalidad general, a una manera de concebir la Moral y la Religión. El espíritu del Capítulo de 1966-67 nos orientó hacia perspectivas completamente distintas: no insisto en ello. Pero, puesto que el objetivo del trabajo de la CIV es el tema de los votos –y que la misma constitución de la CIV se debe a un malestar sobre dicho tema– me parece que es necesario ver cómo renovar el sentido del compromiso de los votos en el Instituto. Esa es mi sugerencia. La explico siguiendo tres direcciones:

Señalo ante todo que no creo en absoluto en la eficacia psicológica de una actitud simplemente iconoclasta. En otros términos: el objetivo no creo que deba ser la supresión de la tríada. Después de todo, es posible incluir los tres votos dentro de una perspectiva dinámica. Renovación no es destrucción.

En cambio pienso que se puede proponer un trabajo positivo a la CIV y que ésta ya lo ha comenzado.

Este trabajo positivo debería ir en tres direcciones:

- Por una parte, y fundamentalmente, una reflexión sobre las condiciones concretas de la autenticidad vital del compromiso de los votos (compromiso de la persona, con un proyecto al servicio de los hombres... etc.). Pienso que las discusiones sobre las Promesas iban en esta línea: la individualización del compromiso, etcétera.
- Por otra parte, una reflexión teológica y antropológica sobre el compromiso y sobre los votos; me parece que la reflexión que titulamos el pasado año «grandes líneas de una catequesis sobre los votos», va en ese sentido.
- Finalmente, habría que señalar puntos de referencia históricos sobre la naturaleza real de los votos y el lugar que ocupan en la historia de la vida religiosa.

Sin embargo, como vimos ya en nuestra primera reunión de 1972, si la renovación de la mentalidad puede renovar también las estructuras existentes, la

renovación de las estructuras parece indispensable para que evolucionen las mentalidades.

Pero se constata que en cuanto se propone un cambio de estructuras, aparece una resistencia ciega y apasionada acompañada de sospecha. ¿En qué tiempos vivimos?

Aquí es donde la pista lasaliana me parece que puede resultar eficaz: es el sentido de estas demasiado extensas páginas. Si la CIV aceptara estudiarlas y mejorarlas, podrían incluir las tres direcciones del número 2 anterior, y permitiría proponer ciertos cambios de estructuras en nombre de la fidelidad lasaliana.

Esto no es política. Por mi parte, es una convicción profunda.

Sacerdocio y Ministerio en Juan Bautista de La Salle

Documento de estudio

Febrero 1975

Introducción

El 39º Capítulo general había dedicado buena parte del tiempo de su primera sesión (abril-junio 1966) al estudio, en aquel momento delicado, de la posibilidad de introducir algunos sacerdotes en el Instituto. La conclusión fue descartar dicha propuesta, después de examinarla a la luz de la situación mundial, de la enseñanza conciliar y de los orígenes lasalianos.

Existía la posibilidad de que el tema se plantease de nuevo durante el Capítulo de 1976. Por ello, desde marzo 1974, el Superior General, Hno. Charles Henry, encargó a ciertos Hermanos de Estados Unidos y de Francia la preparación de determinados estudios sobre el tema. Estos Hermanos constituyeron un grupo de estudio y se repartieron el trabajo, bajo la dirección del Hermano Vincent Aysel.

El 15 de octubre de 1975, se presentó el resultado de dicho trabajo en un folleto de 84 páginas que contenía 6 apartados:

Apartado nº 1: La problemática actual de la reflexión (Vincent Aysel).

Apartado nº 2: Margen de maniobra del Capítulo General de 1976 (Maurice Hermans).

Apartado nº 3: Problemas psico-sociológicos (Alain Houry).

Apartado nº 4: Aclaraciones a la luz del Nuevo Testamento (Xavier Mulmann).

Apartado nº 5: La teología actual de los ministerios (Robert Comte).

Apartado nº 6: Datos aportados por la tradición lasaliana (Michel Sauvage).

En la conclusión se señalaba haber descubierto convergencias (Joseph Famrée y Raymond Rouillé) y se ofrecían referencias bibliográficas.

El artículo que sigue reproduce el apartado nº 6 de dicho trabajo.

Michel Sauvage, fsc

Cuatro observaciones preliminares.

a) Después de leer el apartado nº 2 (*El margen de maniobra del Capítulo General de 1976*), creo que lo esencial de lo que yo debía tratar se encuentra ya en dicho apartado. Inevitablemente, deberé repetirme con el Hno. Maurice-Auguste, quien, por su parte, debía tratar el tema del margen de maniobra que se le ofrecía al próximo Capítulo remontándose hasta el Fundador. Y el «asunto» que se me ha confiado y debo estudiar se extiende también por lo menos hasta el Capítulo de 1966.

b) Lo mismo ocurre con el apartado nº 1 (*La problemática actual que deriva de la reflexión*) porque contiene algunas consideraciones necesarias y fundamentales sobre el concepto de la fidelidad al Fundador: mi propio tema hace necesario que yo también lo evoque.

c) La materia que se me ha propuesto es inmensa y constituye por sí sola una auténtica tesis. Por otra parte, en el momento de celebrarse el Capítulo de 1966, un Hermano italiano (Tito Lolli, del Distrito de Roma) escribió y defendió una tesis sobre el tema: *L'idea sacerdotale tra i fratelli delle Scuole Cristiane e le altre Congregazioni Laicali alla luce del Concilio Vaticano II* (sin fecha -1968- 472 páginas, policopia). Desgraciadamente, el trabajo se realizó con tan poco tiempo y tan evidente apasionamiento por parte del autor, que era difícil pudiese tocar todas las dimensiones del tema. En lo que se refiere al presente «apartado», he constatado que varios elementos de su enunciado exigirían un estudio demasiado prolijo que, por el momento, no puedo realizar por no disponer materialmente de tiempo suficiente para ello.

d) Trataré de abordar todos los puntos propuestos. Pero lo haré siguiendo un orden ligeramente distinto.

I. Me parece útil comenzar con una reflexión sobre la situación personal del propio La Salle con respecto al tema del sacerdocio.

II. Evidentemente, habrá que recordar los hechos esenciales respecto al Instituto en sus orígenes.

III. El «significado exacto de las medidas que se tomaron entonces» me parece tiene relación con el contexto concreto de la experiencia. Hablaré pues sobre las «motivaciones» o las razones del punto de partida.

IV. Me referiré al «Ministerio del Hermano según San Juan Bautista de La Salle», cuestión evidentemente inseparable del tema que debo tratar.

V. Finalmente trataré de aproximarme al menos al tema de «la historia posterior» y a lo que nos descubre.

Se me perdonará la extensión de estas páginas, al igual que las referencias que contienen sobre datos harto conocidos. Pero, según mi parecer, esto es sólo un borrador. Señalo a pie de página algunas breves indicaciones bibliográficas de tipo general¹.

I - La situación personal de La Salle con respecto al tema del sacerdocio

Este aspecto del problema no se ha tratado frecuentemente. Sugeriría que reflexionásemos un momento sobre un hecho: al tener que ocuparse de los maestros y de las escuelas, La Salle, se vio obligado a vivir su sacerdocio en una situación totalmente distinta a la que había sido la suya en los comienzos. Y en muchos aspectos, su «Ministerio» concreto no fue probablemente un ministerio sacerdotal.

1. Un cambio de «vocación»

La Salle reflexionó durante mucho tiempo y quizá hasta dudó antes de recibir el diaconado y el sacerdocio (*cf.* Miguel Campos, *Itinerario...* pp. 85-86).

¹ Consultar especialmente: Michel Sauvage, *Catequesis y laicado*, t. II, pp. 75-89; G. Sánchez-Moreno, «San Juan Bautista de La Salle: El laicado de los Hermanos de las Escuelas Cristianas», *Lasallianum* 1, p. 53-128; Maurice-Auguste, *L'Institut des Frères des Écoles Chrétiennes à la recherche de son statut canonique: des origines (1679) à la Bulle de Benoît XIII (1725)*, p. 102-107; Saturnino Gallego, «Quelle fut la pensée de notre Fondateur sur la question?» dans *Caractère Laïc de l'Institut*, Chapitre Général de 1966-67, 37-45.

Al comienzo, el ejercicio de su sacerdocio parece no implicar un «ministerio» preciso. En este sentido casi no se nota su dependencia de un obispo, lo que parece corriente en aquella época².

Vive de su beneficio de canónigo, al igual que tantos y tantos otros, y cumple concienzudamente con las obligaciones propias de su canongía, deberes sobre todo de tipo litúrgico. Cuando los biógrafos hablan de la ordenación sacerdotal de Juan Bautista, insisten casi exclusivamente sobre el lugar que en adelante ocupará la celebración cotidiana de la misa en la vida de su protagonista³.

Algunos meses antes de su ordenación sacerdotal, Roland había aconsejado a La Salle que renunciara a su canongía para dedicarse al trabajo de una parroquia (cf. Miguel Campos, *Itinerario...* p. 89). Habría que volver a leer las reflexiones de Blain a propósito de esta circunstancia porque el hagiógrafo está visiblemente dividido entre el deseo de defender la «vocación de canónigo» (que es también la suya) y la conciencia que tiene del hecho de que para muchos, la prebenda es algo que les dispensa del celo y del trabajo sacerdotal. En efecto, por una parte, Blain expresa su desacuerdo con lo que supone que ha sido la motivación de Roland: considerando que las «funciones de pastor» harían a Juan Bautista más útil para la Iglesia, Roland olvidaba o desconocía la amplitud de la vocación de los canónigos... «que trabajan, no en una parroquia, sino por el bien de toda la diócesis» (Blain *CL* 7, 134) o por lo menos son susceptibles de hacerlo⁴.

Todo eso es en teoría. La práctica habitual se recuerda algunas líneas más adelante. Blain menciona las apertencias que en aquel entonces despiertan las pre-

² Consultar Michel Dupuy, *Berulle et le Sacerdoce*, Lethielleux, 1969, p. 33.

³ Blain, *CL* 7, 130, Maillefer Ca 7-8, Re. 9-10, Bernard, *CL* 4, 16-17.

⁴ Roland parece «desconocer u olvidar la dimensión de la vocación de los canónigos de las iglesias catedrales, que componen el Senado de la Iglesia, y que siendo los consejeros naturales del Obispo, deben ser sus primeros ministros, sus mejores colaboradores y personas a su disposición para trabajar bajo sus órdenes y en su cercanía, no en un rincón de la diócesis como hacen los párrocos, dedicados no sólo a una obra particular, sino al bien de toda la diócesis, siendo personas dispuestas a hacer toda clase de buenas obras...» (Blain *CL* 7, 134).

bendas de canónigo y lo que hubiese resultado para La Salle pasar de canónigo a párroco⁵.

La propuesta no llegó a concretarse y La Salle siguió de canónigo; la voluntad del Arzobispo, junto también con los acontecimientos que siguieron⁶ confirmarán lo que su intuición le señalaba: «que su vocación no era la de párroco»⁷. Por supuesto y como señalan sus biógrafos, está atento y dispuesto para toda clase de buenas obras⁸. Sin duda, habría que estudiar cuidadosamente las actividades sacerdotales realizadas por La Salle a lo largo de su vida: hipotética participación en la predicación de «misiones»⁹, dedicación a la conversión de herejes o de pecadores, dirección espiritual de religiosas o de personas seglares¹⁰, ayuda a sus hermanos en el sacerdocio¹¹. Esta disponibilidad total —y la posibilidad material de tiempo y de dinero— hacen que tome primero el relevo de Roland con las Hermanas del Niño Jesús, y después se comprometa gradualmente con los maestros.

M. Campos ha vuelto a tratar recientemente la historia de este compromiso progresivo y su significado evangélico (*Itinerario...*, 81-153). El autor se para a analizar la «crisis de perplejidad», que según su parecer, fue una verdadera «crisis de vocación». Campos reproduce y comenta el «razonamiento de discernimiento» en diez artículos que Blain atribuye a La Salle (*Itinerario...* 126-

⁵ «Todo el mundo conoce cómo se aprecia una Canongía en Reims y en las principales ciudades de provincia; los hijos de las familias pudientes que se destinan a la Iglesia, y sus mismos padres no miran sino llegar a ello porque es la meta de sus deseos. De ordinario su ambición no va más allá de esa palabra... una prebenda de canónigo responde a la idea que ellos tienen sobre la fortuna. Los ricos y aquellos que son de situación modesta pero que no desean encontrar un puesto entre los pastores del montón, consideran un honor formar parte del grupo de canónigos de las iglesias importantes. Según el espíritu del mundo... proponer al Señor de La Salle pasar de canónigo a párroco, era algo así como proponerle descender una grada del altar y colocarse un poco más bajo para ceder a otro el lugar preeminente» (Blain *CL* 7, 135).

⁶ Cf. Miguel Campos, *op. cit.*, p. 89, que cita los trabajos de L. de M. Aroz sobre este punto de la permuta.

⁷ Consultar Miguel Campos, *op. cit.*, p. 88.

⁸ Cf. *Catequesis y laicado*, t. II, pp. 36-37.

⁹ Blain *CL* 8, 337, cf. *Catequesis y laicado*, p. 477, nota 38.

¹⁰ Cf. *Catequesis y laicado*, p. 477, nota 38.

¹¹ Cf. G. Sánchez-Moreno, *Lasallianum* 1, p. 104-107.

129). Las reflexiones de Juan Bautista le llevan a convencerse de que «la mayor gloria de Dios, el mayor servicio a la Iglesia, mi perfección y la salvación de las almas» exigen «que abandone mi canonjía para así dedicarme al cuidado de las escuelas y a la educación de los maestros destinados a dirigir-las» (*Itinerario...* 129, citando a Blain *CL* 7, 191-192).

Lo que me parece importante subrayar aquí es que esta opción de La Salle no es el resultado de una comparación teórica entre dos formas de «ministerio sacerdotal» consideradas de forma abstracta. Su elección se le impone al reflexionar sobre la realidad que está viviendo desde tiempo atrás. No es posible para él «asegurar su presencia en casa para presidirles todos los ejercicios de piedad y velar por ellos, y ser también asiduo al coro y al oficio de los canónigos» (*Ibid.*). Puesto que lo que está concretamente en juego es «la fundación de las escuelas cristianas y gratuitas», amenazadas de desaparición si los maestros no cuentan con su presencia asidua (*Ibid.*). En esta situación, La Salle descubre una nueva llamada de Dios, y en este trabajo que es para él algo imperativo comprende cómo tendrá que realizar «la obra de Dios».

«Como ya no siento ningún atractivo por mi vocación de canónigo, parece ser que ésta desapareció antes de que me decidiese a dejar el cargo. Tal estado de vida ya no es para mí, y aunque haya accedido a él entrando por la puerta correcta, tengo la impresión de que Dios me la abre hoy para que pueda salir. La misma voz que me llamó en su momento, parece llamarme ahora a otra parte. Esta respuesta está en el fondo de mi conciencia y la oigo cada vez que la consulto. Reconozco que la mano de Dios que me colocó en la situación en que me encuentro, es la misma que debe retirarme de ella. Pero en este momento no se manifiesta visiblemente para señalarme otro estado que merezca la preferencia, llevándome a él de su mano» (*Ibid.*).

2. ¿En qué fue sacerdotal el «Ministerio» de La Salle?

En ese nuevo estado que abraza, La Salle ejercerá sin duda ciertas funciones específicas del ministerio sacerdotal, en particular el de la confesión de los Hermanos, (no sin cierta reticencia al comienzo; *cf.* Blain, *CL* 7, 177-178) y en general, desempeñando las funciones de «capellán» (*cf.* *CL* 1, 120, 5). Pero sería interesante estudiar atentamente cómo gran parte de su

actividad, y sin duda lo más importante de su tiempo, estarán dedicados a un sector no específicamente «sacerdotal», incluso se podría decir «profano» o «secular». Sólo señalo esta hipótesis que me parece merece reflexión, y ofrezco a continuación dos ideas relacionadas con el tema que nos ocupa:

a) Cuando La Salle defiende el carácter laical del Instituto, cuando lo justifique declarando que la obra de las escuelas «exige dedicación por entero de la persona» y que, de hecho, la calidad de la actividad pedagógica y educativa de los maestros de las escuelas populares no es compatible con el ejercicio de las funciones eclesiásticas¹², puede suponerse que La Salle podía estar pensando en ese momento en su propia experiencia; ciertamente el imperativo de los acontecimientos no lo había llevado a «renunciar al sacerdocio», pero sí al menos a comprometerse en un «ministerio» inesperado, renunciando a una situación eclesiástica muy definida, en la que antes había reconocido una vocación divina. Para realmente sentirse él mismo «enteramente» al servicio de los maestros, había tenido que abandonar las funciones eclesiásticas de la canonjía¹³.

Una vez más, pienso que el sentido de este cambio es más importante que el hecho en sí mismo. Lo que me parece fundamental es comprender la intransigencia de La Salle en el tema del sacerdocio o de las funciones eclesiásticas, partiendo de sus raíces existenciales. La Salle había descubierto en su propia historia incompatibilidad de hecho entre «la obra de las escuelas» y «ciertas funciones eclesiásticas» que le eran propias. Su actitud no proviene de una teoría que hoy podría aplicarse o rechazarse; sino que surge de su propia

¹² Cf. más abajo lo que se apuntará acerca del Memorial sobre el Hábito.

¹³ Hubiese sido necesario explicar toda esta cuestión con un estudio sobre el sacerdocio en el siglo XVII. No lo he hecho por falta de tiempo. Indico aquí algunos trabajos, además del de Michel Dupuy, sobre Bérulle, citado más arriba: A. Rayez y L. Fevre, *Foi chrétienne et Vie consacrée: Clorivière aujourd'hui* (1973); P. Pourrat, *Le Sacerdoce*, 1947; M.H. Vicaire, «Le Clergé catholique du XV^e siècle au XX^e siècle», en *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, Unam Sanctam, 28, 1954; P. Lafue, *Le prêtre ancien et les commencements du nouveau prêtre, de la contre-réforme à l'aggiornamento*. Plon, 1967; P. Sage, «*Le bon prêtre*» dans *la littérature française, d'Armadis de Gaule, au Génie du Christianisme*, Genève, 1951; J. Chone, *La spiritualité sacerdotale, dans le XVII^e siècle*, 1964, p. 12-132; P. Broutien, *La réforme pastorale en France au XVII^e siècle*, 2 vol. Paris, Desclée, 1956.

vivencia, y esto nos remite también a nosotros a nuestra propia realidad viva de hoy.

b) En segundo lugar, observo que la experiencia vivida por La Salle fue sin duda la de un ministerio único, pero a la vez muy diversificado. Ministerio *unificado* por su origen (conformidad con la Voluntad de Dios); por su finalidad última (la gloria de Dios y la salvación de las almas); por su objetivo concreto (anunciar el Evangelio a los niños pobres y abandonados, ofreciéndoles escuelas gratuitas y renovadas); incluso por su propio proyecto preciso (fundar una sociedad de maestros seguidores del Evangelio, competentes, unidos entre sí por la conciencia de una llamada idéntica, de una misión común, y por compartir una vida evangélica). Pero por otro lado, en cuanto a las actividades emprendidas por La Salle, este ministerio se *diversifica* según las necesidades: abarca aspectos de dirección, de animación y de educación espiritual; implica tanto actividades administrativas como pedagógicas y hasta en algunos casos, jurídicas.

En este ministerio no resulta fácil definir lo que es «sacerdotal» o «laico», lo que es «eclesial» o «profano» y sin duda alguna, La Salle no se preocupaba por semejantes distinciones. Le motivaba más bien poco una exigencia extrínseca derivada de la conciencia que tenía de su pertenencia al clero o al sacerdocio ministerial; Simplemente, se dedica a la realización de un proyecto evangélico y va trabajando día tras día, en función de las exigencias de dicho proyecto, tal como él las va descubriendo en la situación y en el complejo mundo de las relaciones.

Una vez más, La Salle nos remite ante todo a la realidad que vivimos, matizando que esta realidad es también un proyecto. Naturalmente, hoy en día, las preguntas y la incertidumbre que a propósito del Sacerdocio pesan en el Instituto, están relacionadas con la dificultad de delimitar con precisión los terrenos respectivos del «sacerdocio» y del «laicado», con la imposibilidad práctica de vaticinar con seguridad la forma que adoptarán los diversos ministerios en un futuro. Pero estas preguntas e incertidumbre relativas al Sacerdocio, latentes actualmente en el Instituto, quizá se deben sobre todo a las dificultades experimentadas por los Hermanos a la hora de emprender un «proyecto» suficientemente imperativo para unirlos, suficientemente universal para motivarlos, y lo bastante preciso como para

canalizar las energías en una dirección y permitir el discernimiento en un clima de creatividad.

La aventura personal de La Salle –si no una sistematización difícil de esperar de esa época– me parece que muestra igualmente que, desde los orígenes, el tema del Sacerdocio y del laicado se trataba no solamente den un contexto «de Iglesia», sino también e inseparablemente, en un contexto de «mundo». De hecho, en la historia vivida por La Salle, hay que reconocer que pasar de la situación de canónigo a la de miembro de la Comunidad de los Maestros representaba para el Fundador a la vez, ruptura con una forma de institución eclesiástica y el compromiso *de facto* con un servicio y una actividad del «mundo». Significaba también pasar de una Iglesia a la vez encerrada en sí misma y «mundanizada» a una Iglesia inspirada por el Evangelio y servidora del Mundo.

No hago más que señalar una pista, pero que me parece importantísima para plantearse, incluso hoy, el tema del sacerdocio y del laicado o el de los «Ministerios».

II - Los hechos esenciales en lo concerniente al Instituto en sus orígenes

Primeramente recordaré aquí los principales datos –ya bien conocidos– de la opción del señor De La Salle; me referiré después a la consciencia de los Hermanos en los comienzos. Pero resulta difícil separar de forma rígida ambos datos.

1. La intención de La Salle

a) Nyel y los maestros con quienes La Salle se relaciona pertenecen al «laicado» y no al clero. Esa era también, evidentemente, la situación de numerosos maestros de las escuelas primarias o de las escuelas de caridad. En ese sentido, La Salle no tuvo mucho que innovar. Sin embargo, constataremos que su intransigencia en relación con el laicado de los miembros del Instituto se entiende en buena parte a partir del contexto histórico de la situación que viven los Maestros en aquella época.

De la segunda generación de jóvenes que se presentan a La Salle, atraídos por su carisma, hay quienes se acercan a él después de haber renunciado a la vida eclesiástica que habían iniciado y a los estudios clericales que habían emprendido¹⁴. Según relata el *Memorial sobre el Hábito*¹⁵ no hay duda de que varios de estos postulantes abandonaron después, pero no todos. En todo caso, el Hermano Bartolomé, primer Superior General del Instituto, había iniciado los estudios clericales¹⁶. Importa, pues señalar que desde los comienzos, los nuevos candidatos acuden a La Salle siendo conscientes de que van a pertenecer a una comunidad de «laicos».

b) En el *Memorial sobre el Hábito*, La Salle afirmará con energía y en varias ocasiones que no se trata solamente de una cuestión de hecho, sino de un proyecto firme, definitivo, que no admite excepciones y al mismo tiempo pensado cuidadosamente. El primer objetivo del *Memorial sobre el Hábito* es defender la autonomía, la identidad y, por consiguiente, el carácter laical de la Comunidad de las Escuelas Cristianas¹⁷: Baudran intenta imponer el hábito eclesiástico a los Hermanos de París, y La Salle se opone a ello apoyándose en la realidad de los hechos: los Hermanos son todos laicos¹⁸ y, por consiguiente, no pueden desempeñar ninguna función eclesiástica (MH 47; 50). Si se permitiese una excepción, los párrocos de los

¹⁴ «En poco tiempo aumentó el pequeño grupo con la llegada de jóvenes animados por la idea de abandonarlo todo siguiendo su ejemplo. Entre ellos se hallaban algunos que habían comenzado estudios y los abandonaron para juntarse con él...convencidos...de que sin ser sacerdotes ni eclesiásticos, podían ejercer este cometido del Ministerio, el más necesario y útil para los pobres... Renunciaron decididamente a ser promovidos a las Ordenes sagradas y a las esperanzas del siglo que podrían haber disfrutado en un estado más respetable que el de Maestro de escuela» (Blain, *CL* 7, 224).

¹⁵ «La Providencia ha dispuesto que algunos de los que se presentaron ya tonsurados o con estudios, no hayan permanecido» (MH 10).

¹⁶ Consultar Blain, *CL* 8, Compendio de la vida del Hermano Bartolomé, primer superior general de la Sociedad de los Hermanos.

¹⁷ El texto del *Memorial sobre el Hábito* se encuentra en *CL* 1, 349-354 (Tesis del Hno. Maurice-Auguste). El Hno. Maurice habla sobre ello en la misma obra, p. 46-48 y 51-54. Consultar también *Catequesis y laicado*, t. II, p. 58-59. G. Sánchez-Moreno, «San Juan Bautista de La Salle y el laicado de los Hermanos de las Escuelas Cristianas», en *Lasallianum* 1, 1963, p. 90-98. M. Campos, 165-174.

¹⁸ MH 9; MH 42. [Nota para esta edición: Más tarde se ha publicado lo que al Hno. Maurice le dio tiempo a realizar de su estudio sobre el *Memorial sobre el Hábito*, en Michel Sauvage, *Frère Maurice Hermans (1911-1987) et les origines de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*, *CL*5, 241-315].

pueblos exigirían de los Hermanos que supliesen la falta de sacerdotes¹⁹, en detrimento de la vida comunitaria y del empleo en la escuela, que exigen «hombres por entero» (MH 10). Señalemos, sin embargo, que según Léonard de Sainte Catherine, algunos Hermanos de las Escuelas Cristianas habrían seguido en aquella época cursos de teología en la Sorbona. Es difícil sacar una conclusión seria a partir de este testimonio aislado. Pero, al menos, hay que mencionarlo (Consultar Maurice-Auguste en *CL* 1, 52, nota 6).

c) Probablemente, La Salle redacta el *Memorial sobre el Hábito* en 1690, es decir, dos años después de su llegada a París, y en el contexto de la tentativa de L'Heureux, a la que, sin embargo, no hace referencia alguna el *Memorial sobre el Hábito*²⁰. También en esto, son de sobra conocidos los hechos: Preocupado por asegurar el porvenir de la joven comunidad, más aún que por motivo de humildad²¹, La Salle se preocupa muy pronto por nombrar en el Instituto como superior a uno de los Hermanos. Y así elige a L'Heureux ya en 1687. La primera intuición fue, pues, la de nombrar un superior laico. Solamente después del fracaso de esta tentativa, La Salle considera la posibilidad de que se ordene L'Heureux (*cf. Catequesis y laicado*, t. II, pp. 80-82). La muerte inesperada de este amado discípulo será para el Fundador una señal: no tanto el signo de que debía renunciar a introducir sacerdotes, sino el de que debía volver a su intuición inicial (*Id.*).

¹⁹ «Esa necesidad es frecuente porque hay escasos eclesiásticos en la mayoría de las poblaciones. A menudo sólo hay un párroco acompañado, como mucho, de un vicario» (MH 53-54). Valdría la pena profundizar en este tema del número de sacerdotes. Si consideramos un trabajo reciente de Michel Dupuy, *Bérulle et le sacerdoce*, Lethielleux, 1969, quedaremos perplejos. Según este autor, que cita varias fuentes, el número de sacerdotes era muy elevado. En la diócesis de París, por ejemplo, muchísimo menos habitada que en la actualidad, se ordenaban cada año, más de cien sacerdotes; san Francisco de Sales ordenó 570 sacerdotes en dos años. Es verdad que el período al que se refiere Dupuy es anterior al de san Juan Bautista de La Salle: se trata de la primera mitad del siglo XVII. Pero se entiende mal que la situación haya cambiado tan de repente. Sin duda, muchísimos de esos sacerdotes no ejercían ministerio alguno. Esto explicaría la penuria que menciona La Salle (*cf. M. Dupuy, op. cit.*, pp. 33-38).

²⁰ El Hno. Maurice señala este detalle en su Nota para la Comisión.

²¹ A este respecto, Blain insiste sobre la humildad de J.B. de La Salle (*CL* 7, 261 y ss). Pero lo que expresa el La Salle muestra que su gestión obedece a otra preocupación: «En una exhortación que dirigió a sus hermanos, apoyando su discurso con serias razones, les habló sobre la necesidad de que un Hermano fuese el superior del Instituto» (Bernard, 74; *cf. Maillefert*, CA 64-65 y el mismo Blain *CL* 7, 261).

d) La comunidad también comparte esta opción radical. Después de la profesión perpetua de 1694, los doce profesos declaran que la elección que acaban de hacer del señor De La Salle, no tendrá continuidad en el futuro: «siendo nuestra intención que después de él, en lo venidero y por siempre, no haya ninguno, ni recibido entre nosotros, ni escogido por superior, que sea sacerdote o que haya recibido las órdenes sagradas, y que no tendremos ni admitiremos ningún superior que no sea de esta Sociedad ni haya hecho votos como nosotros y como todos los que se nos asociarán en lo sucesivo» (cf. *Catequesis y laicado*, t. II, p. 82).

El Hno. Maurice-Auguste nos ha recordado ya en su nota (Apartado nº 2), la importancia de esta «Acta», redactada en el momento de la fundación de la «sociedad de los Hermanos de las Escuelas Cristianas». Conocemos también todo lo que hicieron los Hermanos para evitar el nombramiento de los superiores eclesiásticos que se les quería imponer, o por lo menos para limitar su acción (cf. *CL* 11, 76-77). La Regla de 1705 afirmará también desde el inicio el carácter laico del Instituto:

«...No podrán ser sacerdotes, ni aspirar al estado eclesiástico, ni siquiera cantar, ni revestir sobrepelliz, ni desempeñar función alguna en la iglesia» (RC 1, 2 = *CL* 25, 16).

La misma declaración se encuentra al comienzo de la Regla de 1718 (con la adición de: «sino ayudar a misa rezada»).

e) Por otra parte, algunos ecos en la correspondencia del Santo descubren que La Salle defiende la aplicación en la práctica, de este principio absoluto que se recoge en los textos. Llama la atención seriamente a Gabriel Drolin quien, por razones que ignoramos, recibió la tonsura en Roma el 5 de mayo de 1709²²:

«Me han comunicado que usted quiso recibir la tonsura; indíqueme qué hay sobre eso. Sabe usted muy bien que eso es contrario a las prácticas de nuestra comunidad» (C 28,24. Consultar *Catequesis y laicado*, t. II, p. 79, nota 16).

²² Se ha probado el hecho, cf. *Catequesis y laicado*, t. II p. 78, nota 15.

También defiende que los Hermanos no deben desempeñar funciones eclesiásticas, como ocurría habitualmente con los maestros de escuela en los pueblos, que hacían funciones de clérigo. Cuando la fundación de Darnétal, Blain menciona esta preocupación del Fundador (Blain *CL* 8, 16). Sobre el tema tenemos la carta enviada por La Salle al Sr. Deshayes; en ella expone claramente la cuestión esencial (C 13, 1-2). En Marsella, los Hermanos no pudieron tomar la dirección de una escuela que se les había ofrecido en principio, porque el párroco no quiso contratar como maestros de escuela a personas que no podían desempeñar ninguna función eclesiástica; prefiere dirigirse a eclesiásticos capaces de ayudarle en su ministerio a la par que cumplen el empleo de maestros (Maillefer Ca, 185; *cf.* Blain *CL* 8, p. 88).

f) Para completar este sucinto recuerdo de hechos conocidos, habría que evocar también otros casos; me contento con mencionarlos, siguiendo a G. Sánchez-Moreno.

(1) El caso de los sacerdotes que vivieron con el señor De La Salle en ciertos momentos de su existencia y que incluso pudieron haberse «asociado» con él en París²³. Asociación provisional, puesto que en 1718, La Salle escribirá «que él es el único sacerdote para confesar cincuenta personas en San Yon» (CI 120, 5). ¿Qué significado tiene este hecho? Sin duda, la caridad, y puede ser que también la influencia espiritual del Santo²⁴.

(2) La carta del P. Leschassier, superior general de San Sulpicio. Se conserva en los Archivos de la Compañía de San Sulpicio y va dirigida al Sr. Gourichon con fecha del 17 de noviembre de 1706. Se lee en ella lo que sigue:

«Señor, es verdad que el señor De La Salle, fundador de los Hermanos de las Escuelas Cristianas ha hecho todo lo que le ha sido posible para incorporar su comunidad a San Sulpicio, pero no ha podido conseguirlo nunca y nosotros no nos mezclamos en sus asuntos. Creo que son buenas personas, pero no conozco a ninguno de ellos y no aconsejaría a ninguno de nuestros Cohermanos preocuparse por dicho asunto» (Texto en *CL* 11, 73, nota 6).

²³ *Lasallianum* 1, p. 105; Blain *CL* 8, 14,31.

²⁴ *Lasallianum* 1, pp. 106-107.

G. Rigault veía en esta carta una interpretación tendenciosa e irónica sobre las dificultades de La Salle con La Chétardie, párroco de San Sulpicio (*Historia General*, t. 1, p. 212, n. 1). El Hno. Maurice-Auguste propone dos hipótesis y no se pronuncia a favor de ninguna de ellas. «En la expresión de ‘incorporar su comunidad’ a San Sulpicio, ¿se trata de la parroquia o de la sociedad de San Sulpicio? En el primer caso ‘incorporar’ parecería significar hacer estable gracias a una fundación; en el segundo caso, podría ser una forma de agregar, de afiliar el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas a la Compañía de los Padres de San Sulpicio» (*CL* 1, 73, n. 6). El carácter dudoso del sentido de las palabras empleadas hace incierta cualquier interpretación del hecho al que se refiere Leschassier²⁵.

(3) Manuscrito 103. Recibe ese nombre un manuscrito de seis páginas conservado en los Archivos de la Casa Generalicia. En él se presentan dos proyectos para la educación popular, y el documento habla también de los Hermanos que viven en comunidad y trabajan en las ciudades. Los proyectos son los de un Seminario para la formación de maestros rurales y la constitución de una sociedad de sacerdotes animada por el mismo espíritu que el de los Hermanos y que limitaría su ministerio a atender en lo espiritual a los Hermanos y a **los Maestros, sin intervenir** para nada en su Gobierno (*Lasallianum* 1, pp. 109-110).

G. Sánchez Moreno presenta los diferentes puntos de vista sobre la paternidad de este documento (los del Hno. Émile Lett seguido por el Padre J. Michel, del Hno. Maurice-Auguste y del Hno. Clodoald). El Hno. Émile Lett piensa que el documento es de origen lasaliano y el Hno. Clodoald es también de ese parecer; en cambio el Hno. Maurice-Auguste es reticente a aceptarlo. De todas formas, observa G. Sánchez, aun suponiendo se acepte que el manuscrito 103 sea de La Salle, su contenido no constituye de manera alguna un cambio de actitud en el Fundador con relación a la laicidad del Instituto de los Hermanos, sino más bien la preocupación por asegurarle una ayuda sacerdotal, aunque fuese de alguna forma orgánica, pero siempre extrínseca. (*Id.* pp. 112-117).

²⁵ Sobre este tema, consultar también Y. Poutet, *Études Lasalliennes*, T. 2. pp. 339-345.

2. Cómo perciben el tema los Hermanos en los comienzos del Instituto.

a) Ya hemos señalado antes que la naturaleza exclusivamente laica del Instituto era uno de los elementos conscientes del sentimiento de pertenencia de los Hermanos a su comunidad. Esto tendrá serias consecuencias: en 1714, en el momento en que el Fundador se encuentra ausente de París, cuando ciertos superiores eclesiásticos intervienen en la Sociedad, algunos de los Hermanos mejores y más antiguos, pensando que ya no podían seguir viviendo su vida tal como ellos la habían pensado y llevado bajo la dirección del señor De la Salle, abandonaron la Sociedad. Renunciaron a su trabajo de maestros de las escuelas «porque creían que les obligaban a renunciar a su vocación de Hermano» y que el Instituto «iba a cambiar de imagen y hasta podría desaparecer tomando una nueva forma» (Blain *CL* 8, 117).

b) Esta percepción persiste después de la muerte del Fundador. Se expresa en la Memoria de Ruán, redactada por los Hermanos en 1721 con vistas a obtener las Credenciales oficiales: «No pueden ser sacerdotes, ni pretender al estado eclesiástico» (Consultar el texto de la *Memoria* en *CL* 1, 128-130). Aparece de nuevo en la *Súplica* de 1722 (la cual, como se sabe, constituirá el «substrato» de la Bula de aprobación): «Que ninguno de los Hermanos ambicione el sacerdocio o aspire a recibir las órdenes sagradas»²⁶. Al conceder la aprobación por la Bula *In Apostolicae dignitatis Solio*, el Papa Benedicto XIII, en este detalle como en todo el resto²⁷, devolvía a los Hermanos lo que les pertenecía; los reconocía tal como eran, sin introducirlos en una «categoría» jurídica de las entonces vigentes²⁸.

A lo largo de la historia del Instituto, los Hermanos, y en particular los Superiores, defenderán siempre que se presente la ocasión, el carácter laico de la Sociedad, apoyándose tanto en la voluntad expresa del Fundador como en

²⁶ Consultar en *CL* 11, 162 y ss, el estudio del Hno. Maurice-Auguste sobre la *Súplica*.

²⁷ Es uno de los puntos sobre los que insiste el Hno. Maurice-Auguste, *cf.*, por ejemplo, *CL* 1, 300.

²⁸ Y, desde luego, no en el de Congregación religiosa en el sentido actual de la palabra. El Hno. Maurice-Auguste se inclina a pensar más bien en la categoría actual de Sociedad de vida en común sin votos públicos: *CL* 11, 107.

la sanción pontificia de la Bula. Prácticamente, el Soberano Pontífice no había hecho otra cosa que reconocer y autentificar la identidad de los Hermanos de las Escuelas Cristianas tal como ellos la comprendían y la querían²⁹.

c) Por otra parte, el carácter exclusivamente laico del Instituto era muy claro para los contemporáneos. Blain es un buen testigo de esta percepción cuando en la *Vida del señor De La Salle* escribe estas líneas donde, a pesar de lo ampuloso de la oratoria, se descubre perfectamente y con nitidez el pensamiento.

«Por leyes formales y absolutas los excluyó de entrar en el santuario; y para preservarlos de la tentación sobre el tema, no permitió a ninguno, bajo ningún pretexto, recibir la tonsura, llevar sobrepelliz o cantar con los clérigos en la Iglesia. Así pues, quienes temen que un día los Hermanos puedan cambiar de estado, que quieran elevarse y aspirar a las órdenes sagradas, muestran que no están al corriente sobre el tema, porque antes se verá a los jesuitas transformarse en cartujos, o los cartujos en jesuitas, que a los Hermanos transformarse en clérigos» (Blain *CL* 8, 360-361).

d) De este repaso de hechos conocidos extraigo tres reflexiones:

- El propósito de La Salle es claro, consciente, escrito y defendido. La voluntad del Fundador aparece como un hecho que, como tal, es indiscutible.
- Está claro que la comunidad asume este hecho rápidamente: los candidatos son conscientes de ello; en su mismo inicio, la sociedad se define como exclusivamente laica; sus miembros afirman y defienden este carácter que para ellos resulta esencial.
- La Salle y sus Hermanos se deciden por esa opción y la mantienen por iniciativa propia. No es la Bula de aprobación la que hace que exista la Sociedad tal como es, sino que la confirmación pontificia sólo hace que refrendar el pensamiento lasaliano. La identidad se percibe y se acepta desde dentro.

²⁹ Con una excepción, importante sin duda: los primeros trámites de los Hermanos parece que no mencionaban los votos de pobreza y de castidad. La *Mémoire rouennais* de 1721 no los mencionaba, pero sí que aparecen en la súplica de 1722. La introducción de la mención de los 3 votos de religión se hizo a instancias de «Roma»: consultar *CL* 1, 130; 188-194.

Todo esto, es cierto, no resuelve nuestro problema de hoy. Pero, como ya tendré ocasión de insistir, hoy, más que nunca, abordar y resolver el problema es asunto sólo nuestro.

III - Las razones de la opción lasaliana en los comienzos

La conciencia intuitiva y durante mucho tiempo unánime en el Instituto y en todos sus miembros respecto del laicado, se explica evidentemente a partir del propósito defendido y mantenido con intransigencia por La Salle y por los primeros Hermanos. Pero esta opción e inflexibilidad debe entenderse a la luz de sus motivaciones. Trataré de abordar la cuestión en tres partes.

- ¿Hay que buscar en todo esto razones de equilibrio interno?
- ¿Se trata de la adaptación del Instituto a su función específica?
- ¿Qué conclusión hay que sacar hoy en día?

1. ¿Razones de equilibrio interno?

a) Blain menciona un motivo de uniformidad que, por otra parte, se vuelve a descubrir en nuestros días, expresado en los Capítulos generales de 1946 y 1956. «El sacerdocio, escribe el biógrafo, al distinguir a algunos de sus miembros, habría establecido entre ellos la desigualdad, y esta desigualdad habría sido causa de división»³⁰.

Sin duda, esta motivación no debe excluirse, pero resulta difícil atribuirle un peso decisivo. En efecto, La Salle se vio obligado a establecer dos categorías de Hermanos, los «Hermanos de escuela» y los «Hermanos de servicio temporal», distintos entre ellos por el hábito que llevaban, por los votos que pronunciaban³¹, por sus actividades y hasta, parcialmente, por las Reglas que les concernían respectivamente³². Esta distinción sólo se suprimirá en el Instituto

³⁰ Blain 1, p. 308. Después, el biógrafo aporta como argumento el peligro de los estudios teológicos.

³¹ Llevaban un hábito oscuro y no pronunciaban el voto de enseñar gratuitamente. Sobre los Hermanos de servicio temporal, consultar Hno. Maurice-Auguste, *Cahiers Lasalliens* 11, pp. 64-66, 210-211.

³² En la *Regla* de 1705 y la de 1718 hay un capítulo, el 15, *De la manera en que deben comportarse los Hermanos del servicio temporal*.

después de la Revolución francesa³³. La diferencia era tan real en la práctica diaria que molestaba a ciertos Hermanos de lo temporal³⁴.

b) Sin ser absolutamente algo único, la fundación por La Salle de una comunidad compuesta exclusivamente por laicos era, sin embargo, casi excepcional (Hno. Maurice-Auguste, *CL* 11, 105). Esto no fue fácil, sobre todo en lo concerniente al gobierno de la Sociedad; Blain defenderá la decisión lasaliana haciendo observar que el Fundador de los Hermanos respondía de esta manera a la más antigua tradición monástica (Blain *CL* 8, 182; *CL* 7, 261-262). La Salle no parece haberse pronunciado sobre el tema, y sería ciertamente abusivo hacer de esta especie de vuelta a la Tradición un motivo de su elección. Pero, por lo menos, hay un hecho histórico innegable y relativamente insólito para su época; de hecho aunque quizás sin intenciones explícitas, de La Salle ha creado en la Iglesia una sociedad de laicos autónoma y adulta.

2. La adaptación del Instituto a su función específica

Los textos en los que el Fundador ha expresado su pensamiento sobre el tema parecen invitarnos a buscar en otra dirección. La razón esencial del apego inquebrantable de La Salle al carácter laical de los Hermanos debe buscarse más en la adaptación del Instituto a su función específica que en su propio equilibrio interno.

a) Cuando el Fundador habla de este carácter laical del Instituto, evoca casi siempre las «funciones eclesiásticas». Los Hermanos, dice, no deben ejercer ninguna:

«Parece poco adecuado dar hábito puramente eclesiástico a laicos que (...) no pueden ejercer función alguna, ni llevar sobrepelliz en la iglesia, como es el caso de los miembros de esta Comunidad de las Escuelas Cristianas» (MH 47). «Resulta difícil de creer que los señores obispos estén dispuestos a conferir la tonsura a personas que no pueden (...) ejercer función alguna en la iglesia» (MH 50). «No podrán ser sacerdotes, ni aspirar al estado eclesiástico, ni

³³ El Capítulo General de 1810 decidió que los Hermanos de servicio temporal llevaran desde ese momento una sotana negra, análoga a la de los Hermanos que se dedicaban a la escuela.

³⁴ Cf. *Catequesis y laicado*, t. II p. 85, n. 6; Maurice Auguste, *Cahiers Lasalliens* 11, p. 66, n° 6 y 8.

siquiera cantar, ni revestir sobrepelliz, ni desempeñar función alguna en la iglesia» (RC, 1, 2).

«Permítame... preguntarle... si el maestro de escuela que solicitan estará obligado a cantar en la parroquia y a ayudar al señor párroco en sus funciones, pues usted sabe que nuestros Hermanos no hacen ni lo uno ni lo otro» (CA 113, 2).

b) Por consiguiente, no solamente los Hermanos no pueden ser sacerdotes, ni pertenecer al clero, sino que además no deben ejercer las «funciones» de «clérigo» que, sin embargo, los maestros de escuela de los pueblos y aldeas desempeñaban con frecuencia. ¿Por qué se muestra el Fundador tan intransigente? En el *Memorial sobre el Hábito* indica la razón de ello:

«Los ejercicios de la Comunidad y del empleo de la escuela exigen un hombre por entero» (MH 10).

¿Qué significa un hombre por entero? Alguien a quien no distraiga ninguna tarea ajena, que dedique a su trabajo todo su tiempo y también todo su corazón. Esta función específica de los maestros implica también acompañar cada día a los alumnos a la iglesia, aunque si los acompañan es para ocuparse de ellos y no para ayudar o reemplazar al clero (cf. MH 56; *Catequesis y laicado*, t. II, p. 87, n. 46). *A fortiori*, no debe obstaculizarse al Hermano en su trabajo propiamente escolar, con actividades «eclesiásticas», a las que con toda seguridad se le obligaría si fuese clérigo. Un hombre por entero: la prohibición total del sacerdocio y del estado eclesiástico es simplemente la cara negativa de la «consagración» del Hermano y de la dedicación activa de todas sus capacidades al servicio de la promoción, a la vez humana y cristiana, de la juventud pobre y abandonada³⁵.

Un hombre por entero es además alguien estable en su vocación, alguien a quien el deseo de avanzar en las órdenes sagradas no le impida dedicarse a los trabajos escolares. La prohibición total de entrar en el estado eclesiástico y de ejercer función eclesiástica alguna, suprimía desde la raíz cualquier dificultad de este tipo (cf. *Catequesis y laicado*, t. II, p. 87, n. 47). Por otra parte, el voto

³⁵ Me referí a este último punto en las conferencias que pronuncié en el CIL en 1975: *Besoins du monde et engagement du Frère aux origines de l'Institut*.

perpetuo, el voto de estabilidad en la Sociedad expresaba y reforzaba esta voluntad de compromiso definitivo al servicio de las escuelas. Queda claro que tales medidas deben entenderse dentro del contexto de una época en la que el estado eclesiástico presentaba el riesgo de ejercer una fascinación que no tenía nada de evangélica.

c) Pero ¿por qué este carácter absoluto y perpetuo del compromiso? Para aclarar el sentido de la prohibición total del sacerdocio y de las funciones eclesiásticas a los Hermanos, hay que evocar aquí el proyecto lasaliano en su totalidad, la misma razón de ser del Instituto. Deben recordarse las dos primeras meditaciones para el Tiempo de Retiro o el primer capítulo de la Regla. La Salle ha descubierto existencialmente esta «llaga» de la sociedad y de la Iglesia: el abandono de los niños pobres. Ha percibido la oposición existente entre esta situación y la voluntad de salvación universal de Dios. Ha comprendido que la curación de esta llaga sólo podía realizarse por medio de comunidades de Maestros desinteresados y competentes, movidos por el amor evangélico hacia los jóvenes. Descubrió «visiblemente» que Dios lo llamaba a ocuparse de las escuelas mediante la fundación de tal Comunidad.

En *Catequesis y laicado* presenté el conjunto de quejas formuladas con respecto a los maestros de escuela por numerosos observadores de la época de La Salle. Están mal seleccionados, no tienen vocación (*Catequesis y laicado*, t. II, pp. 10-13), apenas tienen formación (*Ibid.*, pp. 14-17), no tienen disponibilidad (*Ibid.*, pp. 17-19), ni tampoco estabilidad (*Ibid.*, pp. 19-21). Estos mismos observadores proponen, y en ocasiones intentan encontrar, soluciones: en general tratan de establecer comunidades de maestros (*Ibid.*, pp. 21-27) a ejemplo de las comunidades femeninas que en aquel momento proliferan (*Ibid.*, t. I, pp. 499-503).

En este contexto varios perciben que la cuestión del «laicado» de estos maestros es algo muy importante. Démiá reconoce por ejemplo que:

«Con respecto a las personas susceptibles de ser elegidas para regentar las escuelas, señalaría que no deberían ser ni sacerdotes ni personas casadas, porque los primeros se desentenderían de la aplicación que exige el empleo debido a sus diversas ocupaciones, o por culpa de los párrocos, que no dudarían

en llamarlos para que les ayudasen en las funciones de la parroquia, o por conseguir «beneficios», que una vez obtenidos traerían consigo que las plazas de Maestros quedasen libres»³⁶.

En la práctica, Démia fundó un «Seminario» de maestros, pero les confiaba los trabajos escolares de manera provisional, como preparación al ministerio sacerdotal al que estaban destinados normalmente (*Ibid.* p. 463; p. 468). De hecho, su obra no perduró más allá de su muerte: en relación con este tema, un memorial anónimo, conservado en los archivos municipales de Lyon, constata que los cometidos de los seminaristas y los de los maestros de escuela son «cometidos opuestos, que no pueden conciliarse en la misma persona» (*Ibid.*, p. 468).

d) Parecía necesario evocar este contexto para comprender mejor el sentido de la actitud lasaliana. El Fundador parece haber llevado a cabo la lógica de la intuición que otras personas habían formulado. Sin duda, a la luz de sus experiencias iniciales (*Ibid.*, p. 523, n. 4), La Salle comprendió perfectamente que era necesario mostrarse absolutamente radical: los maestros de escuela debían ser y permanecer laicos. Sólo así podían estar totalmente disponibles y permanecer estables en su profesión.

Por consiguiente, la radicalidad y la intransigencia de la prohibición de todo aspecto clerical sólo se explican a partir de una conciencia aguda de la necesidad urgente y fundamental a la que la comunidad de los Hermanos debe responder. A este respecto, el radicalismo de la reglamentación es del mismo orden que el radicalismo de los compromisos personales del propio La Salle. La «salvación» de una juventud pobre y abandonada exigía de hecho la situación «laical» del Instituto, al igual que había obligado a La Salle a comprometerse sin vuelta atrás con los maestros y para ellos.

3. ¿Y hoy?

a) Parece evidente que la opción de La Salle sobre el sacerdocio y las funciones eclesíásticas en los orígenes del Instituto está vinculada a la situación histórica del momento: a la situación concreta del mundo eclesíástico y el

³⁶ *Ibid.* p. 466-469. *cf.* p. 463; el texto de Démia, *Avis important*, p. 4, se cita en p. 460, n. 4.

atractivo que el «estatuto» de clérigo ejercía, por razones de bienestar temporal; a la situación concreta de los maestros de las escuelas de caridad, a los que a la vez era necesario mantener en su ministerio, difícil pero importantísimo, y promocionar para que estuvieran en condiciones de ejercer ese ministerio con competencia, satisfacción interior e irradiación. Esto es lo que hizo La Salle.

b) De la misma manera, hoy en día no podemos resolver el problema del sacerdocio o de los Ministerios en el Instituto sin hacer referencia a nuestra situación y a la de la Iglesia: Vincent Ayel trata el tema en el apartado nº 1. No obstante, me parece que la reflexión sobre los orígenes lasalianos nos lleva a plantear el problema y a tratar de resolverlo teniendo en cuenta tres datos; me pregunto, más exactamente, si el problema no resulta insoluble si se le desconecta –existencialmente– de la totalidad de su contexto vital, del cual me parecen esenciales tres elementos inseparables:

- La referencia de esta dimensión de la identidad a la razón de ser del Instituto. Cuanto más reflexiono y escucho a los Hermanos, más me pregunto si ésta no es la gran cuestión que se plantea al Instituto hoy en día. Esto no es nuevo. Pero sigue siendo fundamental. Reconozco que el problema es complejo y difícil de definir y de resolver. Pero no veo cómo se podría tratar el tema del sacerdocio y de los Ministerios sin referencia al «para qué» es decir, a los pobres.
- La referencia de esta dimensión de la identidad a una inspiración evangélica radical. Reconozco sinceramente que la inspiración evangélica puede traducirse eventualmente en opciones concretas contrarias: en sí, la inspiración evangélica no exige ni prohíbe el sacerdocio o los ministerios clericales. Pero si el problema no se resuelve automáticamente por la inspiración evangélica, tampoco puede hacerlo sin ella.
- De hecho, no se trata de renunciar «al sacerdocio» (La Salle no se expresa nunca así), sino de concentrar fuerzas en un trabajo preciso, realizado no individualmente, sino en asociación. ¿Es posible hoy plantear y resolver de esta manera la cuestión? ¿Y cuál será hoy en día la unidad concreta, el lugar donde se realizaría la asociación?: ¿una comunidad concreta? ¿un

Distrito? ¿el Instituto? ¿Los cambios actuales y el Capítulo de 1966-67 no han cambiado radicalmente los datos del problema? ¿De qué forma los podrá abordar el Capítulo de 1976?

Todo esto son preguntas reales y no retóricas; porque me parece que una de las dificultades mayores actuales no se encuentra solamente en los cambios de los ministerios, sino también en los cambios de concepto y de realización de lo que puede ser un «Instituto». Al fin de cuentas el Fundador se movía dentro de un contexto bastante limitado en el espacio y en el tiempo. La correspondencia con Drolin muestra no solamente que en Roma, el Hermano se ve abocado a entrar en el estado eclesiástico (habría que precisar en qué medida), sino también, que el Fundador se interesa por conocer la estructura de los escolapios relacionada con ese punto particular del sacerdocio³⁷. Es verdad que sólo son indicios mínimos, de los que no pretendo sacar otra conclusión que la del enraizamiento histórico de la opción lasaliana.

IV - El ministerio del Hermano según san Juan Bautista de La Salle

En *Catéchèse et Laïcat*, centré mi estudio en «La participación de los laicos en el Ministerio de la Palabra de Dios», y en ese contexto presenté el pensamiento de san Juan Bautista de la Salle sobre el «ministerio» del Hermano. «*Toda la doctrina de san Juan Bautista de La Salle sobre el ministerio del Hermano-educador se asienta en su convencimiento de que los Hermanos participen en el ministerio de la Palabra por medio de la enseñanza religiosa que imparten*»³⁸. Traté también de mostrar que este «ministerio» no se reducía sólo al hecho «catequístico» en el sentido restringido de la palabra, sino que abarcaba toda la actividad educativa del Hermano³⁹; también subrayé la uni-

³⁷ «Le ruego se informe exactamente de qué es el Instituto de los padres de las Escuelas Pías: cuáles son sus reglas, cuál es su modo de vida y su gobierno, si se han propagado, si tienen un General y cuáles son sus poderes: si son todos sacerdotes, si reciben dinero. Averigüe cuanto pueda sobre ello y mándemelo con todos los pormenores que pueda» (CA 16,14, del 11 de febrero de 1705).

³⁸ *Catequesis y laicado*, t. II, p. 504; pp. 200-202 y toda la Sección V: *El pensamiento de San Juan Bautista de La Salle*, pp. 115-329.

³⁹ *Ibid.* p. 506; pp. 50-54; pp. 265-294.

dad inseparable existente entre el compromiso «religioso» y el «ministerio» del Hermano⁴⁰.

Es una realidad que desde 1960 el mundo ha cambiado, la Iglesia ha evolucionado y que también mi comprensión del pensamiento de S. Juan Batista de La Salle ha variado. No obstante me parece que respecto de lo esencial en lo concerniente al tema, siguen siendo válidos numerosos elementos del estudio de *Catequesis y laicado*. Supongo, pues, que se conocen. A lo más, abordaré ahora algunas reflexiones complementarias que, evidentemente, deberán proseguirse.

1. El vocabulario lasaliano

Deberíamos disponer actualmente del «vocabulario» de san Juan Bautista de La Salle. Es una pena que este instrumento de trabajo no sea prácticamente accesible ni tan siquiera en Roma, debido a que la consulta de las fichas no resulta nada cómoda. Sería de desear que el Capítulo General de 1976 reiterara la petición de la Reunión de Visitadores en 1971⁴¹, y esperemos que esta vez la intención capitular consiga su objetivo. He consultado, pues, el fichero lasaliano y, no disponiendo de tiempo para hacer un estudio serio, presento algunas reflexiones que este rápido sondeo me ha inspirado. Agrego que sólo he consultado las fichas «ministerios» y no las fichas «ministros» que son bastante numerosas⁴².

a) Una primera observación es la desproporción entre el uso de la palabra «ministerio» en singular (he sumado 95 veces) y en plural (dos casos solamente). En las *Meditaciones para el Tiempo de Retiro*, La Salle cita a san Pablo:

«Reflexionad sobre lo que dice San Pablo, que es Dios quien ha establecido en la Iglesia apóstoles, profetas y doctores; y os convenceréis de que ha sido también Él quien os ha puesto en vuestro empleo. Una de las señales que os

⁴⁰ *Ibid.* p. 510; pp. 297-329.

⁴¹ «Que el *Vocabulario lasaliano* se publique dentro de un período de dos años». Consultar sin embargo *Lasallianum* 4, «Vocabulaire des M.T.R.».

⁴² Se puede ver mi estudio: «El Hermano, Ministro de la Palabra de Dios» en *Catequesis y laicado*, t. II, pp.193-246, especialmente 199-202; cf. también *Ibid.* cristo».

da el mismo santo es que existen diversos ministerios y que hay diversas operaciones; y que el Espíritu Santo no se manifiesta en cada uno de esos dones sino para la utilidad común, es decir, para utilidad de la Iglesia» (201,1. Consultar la continuación de este texto).

En los *Deberes del cristiano*, los «ministerios» se evocan a propósito del sacramento del Orden:

«Era necesario que hubiera en la Iglesia oficiantes y MINISTROS DE JESUCRISTO que ofrecieran a Dios el sacrificio de la Eucaristía, que administrasen a los fieles los Sacramentos, y que los instruyesen en su religión y en todos sus deberes. A ello proveyó Jesucristo, soberano legislador de la ley de gracia, fundador y cabeza de la Iglesia, instituyendo el sacramento del Orden, en el cual se comunica a quienes lo reciben el poder de ejercer las funciones y los ministerios de la Iglesia, y al mismo tiempo la gracia de desempeñarlos debidamente» (DC 1 309,1,1).

Lo que sigue en ese capítulo muestra que el Fundador se refiere en ese momento a todos los grados del sacramento del Orden, y parece considerarlos a todos como «sacramentales» (DC 1 309,1,8). En ese contexto habla de «ministerios del orden», entre los cuales, está la predicación de la Palabra de Dios que constituye una de las tres principales funciones (*Ibid.*). En el contexto, las palabras «cargo», «función», «ministerio» se emplean de forma equivalente.

En este capítulo de los *Deberes del cristiano*, La Salle expone la doctrina basándose en la costumbre de la Iglesia de su época y sólo habla de «Ministerios» en relación con el sacramento del Orden. Señalo a este propósito que éste es el empleo habitual de la palabra «ministerio» en singular, cuando la usa en los textos de los *Deberes del cristiano* o en las *Instrucciones y Oraciones*. Fuera de algún lugar donde la palabra «ministerio» es más bien sinónimo de «intermediario»⁴³, en todos los demás la palabra ministerio se refiere al ministerio sacerdotal tomado en su sentido más estricto: la confesión, la consagración de la Eucaristía (CL 20, 370, 316, 322, 261...).

⁴³ «Las faltas cometidas por medio de (*par le ministère de*) estos miembros» (DC1 308,2,11). «El Espíritu Santo distribuye todos sus dones... a través del ministerio de la Santísima Virgen», (*Med.* 151, 2,2, etc.: CL 20, 64, 104, 363).

Pero en las *Meditaciones para el tiempo de Retiro*, el uso que hace de «ministerios» en plural nos presenta una perspectiva más amplia. Esta vez, La Salle no expone ya una doctrina «común» pero algo alejada de un contexto existencial. Él reflexiona sobre la experiencia vivida por los Hermanos, y lo hace relacionando esta experiencia con los orígenes de la Iglesia, con san Pablo. Y así está abocado a utilizar la palabra «ministerio» en un sentido mucho más amplio: el Hermano ejerce un ministerio, uno de los ministerios que, en el cuerpo vivo de Cristo, se distribuyen entre todos sus miembros. Este ministerio no exige la «potestad» de una ordenación; lo confiere el Espíritu Santo cuya garantía viene, sin embargo, de una misión que se recibe en la Iglesia.

Por supuesto, La Salle no elabora una teoría sobre los ministerios laicales. Pero descubre otra realidad en la vida de la Iglesia; los entiende remitiéndose a san Pablo; los capta no tanto como una estructura preestablecida (lo que sí hace en los *Deberes del cristiano*), sino más bien como una manifestación del Espíritu Santo, que surge carismáticamente.

b) Esta constatación se confirma gracias a los otros empleos de la palabra «ministerio» en singular. Especialmente en las *Meditaciones*. Con frecuencia, la palabra se halla en un contexto donde se habla del «ministerio» del Hermano, comparando algunas veces este ministerio al de los Apóstoles, o al de los santos⁴⁴. Con menos frecuencia evoca La Salle el ministerio del sacerdote, de tal santo sacerdote u obispo en concreto⁴⁵. Incluso, en una ocasión compara el ministerio del Hermano con el del sacerdote:

«Vosotros ejercéis un empleo que se aproxima, más que ningún otro, al de los sacerdotes, por su ministerio» (MF 186, 2,2. Para la fiesta de san Marcelo).

⁴⁴ Por ejemplo MR 199, 1: «... En vuestra profesión ejercéis el mismo ministerio» (que san Pablo). «Agradeced a Dios la merced que os ha hecho en vuestro empleo, al participar en el ministerio de los santos Apóstoles» (MR 199,3); cf. en la MF 153, 1 (san Cayetano). «Tenéis la (gracia) de ser sucesores suyos en el ministerio» (de san Juan Bautista: 138, 3,2)...

⁴⁵ Por ejemplo 116, 3 (San Marcos); cf. *Catequesis y laicado*, t. II, pp. 215-223.

En otra ocasión evoca el «ministerio» del Superior (MD 75, 1,2). Pero en la mayoría de los casos, el empleo de la palabra se refiere al ministerio del Hermano: una llamada, una misión, una exigencia⁴⁶.

c) A penas se define la palabra: Parece como si fuese equivalente prácticamente a «función», «empleo», y que su significado fuese muy amplio. La Salle no la usa en un sentido técnico, sino que designa con ella la actividad total del Hermano, en su origen, su contenido y su finalidad. Naturalmente, este «ministerio» es el del anuncio de la Palabra de Dios, pero comporta todas las dimensiones de este anuncio:

«Procuraréis el bien del Estado enseñándoles a leer y a escribir, y todo lo que corresponde a vuestro ministerio en relación con el mundo exterior»⁴⁷.

«Vosotros estáis todos los días con los pobres, y estáis encargados, de parte de Dios, de revestirlos del mismo Jesucristo y de su Espíritu. ¿Habéis tenido cuidado, antes de emprender tan santo ministerio, de revestiros vosotros mismos de Él? (MF 189, 1,2 para la fiesta de san Martín).

d) Para concluir estas breves anotaciones, diré que tengo la impresión:

(1) Por una parte de que el empleo por La Salle de la palabra ministerio, no nos aporta gran cosa para aclarar la cuestión actual de los «ministerios» en la Iglesia, ya que el término se usa en un sentido relativamente técnico. No me extendiendo sobre este punto, señalo sencillamente el interés que presenta el estudio de R. Comte: *Le Ministère de l'Eglise et les Ministères dans l'Eglise* (Dossiers Foi et Langages, n. 10).

(2) Por otro lado, de que el uso de la palabra ministerio por La Salle parece ir en el sentido (por supuesto, no explícitamente) de una eclesiología, que percibe a la Iglesia como una realidad más «pneumática», totalmente «ministerial»: una vez más no hago sino señalar y me contento con remitir a Robert Comte.

⁴⁶ *Catequesis y laicado*, t. II, pp. 196-202. Consultar también M. Campos, *Itinerario evangélico...* vol. II, *passim*.

⁴⁷ MF 160, 3,2 (Para la fiesta de san Luis). La Salle diferencia en este texto de forma muy clara «bien de la Iglesia» y «bien del Estado»; cf. sobre esto *Catequesis y laicado*, t. II, p. 121, n. 3; pp. 252-253; 257; 265. Matizaré, pues, lo que dije, *Ibid.* p. 198.

2. Algunos aspectos del ministerio del Hermano.

Me limito a algunas reflexiones apenas esbozadas. Si bien es verdad que, en el lenguaje lasaliano, las expresiones «ministerios», «funciones», «empleo» con frecuencia son equivalentes al referirse al ministerio del Hermano, descubrimos sin embargo la amplitud que tomaría un estudio atento de la cuestión. Yo no he podido hacerlo y, por tanto, lo que voy a decir proviene de la impresión de conjunto que tengo después del estudio relativamente asiduo de los textos lasalianos. Me limito a señalar cuatro rasgos:

a) El ministerio del Hermano no se define a priori, sino a partir de una experiencia concreta; La Salle no trata de colocarlo en una «categoría» conocida, lo mismo que tampoco se detiene a destacar aquello que su postura podría tener de original o, incluso, de inusitado. «Sois los ministros de Dios, de Jesucristo, de la Iglesia», es una constatación hecha a partir del trabajo de los Hermanos y no una teoría sobre los ministerios laicales⁴⁸. Para medir la originalidad lasaliana en este punto, habría que hacer un estudio de la literatura pastoral de la época.

b) Ciertamente, se trata de un ministerio eclesial por su *origen* (una misión, pero recibida de los padres tanto como de la Jerarquía⁴⁹); por su *contenido*: importancia prioritaria del anuncio del Evangelio⁵⁰; por su *finalidad*: la salvación de las «almas», la vida según al Espíritu, la incardinación en la estructura del edificio de la Iglesia⁵¹, y eso en relación orgánica con el Cuerpo eclesial por entero y con sus diferentes miembros.

Pero al mismo tiempo, se trata de un «ministerio» de Iglesia «al servicio del mundo» y por consiguiente, si se acepta la expresión, también de un «minis-

⁴⁸ Miguel Campos pone en evidencia todo esto en su tesis.

⁴⁹ Cf. *Catequesis y laicado*, t. II, pp. 205-215.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 232-238. Pero en unas conferencias dadas en el CIL en 1974 y 1975, profundicé en la idea y el sentido de la expresión *Anunciar el Evangelio a los pobres* según san J.B. de La Salle: el Evangelio es una historia, la Buena Noticia que se realiza actualmente en la historia del Hermano y en la de sus alumnos; una historia actual, cuyas dimensiones tienen como referencia la totalidad de la historia de la Salvación; una historia que debe vivirse evangélicamente. Anunciar el Evangelio, es hacer descubrir y vivir la realidad de la existencia cristiana como historia de salvación.

⁵¹ Cf. *Catequesis y laicado*, t. II, pp. 139-152; 175-187; 226-232.

terio» en parte «secular». Y todo ello debido a su *origen*, porque la actividad del Hermano se inscribe dentro de una institución que, a pesar de la situación de cristiandad, es profana hasta cierto punto; por su *contenido*, porque toda la actividad del Hermano, y particularmente toda la relación educativa forma parte de dicho ministerio; por su *finalidad*: inseparables cierta liberación humana y la liberación total; una inserción en la sociedad terrenal, tanto como una integración en la Iglesia. No dispongo de tiempo para detenerme en lo expuesto, pero entiendo que estas perspectivas son importantes.

c) Agregaría que el ministerio del «Hermano» –en su totalidad, como acabo de recordar– es un ministerio del Espíritu. En su *origen*, un carisma que afecta a un hombre «tocado en su corazón»; en su *contenido*, porque el Espíritu se pone de manifiesto sacramentalmente en la actividad responsable del Hermano; en su *finalidad* que es la vida de los jóvenes según el Espíritu, y su integración en la Iglesia, templo del Espíritu Santo más que estructura social, sólo visible. Pero este ministerio del Espíritu nace, se expresa y se explicita en el interior de un proceso que tiene lugar en el mundo.

d) Diré finalmente que el ministerio del Hermano es inseparable de su «SER». Porque la vocación al ministerio es en cierto sentido la vocación total del Hermano; porque el ejercicio del ministerio es el lugar por excelencia de su propia educación evangélica y de su crecimiento en el Espíritu; porque anuncia un «Evangelio» que él mismo ha experimentado como una Buena Noticia que abarca su vida entera; porque su consagración a Dios y su consagración a estos jóvenes son indisociables.

3. Nuestra reflexión en el presente

Solo ofrezco aquí algunos epígrafes: he desarrollado todo el tema –dentro de una problemática totalmente diferente– en las conferencias recientes pronunciadas en el CIL. ¿Qué podemos aprovechar de esas notas que ilumine nuestras investigaciones presentes? Señalo algunas ideas que me vienen a la mente:

a) ¿No habría que reflexionar a sobre lo que los Hermanos viven tanto como sobre lo que se formula en los estudios actuales sobre los Ministerios? Ciertamente estas reflexiones son importantes y es necesario realizarlas. Pero me planteo una cuestión de metodología: No empezar por explicar lo que es

el «Hermano» partiendo de los «Ministerios», sino hacerlo a partir de lo que viven los Hermanos y luego cuestionarlos por medio de las investigaciones actuales.

b) ¿No habría que ampliar el alcance de lo «secular» en el ministerio del Hermano, o más bien preguntarse en qué medida ciertas «necesidades» experimentadas de un sacerdocio o de un ministerio relacionado con el orden van en el sentido de esta secularidad?

c) ¿No se debería ir más allá de las solas perspectivas eclesiales, incluso las de una Iglesia en cambio, y abordar el tema a partir del «Mundo»? Entiendo muy bien que la distinción «Iglesia-Mundo», es en sí misma parcialmente inadecuada y desfasada. Me pregunto no obstante si, de hecho, cuando abordamos la cuestión del sacerdocio o de los ministerios en el Instituto, no nos exponemos a tratar solamente la problemática eclesial.

d) De todas maneras, tengo la impresión de que las intuiciones lasalianas nos invitan a avanzar en el sentido de una Iglesia comunidad de miembros, y no en el de una Iglesia de estructura piramidal. Me parecen aquí muy significativas las referencias frecuentes de san Juan Bautista de La Salle a los textos paulinos que hablan sobre la complementariedad de los Ministerios y por consiguiente de la unión vital con toda la Iglesia.

V - La historia posterior y lo que nos enseña

En este punto habría también que indagar, y eso exigiría tiempo. Pienso que se puede admitir –grosso modo– que la cuestión del sacerdocio se planteó por primera vez en el Instituto en el Capítulo General de 1946. Se planteó de nuevo en el Capítulo de 1956. Después se remitió al Concilio, cuya intervención constituye un viraje decisivo. Me ocuparé de estas tres referencias y terminaré con una reflexión de tipo más general sobre la fidelidad al Fundador.

1. El tema del sacerdocio en el Capítulo General de 1946

a) El expediente sobre el Capítulo General de 1946 que se conserva en los Archivos del Instituto, contiene 16 notas referentes a la introducción del sacerdocio; la mayoría son favorables. Casi en su totalidad provienen de

España. Algunas son largas y serias; defienden sobre todo su postura a partir de la formación doctrinal y espiritual de los Hermanos, de su ministerio catequístico, de la perseverancia y del reclutamiento. Una nota en contra, redactada en francés, argumenta bastante seriamente a partir de los orígenes lasalianos.

b) Los ecos de la «discusión» sobre el tema en Asamblea general no permiten pensar que haya habido un verdadero debate. El Registro capitular menciona una «Conferencia» del Hno. Athanase-Émile, pronunciada ante los capitulares el 26 de mayo. El superior habló sobre la «tendencia hacia el sacerdocio». «Cada vez hay más jóvenes Hermanos que piensan en el sacerdocio bajo pretexto de celo, de vida más exigente. Por este motivo hay que recordar la Regla y desde el momento del noviciado decir claramente que es un sacrificio, una renuncia más que se agrega a otras. El Superior pide a los capitulares orar mucho por el Instituto, con el fin de mantener el espíritu de los comienzos. Que se multipliquen los hombres realmente sobrenaturales para mantener en el Instituto la regularidad, condición de vida⁵².

c) Al día siguiente, el lunes 27 de mayo, se abordó el tema del sacerdocio. El Hermano Procurador General (Hno. Alcime-Marie) lo introdujo mediante una Relación que la circular n° 320 bis⁵³ reproducirá en lo esencial.

El autor declara en subtítulo que esta relación tiene como objetivo advertir sobre las notas enviadas al Capítulo solicitando el sacerdocio. Primero recuerda brevemente cuál era la postura del Fundador y las disposiciones de la Bula.

Estas sabias prescripciones salvaron la idea del Santo Fundador durante bastante tiempo. Pero «desde hace unos treinta años el atractivo por la vida sacerdotal ejerce todavía sobre ciertos espíritus intensa fascinación», que se manifiesta en forma de dos corrientes: una es colectiva y otra individual. La corriente colectiva intentaría transformar el Instituto en una congregación clerical, idea contraria a la voluntad del Fundador y a la de la Iglesia (cita a

⁵² *Registro capitular*, p. 120.

⁵³ *L'Institut et le sacerdoce*, Circular n° 320 bis, 19 de marzo 1947. Se trata de una circular semi-confidencial –teóricamente al menos– en el sentido que se dirigía «a los Hermanos Visitadores y Directores».

los Papas Pío IX y Pío XII) y contraria también a la finalidad del Instituto porque «el religioso-sacerdote se siente atraído en dos direcciones distintas». La corriente individual, más reciente, se traduce por el deseo de dejar el Instituto para abrazar el Sacerdocio; los Hermanos que siguen esta corriente por motivos nobles en apariencia, disimulan mal «el interés por una vida menos exigente que la nuestra» o ambicionan «iniciar un estado de vida más apreciado». «En resumen... el problema que acabamos de plantear es cuestión de espíritu religioso». «Por otra parte, para quien abandone nuestra Congregación con intención de abrazar el sacerdocio, las directrices formales y recientes de la Sagrada Congregación de Religiosos hacen difícil o casi irrealizable tal intención»⁵⁴.

d) Según lo que puede leerse en el registro capitular, después de esta «magistral» exposición, las intervenciones de los Capitulares de 1946 van todas en el mismo sentido: todos están de acuerdo. Se pide que la Relación se publique íntegramente, por lo menos para los Capitulares y los Visitadores, y un miembro de la Asamblea propone reemplazar el voto de estabilidad por el voto de «renuncia al sacerdocio». Pero el Hno. Athanase-Émile declara de inmediato que el voto de estabilidad debe ser mantenido con su objetivo específico.

Resumiendo, ya se ve que no hubo verdadera discusión. Por otra parte se sabe que una carta de la Sagrada Congregación de Religiosos al Capítulo había pedido que los capitulares no discutiesen en público la Regla —que debía ser objeto de la ya conocida revisión—. Se descubre de esta manera el mecanismo que lleva al bloqueo total. La fidelidad al Fundador impide considerar hasta la posibilidad de abordar el tema; intervenciones, más o menos solicitadas, de la autoridad confirman esta concepción y refuerzan la prohibición. Los Hermanos que desearían una reconsideración del problema, son rechazados por anticipado y no pueden siquiera hacerse oír. Digo esto sin querer «condenar» a personas de buena fe que, visto el contexto general, difícilmente habrían podido pensar de otra forma.

⁵⁴ *Registro capitular*, p. 123. Estas medidas son sin dudas aquellas a las que se referirá la *Circular* n°320 bis, pp. 24-25: cf. más adelante, f) y nota 59.

e) Habría que preguntarse cómo la idea del Sacerdocio pudo llegar a abrirse paso y a concretarse en esas Notas, realmente valientes ya que los autores se exponían a ciertos riesgos. No he podido profundizar la cuestión, ni verificar, por ejemplo, en qué medida la introducción del latín pudo influir en el tema⁵⁵.

f) Al hablar del Capítulo General de 1946, hay que mencionar la Circular 320 bis, del 19 de marzo de 1947, que evoca precisamente las Notas enviadas al Capítulo y que «descubren la existencia entre nosotros de cierto interés por el sacerdocio»⁵⁶. Antes del Capítulo, las peticiones de dispensa de votos con vistas al Sacerdocio habían sido demasiado numerosas y sobre todo se habían concedido de forma excesivamente complaciente para el gusto de los Superiores⁵⁷. Éstos intervinieron directamente ante el Papa por mediación del Cardenal Protector. Y Pío XII encargó a éste –el Cardenal Marmaggi– «notificar su augusta voluntad al Cardenal Prefecto de la S.C. de los Seminarios y a Monseñor Secretario de la S.C. de Religiosos»⁵⁸.

Esta «augusta voluntad» se tradujo en medidas de cerrojo riguroso que debían impedir que se acentuase el «interés». Toda autorización de poder pasar al sacerdocio, solicitada a la Congregación de Seminarios por un profeso perpetuo del Instituto, estaría subordinada en lo sucesivo al acuerdo explícito del Cardenal Protector, y toda dispensa de votos concedida a un profeso perpetuo llevaría en adelante la mención: «Está prohibido el paso al Sacerdocio sin un

⁵⁵ En su tesis citada al comienzo, el Hno. Tito Lolli lo pretende, pero no lo prueba: *op. cit.* p. 139. Es verdad que para este autor «l'idea del sacerdozio è eterna nel verbo di Dio, "prima della fondazione del mondo" (Efes. 1, 4)... Attuata nel divino comando: "Fate questo in memoria di me" (Lc 22, 19; Cor 11, 25) antica quindi, nella Chiesa di oggi da venti secoli, rinverdi nel sec. XVIII verso l'anno 1688 (sic), nella mente santa del de La Salle, col tentativo di Fr. Enrico L'Heureux che i primi discepoli fecero abortire...» (*Ibid.*, p. 136).

⁵⁶ *Circular* n° 320 bis, p. 5.

⁵⁷ «En un caso particularmente delicado, la S.C. de Seminarios no tuvo en cuenta el aviso emitido por nuestra Procura. Como, por otra parte, la S.C. de Religiosos, cediendo a la presión de altos preladados, se inclinaba por escuchar a los candidatos al Sacerdocio que insistían en obtener el permiso requerido, los superiores solicitaron la benévola intervención de S.Em. el Cardenal Protector». (*Circular* n° 320 bis, pp. 23-24).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 24.

nuevo indulto»⁵⁹. El Capítulo de 1966 lamentará de forma explícita que se hubiese acudido a medidas tan vejatorias⁶⁰. Eso no impide que se consideren en definitiva como un hecho más de la autoridad suprema de la Iglesia⁶¹.

2. El tema del sacerdocio en el Capítulo de 1956

a) *La carta de Pío XII al Cardenal Valeri*

Hay que mencionar aquí una nueva intervención de la Santa Sede, en 1954, con una carta de Pío XII dirigida al Cardenal Valeri, Prefecto de la Congregación de Religiosos⁶². Esta vez se trata de defender a los Institutos de Hermanos dedicados a la enseñanza, frente a la incompreensión de que son objeto:

«En muchos lugares, decía la súplica de los Procuradores Generales, nuestro reclutamiento encuentra dificultades y la perseverancia de nuestros candidatos está sometida a dura prueba por la ignorancia o la oposición abierta de ciertos

⁵⁹ *Ibid.*, p.24-25. Nótese que la intervención pontificia había tenido lugar en 1944: la carta del Cardenal Marmaggi es del 21 de diciembre de 1944.

⁶⁰ «Cuando los miembros de la subcomisión recuerdan, por ejemplo, ciertos pasajes de la *Circular* n° 320 bis (19 de marzo de 1944) no pueden por menos que sentir cierto malestar y concluir en la posibilidad de casos desgraciados de vocaciones... desviadas» (*Caractère laïc*, p. 77). La misma subcomisión sugerirá al Capítulo General «desaprobar el endurecimiento de posturas de las que se hacía eco poco ha, la *Circular* n° 320 bis. (*Ibid.*, p. 81). Eso dio lugar a la 3.ª parte del Informe que redactó la Comisión, y que el Capítulo hizo suyo: «actitud y disposiciones sobre el tema del sacerdocio en el Instituto: El Capítulo General reconoce humildemente los fallos del pasado... Las medidas puramente disciplinarias que trataban de enmascarar o de enterrar el problema, las prohibiciones sumarias que mostraban más el miedo a la luz que la búsqueda leal de la verdad en una perspectiva de educación espiritual» (*Ibid.* pp. 93-94). La propuesta n° 4, votada por 106 SÍ, 8 NO y tres abstenciones, rompe explícitamente con esa actitud coercitiva: «A los Hermanos Profesos perpetuos que, después de reflexión y oración, crean que su obligación es optar por el Sacerdocio, se les invita a no permanecer en una situación falsa y dolorosa. El Instituto no pondrá ninguna dificultad para que realicen sus deseos fuera del Instituto» (*Ibid.* p. 9).

⁶¹ Sin duda alguna, esta «Autoridad suprema» no tomaba tales decisiones sin presiones externas. Recuerdo haber escuchado al Hno. Athanase-Émile evocar la intervención del cardenal Marmaggi ante Pío XII: frente a las reticencias del Papa, el Cardenal Protector habría puesto en la balanza su renuncia al cardenalato. En la misma época de 1946-1947, la Santa Sede había autorizado a los Hermanos de la Misericordia a introducir el sacerdocio en su Instituto, con la condición de que el número de Hermanos-sacerdotes no pasara del doble de las comunidades existentes. El cardenal Marmaggi, antiguo alumno de los Hermanos de Roma, era un protector eficaz y plenamente dedicado al Instituto.

⁶² Carta *Procuratores Generales*, reproducida y traducida en la *Circular* n° 344, 25 de junio de 1944, Carta de S.S. Pío XII sobre la Misión de los Institutos de Hermanos dedicados a la enseñanza.

miembros del clero. Se tiene la impresión de que estos eclesiásticos ignoran la realidad canónica de nuestra vocación, al igual que la misión que la Santa Sede nos ha confiado en el momento de la aprobación de nuestros Institutos»⁶³.

Sus «sofismas», sus «procedimientos inexplicables», desvían vocaciones o provocan el paso al sacerdocio de religiosos, incluso de votos perpetuos⁶⁴.

Pío XII se dirige, pues, al Cardenal Valeri. Alaba la obra educativa que realizan los Institutos Religiosos laicales, «guiados por sabias Reglas que sus fundadores respectivos les han legado como herencia sagrada». La carta pontificia les exhorta a proseguir con celo su trabajo, agregando que «deben encontrarlas fuerzas sobrenaturales necesarias» en «su propia vida religiosa»⁶⁵. «Deben también practicar incansablemente la piedad, como conviene a personas que, sin pertenecer a una Congregación clerical, son sin embargo auténticos miembros de un Instituto religioso laical (C.I.C. 488, 4). Y este Instituto Religioso, aunque formado casi exclusivamente⁶⁶ por hombres que por vocación especial de Dios renuncian a la dignidad del Sacerdocio y a los consuelos que dicho estado proporciona, es sin embargo un gran honor para la Iglesia»⁶⁷.

El Papa sigue recordando que tanto en el estado laical como en el Sacerdocio se puede ser plenamente «Religioso».

En el comentario de esta carta, el Hermano Denis insistirá hasta la saciedad sobre este aspecto de la argumentación pontificia:

«Para la Iglesia, la base del estado de perfección la constituyen los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia: a sus ojos, tanto para el sacer-

⁶³ Citado en la *Circular* n° 344, p. 6.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁶⁶ «...*quamvis fere unice...*» Recuerdo que este «fere» molestó un tanto a los superiores que temían se interpretase como una incitación implícita a introducir algunos sacerdotes en el Instituto. Sin embargo tenía una explicación totalmente natural, puesto que, entre los firmantes de la súplica figuraba el Procurador General de los Marianistas (*Circular* n° 344, p. 45). El Hno. Tito Lolli, en la tesis mencionada, insiste hasta el exceso sobre el sentido del «fere unice».

⁶⁷ *Circular* n° 344, p. 16.

dote como para el laico dicho estado se define por la adopción de dichos consejos mediante un compromiso que afecta a la conciencia»⁶⁸.

El Hermano Denis desarrolla a lo largo de dos páginas esta valoración de la vida del Hermano a partir de la dignidad del «estado religioso», considerado en abstracto, y por el cual los Hermanos desempeñan un «ministerio eclesial oficial»⁶⁹.

A veinte años vista, la lectura de la carta *Procuratores Generales* puede parecer más bien anodina, retórica, poco convincente. Representa –y más todavía el comentario que de ella se hizo en el Instituto– un ejemplo exacto de todas las dicotomías que el Concilio y el Capítulo de 1966 tuvieron que superar. Aquí nos interesa señalar que había vuelto a funcionar el mismo mecanismo: Cuando se ven cuestionados por intervenciones exteriores, los Institutos recurren a la autoridad eclesial. Ésta les «confirma en lo que son». Lo que mostrará la intervención conciliar, será ante todo y sobre todo que semejante mecanismo no puede funcionar. Se remitirá a los Institutos de Hermanos a sí mismos, lo que, por otra parte se corresponde con la doctrina general del Concilio sobre la vida religiosa⁷⁰.

b) *El Capítulo General de 1956*

En el Capítulo General de 1956 se recibieron unas 70 notas relativas al sacerdocio⁷¹. La *Circular* n° 354 tratará el tema minimizando su importancia, pero sin machacar a los autores de esas Notas⁷². Dichas Notas las estudiará la 6.^a

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 19. Tengo la impresión de que el Hermano Denis comete una equivocación, aplicando a «la vida religiosa» la expresión «función» (*munus*) empleada por el Papa. Por otro lado, las suspicacias en cuanto al carácter laico de los Hermanos dedicados a la enseñanza se referían más al ejercicio de su ministerio que a su carácter de religiosos (cf. *Catequesis y laicado*, t. II, pp. 422-424). Esto se haría evidente con ocasión de la polémica entre los Hermanos y algunos obispos de España, polémica que daría lugar a la carta del cardenal Valeri al Hermano Asistente de España (26 de enero de 1959); cf. *Catequesis y laicado*, t. II, pp. 427-430. Argumentar a partir de la vida religiosa del Hermano no era solamente inadecuado sino también ineficaz.

⁷⁰ Cf. *La Rénovation de la vie religieuse*, pp. 352-353.

⁷¹ El Hno. Tito Lolli inserta en su tesis la larga nota que él mismo había enviado al capítulo de 1956; *op. cit.* pp. 155-172.

⁷² *Circular* n° 354, 16 de julio de 1956, *Resultados del Capítulo General*, pp. 85-86.

Comisión, la cual presentó su informe al Capítulo el viernes 8 de junio de 1956. Más de 35 notas se muestran favorables al Sacerdocio; las razones alegadas son de diversa índole: resolver el problema de los capellanes; asegurar una vida espiritual más intensa y mejorar el apostolado de los Hermanos; proporcionar a los Hermanos de cierta edad una actividad más fecunda; suscitar con ello un atractivo mayor en favor de la vocación del Hermano. La Comisión «es unánime en pronunciarse por el mantenimiento del carácter laical de nuestro Instituto», confirmado por la Bula, por el Derecho Canónico, por la carta de Pío XII, *Procuratores Generales*, y por otras muchas intervenciones del Papa y de los obispos. Por consiguiente, «la comisión estima que no procede discutir la cuestión».

La Asamblea aprueba «a mano alzada» la conclusión del portavoz, y admite por consiguiente que no ha lugar a discutir la cuestión. Quiso, sin embargo, tomar la palabra un Hermano capitular «pero la campana de la capilla había tocado ya, y debe levantarse la sesión». Al día siguiente, sábado 9 de junio, un capitular –sin duda el mismo– «menciona que no hay duda de que el problema del sacerdocio existe para los Hermanos. No puede resolverse ignorándolo...». Tras una breve intervención del Hermano Superior, «el» parecer de la Comisión se sometió a voto secreto y el resultado fue de 94 a favor y 4 contra⁷³.

En definitiva, no hubo más debate que en 1946; es posible que uno de los protagonistas de la introducción del sacerdocio en el Instituto en 1966 fuese aquel capitular de 1956. Sea lo que fuere, el contexto hacía prácticamente imposible toda discusión efectiva y hasta cualquier auténtica toma de conciencia del problema; los responsables estimaban que el tema no se podía ni tocar, en razón sobre todo –según parece– de la voluntad del Fundador;. Habían recurrido a la autoridad pontificia para salvaguardar la esencia del Instituto, y en consecuencia todos se sentían obligados por la declaración papal. El texto conciliar vendría a romper ese círculo y a devolver a los Institutos, en este punto como en los demás, su libertad y su responsabilidad.

⁷³ *Registro Capitular F.* p. 356-357.

3. Giro decisivo del Concilio y del Capítulo de 1966

Tal me parece ser en efecto el giro decisivo que el Concilio hizo tomar a la manera de tratar la cuestión «sacerdocio-laicado» en los Institutos de Hermanos. El texto de *Perfectae Caritatis*, 10, párrafo 2, reconoce explícitamente que corresponde a los propios Institutos de Hermanos, a través de su Capítulo General, decidir con toda libertad sobre la oportunidad de introducir el sacerdocio. En consecuencia, en este tema como en otros, cambia también la manera de referirse al Fundador⁷⁴.

a) *Perfectae Caritatis* 10 §2 y sus implicaciones

No hay por qué volver en detalle a la historia de estas pocas líneas conciliares⁷⁵. Se recordará que sus orígenes no tuvieron nada de conciliares. Fueron los mismos Hermanos dedicados a la enseñanza quienes se dirigieron al Concilio: unos para pedir que se autorizase –y hasta se recomendase y se alentase– la introducción del sacerdocio; otros, superiores sobre todo, para que el Concilio se pronunciase en favor del statu quo o se abstuviese de tomar partido⁷⁶.

Es sabido que en nuestro Instituto tales gestiones –y la preparación del Capítulo General– estuvieron acompañadas por cierta agitación cuyo recuerdo se guarda en diversos textos, con frecuencia solamente policopiados⁷⁷.

⁷⁴ «Sacra Synodus declarat nihil ob stare quominus in religionibus Fratrum, firma manente earum indole laicali, ex dispositione Capituli generalis ad subveniendum necessitatibus ministerii sacerdotalis in suis domibus, aliqui sodales sacris ordinibus initientur» (*Perfecte Caritatis*, 10 §2). El §1 del n° 10 recordaba el valor de la vida religiosa laical.

⁷⁵ He resumido esta historia en *L'adaptation et la Rénovation de la vie religieuse*, Unam Sanctam 62, Cerf, 1967, pp. 342-346; a su vez resumido en *Caractère laïc de l'Institut*, 39.º Capítulo general; p. 50-55.

⁷⁶ «En efecto, en el dossier de la Comisión (conciliar) se puede encontrar, por una parte, un documento de los superiores en el que pedían el mantenimiento del carácter laical; por otro lado, algunos documentos procedentes de Hermanos de las Escuelas Cristianas y de Hermanos Maristas pidiendo la introducción del sacerdocio» (*Caractère laïc de l'Institut*, p. 54).

⁷⁷ La agitación fue particularmente importante en el distrito de Roma: Nota del Hermano Asistente Leone di Maria; conferencias en el Segundo Noviciado de Roma y Nota del Hno. Francesco Rinaldi, segundo novicio en 1965-66; «Reflexiones» de estudiantes del Lasallianum; circular del Hno. Nicet, Superior general, a los Hermanos Visitadores sobre el tema de la Nota del Hno. Francesco, etcétera.

Las dos tendencias opuestas tenían en común que ambas solicitaban a la autoridad que decidiese sobre el caso. Por lo que respecta al Instituto en un pasado reciente este recurso a la autoridad había obtenido fuertes reafirmaciones del carácter laical del Instituto. Fue el caso de la intervención de Pío XI dando prácticamente la orden al Capítulo General de 1923 de permitir los estudios de latín en el Instituto. La carta del Cardenal Gasparri precisaba: «El Soberano Pontífice entiende sin embargo, muy explícitamente, que, con esto, nada se cambie en cuanto a la esencia del Instituto... que debe permanecer laical, conforme a la voluntad del Fundador, y compuesto exclusivamente de Hermanos laicos»⁷⁸.

He recordado más arriba las gestiones realizadas en 1944 y la intervención que siguió, al igual que la carta *Procuratores Generales* de 1954. Podrían mencionarse igualmente las cartas dirigidas por la Santa Sede al Capítulo General de 1956, y cuya Comisión Capitular competente citaba en su breve informe⁷⁹. Por un momento pudo creerse que el Concilio iría en ese sentido, aunque recomendando la apertura hacia el sacerdocio⁸⁰. Pero el proyecto de texto fue corregido, y se ofreció solamente un *Nihil obstat* cuyo significado debía ser confirmado por la respuesta de la Comisión de interpretación del Concilio⁸¹: el Capítulo era realmente libre de optar por sí mismo, y el Concilio no hacía sino reconocerle este derecho suprimiendo las prohibiciones anteriores.

⁷⁸ *Circular* n° 236, pp. 57-58. Habría que estudiar más en profundidad los intercambios que precedieron seguramente a esta carta del Papa. Es más que probable que esta reafirmación del carácter exclusivamente laical del Instituto fuese, al menos, sugerida por los Superiores.

⁷⁹ Cartas de Mons. Dell'Acqua, Sustituto de la Secretaría de Estado (8 de mayo 1956) y del Cardenal Valerio Valeri, Prefecto de la Congregación de Religiosos (15 de mayo de 1956) al Hermano Superior General Denis. Tanto una como otra se referían al tema de mantener la singularidad del Instituto (consultar textos en la *Circular* n° 354, pp. 25-29), pero con una muy romana sutileza, por ejemplo: «A propósito de las adaptaciones necesarias de la vida y del apostolado de los Religiosos a las exigencias actuales, el Santo Padre ha recordado en varias ocasiones, como bien sabe Vd., que no procedería modificar la fisonomía esencial y las características de un Instituto religioso. En lo que concierne al vuestro, la Iglesia entiende que debe respetarse la voluntad expresa del Fundador» (p. 26).

⁸⁰ Cf. *L'adaptation et la Rénovation de la vie religieuse*, pp. 346-347, *Caractère laïc de l'Institut*, pp. 55-56.

⁸¹ Sobre el sentido de ese texto, véase *L'adaptation ... ibid.* Varios superiores Generales de Hermanos habían solicitado la intervención de la Comisión de interpretación de los textos conciliares.

b) El Capítulo General de 1966

Cambio total y sin duda irreversible, en la medida en que ya no puede esperarse –o temerse– una nueva prohibición o un estímulo oficial directo, aunque haya habido, ciertamente, notorios apremios. El Capítulo General de 1966 fue consciente de la libertad de que disponía y pienso que de hecho la utilizó: no tomó en cuenta las intimidaciones verbales de oficiales de la Congregación de Religiosos que abogaban por la introducción del Sacerdocio⁸²; y se tomó el tiempo suficiente para deliberar amplia y profundamente; los partidarios del sacerdocio tuvieron ocasión de expresarse sin temor alguno, aunque notasen que su causa no obtenía el asentimiento de la mayoría.

Con relación a los dos Capítulos anteriores este hecho suponía un cambio total: a partir de ese momento, el Cuerpo del Instituto no se sentía ya ligado a priori ni a la tradición anterior ni a las intervenciones pontificias. Pero hay que agregar que la opción de 1966 no se tomó al final de un debate de ideas donde se hubiesen valorado los argumentos en favor y en contra: el Capítulo era muy consciente del valor relativo de dichos argumentos⁸³. Lo que verdaderamente provocó la decisión resultó ser algo así como un «sentimiento» colectivo de identidad, que se concretó en votos y se sistematizó en unos argumentos, más que ser motivado por ellos.

El Capítulo de 1976 gozará de la misma libertad que el de 1966, y es de prever que la use y vuelva a considerar el tema: la nota del Hno. Maurice-Auguste es muy clara a ese respecto. También es de prever que el sentimiento colectivo de identidad continúe siendo decisivo si también continúa siendo masivo en un sentido o en otro. Desde este punto de vista, tengo la impresión de que las respuestas dadas por los Hermanos a la pregunta sobre la introducción del sacerdocio en el Instituto tendrán un impacto considerable en la decisión final.

4. Nueva percepción sobre la fidelidad al Fundador

Al tratar el tema del Sacerdocio, el cambio introducido por el Concilio impli-

⁸² El Hermano Maurice-Auguste se refiere a ello en su Nota (*Apartado* n° 2)

⁸³ Cf. *Caractère laïc de l'Institut*, p. 87, n° 6.

ca también –y también es capital– otra concepción de la fidelidad al Fundador. Se ha hecho notar, por ejemplo en la carta del cardenal Gasparri, que el Papa especificaba que el Instituto debía continuar siendo laical «siguiendo así la voluntad del Fundador»⁸⁴.

La *Circular* n° 320 bis muestra también, por todo su contexto, que la intervención de Pío XII en 1944 encerraba la misma motivación esencial⁸⁵. Igualmente, la carta de Pío XII al Cardenal Valeri en 1954 hacía referencia a las «sabias reglas» que los Institutos religiosos laicales han recibido de «sus fundadores respectivos» y que guardan «como una herencia sagrada»⁸⁶.

a) El texto conciliar habla otro lenguaje, y además sabemos que *Perfectae Caritatis* y *Ecclesiae Sanctae* han definido expresamente otro concepto de fidelidad al Fundador: ya no se trata de mantener formas, sino de encarnar, si es necesario, en nuevas formas su «espíritu» y su «intención específica»⁸⁷.

Además, la fidelidad al Fundador, por muy importante que sea, sólo constituye uno de los criterios de cualquier renovación, o más exactamente, esta fidelidad sólo será auténtica en la medida en que se viva integrándola en un dinamismo creador enraizado en el Evangelio y abierto a las necesidades presentes del mundo y de la Iglesia⁸⁸.

El Fundador no es un oráculo: la referencia al Fundador sólo constituye un elemento de discernimiento en las decisiones que el Instituto debe tomar. No podemos esperar que para los problemas que se nos plantean hoy en día se nos suministre una solución hecha, elaborada ayer. Hay que partir de la realidad actual y usar la referencia al Fundador como *un* elemento de discernimiento. El carisma reside en el Cuerpo existente hoy.

b) En su larga reflexión sobre la introducción del sacerdocio en el Instituto, el Capítulo de 1966 procedió ya con esta libertad: mientras que en los

⁸⁴ Consultar más arriba, Texto citado, nota 78.

⁸⁵ Consultar la Circular n° 320 bis, p. 6-10 sobre todo.

⁸⁶ Circular n° 344, p. 11.

⁸⁷ Consultar *Declaración*, especialmente n° 6-7. Traté el tema en una Conferencia sobre la Renovación, publicada en Lassalliana, n° especial 41, 1997. Consultar más adelante, p. 246.

⁸⁸ Releer los Criterios de Renovación, en *Perfectae Caritatis*, n° 2.

Capítulos precedentes (1946 y 1956) la opción histórica tomada por La Salle ejercía tal peso específico que la Asamblea renunció prácticamente a toda deliberación sobre el tema, el Capítulo de 1966 lo examinó realmente en su conjunto. La referencia al Fundador estuvo evidentemente presente a lo largo del proceso de discernimiento comunitario, cuyas etapas se recogen en el escrito *Caractère laïc de l'Institut*. Pero esta referencia no ha sido la única⁸⁹, y el hecho de que el Capítulo haya deliberado sobre el tema es una prueba de que sus miembros no se sentían obligados a priori por la opción inicial.

Esta reflexión no significa que no tenga interés hacer referencia al Fundador: ciertamente, el «sentimiento» de los Hermanos sobre este tema está unido históricamente a su referencia viva a La Salle y a los orígenes del Instituto. Pero no lo es de manera extrínseca o intemporal: en realidad, los Hermanos viven su referencia al Fundador en lo íntimo de su situación existencial presente, y así puede entenderse que opciones opuestas puedan proclamarse igualmente fieles a san Juan Bautista de La Salle. El Fundador no es un carril de vía única.

El porvenir dirá si, a los ojos de los Capitulares, el «pluralismo» existente en el Instituto implica posibilidades de respuestas diversas en relación con el tema del sacerdocio o de los ministerios relacionados con él, o si por el contrario, la unidad viva del Instituto y la conciencia de su identidad suponen el mantenimiento de la radicalidad expresada por el Capítulo de 1966.

Ni en los años pasados en el CIL, ni en mi viaje reciente a los Estados Unidos, he encontrado que la cuestión del sacerdocio sea hoy en día objeto de un movimiento importante en el Instituto.

(Nota para esta edición: de hecho, el debate sobre el sacerdocio en el Capítulo General de 1976 no tuvo ni comparación con el de 1966. El estudio del tema del sacerdocio y de sus ministerios lo realizó una Comisión especial; el Delegado de Vietnam, en razón de la situación particular provocada por la invasión comunista de 1975 y la caída de Saigón, pidió que se considerase la posibilidad de que algunos Hermanos accediesen al sacerdocio. La discusión en la Asamblea no necesitó más de media hora).

⁸⁹ Consultar todo el fascículo, *Caractère laïc de l'Institut*.

Por otra parte he encontrado algunos casos limitados pero muy fuertes de deseo del sacerdocio en el Instituto. La «idea» ha surgido cada vez de una experiencia apostólica personal y no de una teoría. Estas experiencias son muy diversas: en Canadá, por ejemplo, algunos ven en el ministerio sacerdotal una alternativa apostólica para hacerle frente a una situación en la que «la escuela de los Hermanos» parece haber cerrado su ciclo (aunque existen notables excepciones), en la que «el Hermano en la clase» puede aparecer como algo anacrónico (con relación al ideal apostólico del Instituto y la unidad apostólica de la comunidad), y en la que los carismas personales han sido ampliamente aceptados. En el Japón, algún Hermano ha sentido la llamada al sacerdocio como una necesidad, a partir de su compromiso en las actividades del «Mundo mejor». En otras partes, la renovación litúrgica vivida en el seno de la comunidad religiosa hace que se sienta como una especie de necesidad el que un Hermano presida la Eucaristía.

En la línea de la Nota presentada por Vincent Ayel, habría que preguntarse qué significado tienen estos hechos en relación con la mutación actual de los «ministerios» en la Iglesia. Por lo que respecta a la presente Nota, quisiera decir para terminar que, ni oráculo ni dirección única, el Fundador tampoco es un Mito. Quiero decir con esto que no se puede ni hacerle decir cualquier cosa, ni dejarlo de lado, a la hora de reflexionar sobre el tema del sacerdocio-ministerio.

La actitud del Fundador no resuelve nuestro problema de hoy, pero su opción nos interpela: ¿qué evangelización y qué catequesis tratamos de promover hoy? ¿Cuál es nuestra incardinación en este mundo entre los hombres? ¿Estamos volcados con quienes se encuentran lejos? ¿Qué respuesta podemos dar a las necesidades de nuestro mundo y cuáles son esas necesidades? ¿Cómo se vive la tensión entre carisma y ministerio individual con la misión apostólica comunitaria? ¿Cuál es nuestra inserción en la Iglesia, no tanto en el plano institucional como en el de la comunidad viva?

Espero se me comprenda: formulo estas preguntas primero como interpelaciones personales; y después, estas preguntas van dirigidas a todos, no solamente a quienes desean el Sacerdocio. En su propia existencia, La Salle experimentó en cierta manera el paso del «ministerio sacerdotal» a un «ministerio

más laical»⁹⁰; no buscó este paso en sí, sino que respondió a necesidades que de alguna manera le obligaron a ello. En definitiva, ¿el tema del «sacerdocio» o de los «ministerios» en el Instituto no sería también el de las «necesidades» y la forma de responder a ellas en los momentos actuales? Fue la misma Comisión Capitular la que presentó al Capítulo General de 1966-1967 el informe sobre el *Carácter laical del Instituto* y la *Declaración sobre el Hermano de las Escuelas Cristianas en el mundo de hoy*.

La opción lasaliana en relación con el Sacerdocio es inseparable de su decisión por encarnarse en su mundo, entre los hombres de su tiempo, para su «liberación»⁹¹ y su crecimiento. Naturalmente no habrá que suprimir el tema del Sacerdocio y de los Ministerios. Pero, la referencia al Fundador ¿no nos invita a plantearlo y buscar su solución dentro del dinamismo de un movimiento de encarnación, de fraternidad y de comunión, para con ello obtener la liberación?

Roma, 10-16 de febrero de 1975.

⁹⁰ He hablado sobre el particular en la primera parte de esta Nota.

⁹¹ Uso la expresión, no porque sea actual, sino por que designa bien el objetivo que consiste en hacer que los jóvenes accedan a la «libertad» cuando son «esclavos» de su situación sociológica como lo son también del decado, este objetivo de liberación, por consiguiente, está explícitamente presentado en las Meditaciones para el Tiempo de Retiro.

Prólogo de la tesis del Hno. Miguel Campos

Publicado en Cahiers Lasalliens, n.º 45

Enero de 1974

Introducción

Entre 1970 y 1973, el Hno. Miguel Campos preparó una tesis sobre san Juan Bautista de La Salle. Expresó el deseo de redactarla bajo mi dirección, en la Universidad de Letrán, donde yo había sido profesor suyo en el Instituto «Jesus Magister» desde 1962 a 1965.

Esta tesis sobre el itinerario evangélico de S. J. B. de La Salle y el empleo de la Escritura en las MR se publicó en 1974 en dos números de Cahiers Lasalliens (CL, 45-46). Su importancia no puede soslayarse: de Miguel Campos es la expresión «itinerario evangélico» del Fundador, ya clásica entre nosotros, y que aparece incluso en el texto de nuestra Regla (art. 144); esta tesis es un análisis profundo y novedoso del camino original del Fundador.*

En el prólogo que redacté para ese trabajo en su momento, señalé primeramente la deuda que tenía con la tesis que yo había «dirigido» sintiéndome alumno del autor: En realidad habíamos trabajado juntos, paso a paso. Subrayé las novedades que aparecían en dicho trabajo, no solamente en el estudio sobre san Juan Bautista de La Salle sino incluso sobre la teología de la vida religiosa. Sigo convencido aún hoy de que estudios como éste son los que permiten abandonar los senderos trillados de una enseñanza sobre la vida consagrada que sigue siendo generalista, abstracta, repetitiva y alejada de la renovación de la visión de la Iglesia y de la vida moral y espiritual que han sido sancionadas y relanzadas por el Vaticano II.

Con este mismo espíritu recojo el texto de dicho prólogo en esta serie de artículos relacionados con san Juan Bautista de La Salle.

Hno. Michel Sauvage, f.s.c.

* Edición en español: Miguel Adolfo Campos Marino, F.S.C., *Itinerario evangélico de san Juan Bautista de La Salle. Contribución al estudio de los fundamentos evangélicos de la vida religiosa*, Editorial Bruño, Madrid 1980, 312 p.

Miguel Adolfo Campos Merino, F.S.C., *Itinerario evangélico de san Juan Bautista de La Salle y su apoyo en la Escritura según sus Meditaciones para los días de Retiro. Contribución al estudio sobre los fundamentos evangélicos de la vida religiosa*, Volumen II, Ediciones San Pío X, Madrid 1988, 324 p.

Cahiers Lasalliens publica en dos tomos la tesis doctoral en teología presentada y defendida por Miguel Campos en la Universidad de Letrán en octubre de 1973. El jurado subrayó que, al igual que varios de sus compañeros del Instituto Jesus Magister, el candidato había presentado un trabajo «fuera de lo corriente». Y le otorgó por unanimidad la más alta calificación.

Esta disertación académica es sobre todo el resultado de diversos encuentros. El autor de este trabajo, redactado en francés, es un cubano cuya primera formación universitaria la realizó en Estados Unidos. Esta investigación teológica se debe a un religioso que, antes del noviciado, se especializó en Química. Esta obra científica nos la ofrece un Hermano de las Escuelas Cristianas que anteriormente se había dedicado a la enseñanza en Santo Domingo, Miami y en el Instituto de catequética de Manizales (ICLA). Sus actividades apostólicas le obligaron a compartir intensamente las aspiraciones de la juventud latinoamericana y norteamericana. Su compromiso como educador de la fe lo llevó a dedicarse de forma decisiva a la transformación radical de las estructuras escolares donde desarrolló su actividad académica.

Más de un lector se sorprenderá si agregamos que este libro sobre un santo del gran siglo francés ha sido redactado por un hombre joven, que ha vivido y seguido personalmente las corrientes y tensiones del mundo actual. Y que a lo largo de tres años de trabajo asiduo y exigente, no ha dejado por eso de vibrar con la canción, la música, la literatura, el cine contemporáneo. Y el resultado no es ajeno a ello.

Porque cuando el autor comenzó la tesis, las preguntas que le angustiaban surgían de la confrontación de su fe con su experiencia personal del mundo de hoy. Las inquietudes que suscitaron su investigación eran el resultado de los esfuerzos que había multiplicado y de lo que se había arriesgado por anunciar de verdad el auténtico mensaje evangélico a los jóvenes de hoy. Había experimentado en su propia vida la pregunta radical que se plantea hoy a la teología más imperativamente que nunca: «Cómo se comporta la Revelación frente a la realidad que conocemos y experimentamos, la fe frente al pensa-

miento, la religión frente a la cultura, en resumen, Dios frente al mundo» (H. Zahnrt, *Aux prises avec Dieu*, p. 399).

Dominado por este interrogante, para él existencial, se decidió a plantearse a una persona «viva» con quien se había topado: Juan Bautista de La Salle. Y ha descubierto y mostrado que, en su contexto histórico y en su historia personal, también La Salle vivió, en el corazón del mundo, su encuentro con Dios y su camino hacia Él por el servicio eclesial a sus Hermanos. El fundamento evangélico del itinerario lasaliano fue el de la participación en el movimiento de encarnación de Dios entre los hombres.

Asido por el Señor al descubrir vitalmente las necesidades concretas de los niños pobres, La Salle se une a los maestros que no tenían dónde agarrarse, y comparte su condición social y la precariedad de su vida. En esta comunión, suscitada por el Espíritu para una misión concreta, el Fundador y los miembros de la Comunidad de los Hermanos de las Escuelas Cristianas se educan mutuamente a ir descubriendo progresivamente al Dios vivo por la actuación en sus vidas y por la culminación de su «obra» en ellos y por ellos. Así, dejándose llevar activamente, día tras día, por las exigencias de su servicio evangélico a los hombres, La Salle llega a participar libremente en el misterio pascal: de su anonadamiento total, de la experiencia vivida del abandono de Dios, surge la vida liberadora para él, para sus Hermanos, para la juventud pobre.

Durante toda su vida, La Salle permaneció en tensión hacia la realización evangélica del bien de la Sociedad que él mismo había hecho nacer, al tiempo que, por ella, nacía para Dios. Se esforzó para que sus Hermanos descubriesen y viviesen, en la monotonía aparente de una existencia sin relieve, la exultante aventura de ser atrapados por el Dios vivo y de colaborar responsablemente, en Iglesia, a la historia de la salvación. Los fue llevando a percibir y realizar, en su modesto trabajo como maestros, la actualización del amor liberador de Dios en favor de los jóvenes cuya condición social parecía condenarlos irremediabilmente a una vida sin salida terrena y sin esperanza cristiana.

Esta meditación sobre el fundamento evangélico de los orígenes del Instituto lasaliano procede, pues, de un diálogo entre dos personas vivas, reunidas mis-

teriosamente como por un parentesco interior, a pesar de la distancia espacial, cronológica y cultural que separa sus mundos respectivos. A pesar de ello, la tesis es igualmente una valiosa contribución al estudio del tema teológico – de plena actualidad– sobre los *Fundamentos evangélicos de la vida religiosa*. Porque a la educación del espíritu evangélico de sus primeros discípulos consagró san Juan Bautista de la Salle su vida entera y toda su actividad.

Lo hizo particularmente escribiendo para ellos numerosas obras espirituales y pedagógicas. Entre ellas, ocupan sitio preferente las *Meditaciones para los días de Retiro* (=MR), aunque durante mucho tiempo no se les reconoció el lugar que les corresponde. Están literalmente plagadas de citas del *Nuevo Testamento*, sobre todo de san Pablo, pero también de los *Evangelios* y de los *Hechos de los Apóstoles*. ¿No será, pues, ahí donde haya que descubrir los fundamentos evangélicos de la vida del Hermano? De hecho, el autor de esta tesis se ha dedicado a escrutar las MR. Ha establecido un inventario de todas sus riquezas, ha captado su unidad dinámica y ha subrayado su valor como ninguno de sus predecesores.

El vigor y la originalidad de su primera inspiración lo han librado de la tentación de definir los fundamentos evangélicos de la vida del Hermano a partir de un escrito del Fundador. Ha captado instintivamente que no puede entenderse un pensamiento duradero si no se echa mano de la experiencia vivida por su autor: la validez de un mensaje sólo se percibe si se tiene en cuenta la situación única en la que se elaboró y se transmitió; y para manifestar la actualidad de una enseñanza, hay que acudir a las personas concretas que, gracias a sus preguntas vitales y sus respuestas vividas, permitieron que naciese, se desarrollase y se precisase dicha enseñanza. Más profundamente, Miguel Campos ha captado que más que en un escrito –aunque se tratase de la sagrada Escritura– cada Hermano debe buscar la razón de su existencia en el *Evangelio-en-ejercicio* presente aquí y ahora, con referencia a la Buena Noticia actualizada en la existencia de La Salle y en la génesis de su primera comunidad.

El sentido de las MR sólo se percibe si se descubre en ellas la sistematización de una experiencia, de un itinerario concreto de incardinación y de comunión con vistas a un servicio. Y las citas bíblicas que forman el entramado de

esta obra sólo permanecen fecundas y actuales porque al recurrir a la palabra de la Escritura., La Salle leía su propia historia personal como una historia de salvación e invitaba a los Hermanos a reconocer en su propia aventura humana la actualización de la obra salvífica de Dios.

Así entendidas, la primera y segunda parte de esta tesis son inseparables.

Pero el estudio del itinerario evangélico de La Salle revela un método peculiar que tiene su origen en la inspiración primera. O por lo menos aplica a la historia lasaliana los mejores recursos de la hermenéutica moderna.

Para toda nueva tentativa de acercamiento al misterio personal del señor De La Salle, los relatos de los primeros biógrafos sigue siendo la fuente imprescindible. Sin embargo, al acercarse a ellos con atención, no debe perderse de vista que de los acontecimientos narrados, los hagiógrafos proponen *lecturas* marcadas –y a veces falseadas– por sus propias categorías mentales y sus intenciones manifestadas o implícitas. Para abordar con mayor seguridad los acontecimientos mismos en su autenticidad, era necesario cotejar las diversas lecturas que nos ofrecen Bernard, Maillefer y Blain.

Debía también buscarse la interpretación personal que La Salle mismo ofrece sobre su propio itinerario. Como persona perteneciendo al siglo clásico francés, el Fundador no era dado a las confidencias. Hombre de acción, no tuvo tranquilidad para dedicarse a redactar obras autobiográficas. Pero en escritos aparentemente de orden práctico, lo que con frecuencia nos ofrece es una lectura de su más íntima experiencia religiosa. Miguel Campos ha tenido el mérito novedoso de captar dicha evidencia.

Y nos muestra su fecundidad en textos tan diversos como el *Memorial sobre los orígenes*, el *Memorial sobre el Hábito*, las *Reglas que me he impuesto*, la *Fórmula de Votos*, numerosas *Cartas* sobre asuntos puntuales o de dirección, ciertos pasajes de la *Regla* y hasta una afectuosa misiva imperativa que los Hermanos dirigen al Fundador en 1714. Más fiables que un diario íntimo, estos textos de La Salle nos ofrecen su clave personal para la comprensión del significado y de las exigencias evangélicas de los acontecimientos en su vida cotidiana; estos escritos nos muestran cómo fue percibiendo progresivamente en su historia personal, la realización actual del designio de Dios.

El autor explica, sobria pero densamente, este método en la Introducción a la primera parte. Define detalladamente un vocabulario original que él mismo ha creado y que utiliza a lo largo de toda su tesis. Los cuatro *acontecimientos-clave* que presenta, y que no son fruto de una decisión arbitraria, abarcan la totalidad del itinerario lasaliano. Las *palabras-fuerza* que recoge sin una sistematización rígida, de esos acontecimientos-clave, traducen muy bien las constantes que aparecen en su itinerario, al mismo tiempo que subrayan el progreso de una *palabra-acción* única. A partir de estos hechos, el estudio de las MR aparece como la profundización de la mayor *palabra-fuerza* del Fundador, aquella en la que sistematiza su *experiencia-crucial*, es decir, la totalidad de su existencia abarcada en un vistazo, aquella con la que mejor educa el evangelismo dinámico de la vida de sus discípulos.

Miguel Campos rechaza el antagonismo entre objetividad y subjetividad. Más bien habla de *presencia* y de *comuni3n*. Él mismo se ha comprometido por entero personalmente en esa búsqueda. Y es cierto que ha tenido que dedicarse a una investigaci3n muy seria para encontrarse realmente con el seńor De La Salle. El rigor del método exigente que se ha impuesto aparece más claramente en la segunda parte. El autor se ha obligado a seguir paso a paso el caminar de las MR. Lo ha hecho deliberadamente, para no caer en la tentaci3n de establecer una síntesis prematura que le hubiese llevado a presentar a La Salle dentro de un cuadro de pensamiento extraño y arbitrario. Se ha sujetado a un análisis minucioso de todas las citas bíblicas que forman el entramado del texto. Tal esfuerzo de objetividad –muy meritorio para el autor– ha exigido de él lentitud y cierta aridez.

El lector que se esfuerce por participar de esta ascesis y consienta en seguir un camino que comporta algunas travesías por el desierto, encontrará en su recorrido numerosas páginas que son oasis refrescantes donde podrá apagar su sed y estimular su marcha. El autor se las ofrece gracias precisamente a su familiaridad dócil y amorosa con la fuente lasaliana. Al término de este laborioso viaje, el compañero de ruta se quedará maravillado por haber descubierto en el pensamiento del Fundador una tierra siempre fértil, siempre verde.

Aunque quizá menos evidente, el mismo riguroso método caracteriza de igual manera la primera parte de la tesis. Para recorrer el itinerario evangélico de La

Salle, el autor se guía por los primeros biógrafos. Se coloca en su escuela. Ha aclarado y completado las aportaciones de cada uno con las de los demás. Su trabajo se ha visto facilitado gracias a las nuevas referencias ofrecidas por investigaciones recientes realizadas por trabajadores pacientes y discretos.

Parece sintomático y prometedor que en *Cahiers Lasalliens* esta tesis tome el relevo inmediato de la obra exhaustiva de L. de M. Aroz. Las investigaciones de este erudito permitirán establecer mejor la verdadera figura humana de La Salle, tanto tiempo velada por la aureola opaca y convencional que Blain se empeñó en imponerle. De golpe, la figura del Fundador resplandecerá con una santidad más atractiva para nosotros, puesto que aparecerá como más interior y más personal de Juan Bautista de La Salle.

Sin embargo, por muy ordenada que aparezca la presentación, esta tesis no tiene nada de pesada disertación escolar. Se parece más bien a una composición musical donde los temas se entrecruzan, se retoman y se enriquecen mutuamente en sus múltiples variaciones. La sinfonía conmueve al oyente en un nivel más profundo que el alcanzado por el mero lenguaje verbal.

Las divisiones y subdivisiones múltiples no engañan al lector: la intuición fecunda que ha suscitado esta búsqueda posee la sencillez de las ideas novedosas. El autor de esta tesis ha comprendido que las múltiples variedades de vida religiosa suscitadas en la Iglesia a lo largo de su historia no se deben a ningún proceso deductivo. El Evangelio aparece en una situación concreta; la respuesta evangélica de las personas se expresa de formas diversas porque en su totalidad original nacen marcadas por las circunstancias únicas en las que el Espíritu suscitó esta respuesta.

¿No consiste ante todo en eso la naturaleza carismática de la vida religiosa?
¿No es así como se manifiesta a las personas la permanente actualidad, la juventud siempre renovada del Evangelio: la Buena Noticia de la salvación de Dios que se manifiesta en la liberación por Jesucristo de los hombres concretos; la salvación de Dios que se vive en la aceptación interior de su incursión transformadora en el corazón del hombre que responde; la salvación de Dios realizada por el Espíritu en la comunión fraterna abierta a la Iglesia y a la fraternidad universal?

Me parece que en ese sentido esta tesis aporta una contribución original y creativa al tema de los *Fundamentos evangélicos de la vida religiosa*. Muestra claramente que el problema debe abordarse rompiendo el esquema rígido de los «tres consejos evangélicos». Manifiesta que la vida religiosa no existe como algo en sí y que su fundamento evangélico no puede definirse ni estudiarse globalmente y como dese el exterior.

La solidez de los fundamentos de este estudio, la amplitud de sus perspectivas quizás sólo sean perceptibles en una lectura muy atenta. Pero la riqueza de sus armonías es real. Aunque limitada en su objeto formal, esta búsqueda aprovecha y armoniza de hecho temas teológicos permanentes que nuestro contexto histórico y cultural nos permite escuchar con oídos nuevos. Dios habla aquí y ahora. La Iglesia, pueblo de Dios en marcha en este mundo, vive en él el hoy de Dios en tensión entre memoria y esperanza. La vida moral cristiana surge continuamente del Espíritu que habita en el hombre y suscita en él su impulso; resulta ser exigencia de crecimiento en el Espíritu, en la comunión universal, en el esfuerzo de liberación terrenal de las personas, y nace de la misma espera del mundo nuevo que ya actúa en el corazón del mundo presente.

Esta tesis nos ofrece un acercamiento original al *acontecimiento-La Salle* y nos descubre su actualidad. Gracias a su método y a sus resultados, supone una aportación fecunda al estudio de los *Fundamentos evangélicos de la vida religiosa*. Nos muestra que puede y debe tratarse el tema ampliando las perspectivas de todo lo que aportaron *Lumen Gentium*, *Gaudium et spes*, *Dei Verbum*: la teología de la vida religiosa —que se ha convertido casi en moda— lleva todas las de perder si se encierra en los estrechos límites de su campo estricto, que fácilmente se convertirá en un gueto. Otra cosa ocurrirá si se abre al sople vivificante de la teología renovada de la Revelación, de la Iglesia, del mundo, de la acción de Dios. Miguel Campos no diserta sobre ello de forma abstracta, sino que toda su tesis lo demuestra todo desde la evidencia. No es pequeño mérito.

Y, surgido de la misma vida, este trabajo también remite a ella, de la misma forma que el autor volvió a la juventud americana y a sus Hermanos de Miami a los que no había dejado durante el tiempo que le exigió este estudio que no fue para nada un paréntesis. Porque lo que su trabajo nos muestra es, sobre

todo, que debemos buscar a Dios en el corazón de nuestro mundo; es que, para nosotros, el Evangelio surge hoy de la coyuntura, de ese frágil nudo de las relaciones humanas donde nosotros tenemos que vivir y tenemos que manifestar el amor gratuito que se nos ha concedido para que lo testimoniemos.

Lo que también nos demuestra esta tesis es que sólo podremos vivir nuestra historia humana como historia de salvación si la confrontamos incansablemente con la palabra de la Escritura en la oración personal, en la contemplación asidua y en la celebración litúrgica. Y sólo podremos dar a todos nuestros compromisos concretos la densidad humana que exigen en el día a día si los vivimos en una tensión entre memoria y esperanza: si aceptamos dejarnos dirigir por el Espíritu, desde lo más profundo de nosotros mismos y en Iglesia, hacia Jesucristo en quien se ha prometido y cumplido la liberación y la reconciliación de los hombres; hacia Jesucristo cuya llegada definitiva esperamos activamente, y cuyo Espíritu nos llama sin cesar hacia adelante.

No existe otro fundamento evangélico para una existencia que queremos que sea enteramente religiosa.

Acaba de aparecer la palabra esperanza. Al poner punto final a este *Prólogo* permítaseme rendir homenaje a esta esperanza que la tesis de Miguel Campos ayudará a revitalizar.

La vida religiosa está en crisis: constatarlo resulta un tópico, pero el dolor y sufrimientos que esta crisis provoca en mujeres y en hombres de hoy no tiene nada de académico.

Lo difícil es esperar.

Lo fácil es desesperar: es la gran tentación.

Esta tentación reviste múltiples aspectos que descubrimos en nosotros mismos y en nuestro entorno: tentación de abandono estrepitoso o de separación callada; tentación de indiferencia vergonzosa o altanera, o de emigración discreta hacia intereses personales; tentación de irritación ante enfrentamientos extenuantes, de ceder al pánico ante privaciones angustiosas, de buscar seguridad en la rigidez obstinada, en la idealización nostálgica del pasado, en la piadosa ceguera ante la realidad, en la espera quimérica de restauraciones milagrosas.

La crisis es patente, nos concierne: no hay necesidad de provocarla. Esta tesis me ayudó personalmente a reavivar en mi interior la tenue esperanza que uno necesita descubrir cada mañana, con ternura hacia ella y con paciente buen humor hacia sí mismo. En el encuentro del autor con La Salle, he comprobado la palpitante actualidad de la inspiración y del mensaje lasaliano: el Espíritu actúa hoy a través de La Salle, y he sido testigo del empuje de su incursión seductora e irresistible. Acompañando al Hermano en este encuentro, he quedado yo mismo impresionado, respecto de mí mismo y de mis compromisos, por la fuerza que proviene del Otro en lo más íntimo de cada uno de nosotros.

La crisis es patente, nos concierne: este trabajo que se publica ahora muestra la importancia que las crisis tuvieron en el itinerario del señor De La Salle: nos pone de manifiesto de cuánto enriquecimiento espiritual fueron para él no ya ocasión, sino la misma fuente.

Gracias al Espíritu de Dios que se descubre en numerosos llamamientos a nuevos éxodos interiores, La Salle consiguió, al aceptar realista y valientemente estas crisis, afinar constantemente su conciencia evangélica y renovar sin cesar su compromiso eclesial al servicio del Evangelio.

Los días malos llueven; sin apurarse; sin cansarse; hora tras hora, día tras día. Los días malos llueven.

Y de toda esta agua que resbala incansable del cielo (de un cielo que ellos podrían llamar malo).

De toda esta agua que resbala por tierra, de toda esa lluvia oblicua.

(Otros harían pantanos y ciénagas, llenas de fiebres y todas pobladas de sucios animales repugnantes).

Pero ellos, la buena tierra, mi tierra blanda y bien cultivada.

Bien trabajada.

Mi buena tierra de almas, arada por mi Hijo hace siglos y siglos...

ellos recogen toda el agua que cae.

Y, maravilla, no hacen de ella pantanos ni cienos, ni légamos.

Ni algas escolopendras ni plantas extrañas.

Sino, maravilla, esa agua misma que ellos recogen sin dificultad alguna.

Porque, maravilla, de esa agua misma hacen brotar el manantial.

Esa agua es la misma agua que corre al nivel de los prados.

La misma agua sana que sube por los tallos del trigo para el Pan.

La misma agua sana que sube por los sarmientos para el Vino.

La misma agua recogida que rebrota, que resurge.

En la nueva fuente, en el rebrotamiento joven.

En el manantial y el resurgimiento de la esperanza.

(Charles Peguy, *El Pórtico del Misterio de la Segunda Virtud*, trad. José Luis Rouillon, pp. 124-125).

La crisis es patente, nos concierne: pero el manantial evangélico captado, tanto en las tormentas como en las lluvias cotidianas de la vida, por la esperanza del señor De La Salle, se rejuvenece hoy en nuevos surtidores.

Roma, a 26 de enero de 1974
en la fiesta de la Traslación de las Reliquias
de san Juan Bautista de La Salle

Perspectivas de refundación

*Conferencia del Hno. Michel Sauvage
ante la Asamblea de la RELAL
Araruama, marzo 1997*

Publicada en Lasalliana, n.º 41

Un escritor francés bastante notable, Jean-François Revel, acaba de publicar sus *Memorias*. Esta obra¹ me ha interesado vivamente. Destaco la siguiente anécdota:

«Es increíble –dice– hasta qué punto los intelectuales franceses están convencidos del conocimiento que creen tener de América Latina. Lo confirmé una vez más durante una comida ofrecida en junio de 1994 en honor de Octavio Paz por nuestro ministro de Asuntos Exteriores de entonces, Alain Jupé.

Seríamos unas quince personas: universitarios, diplomáticos, escritores, periodistas, filósofos, académicos, sociólogos. Quince minutos después de estar sentados a la mesa, los miembros de tan brillante reunión, todos franceses con excepción del embajador de México y del huésped de honor, se encontraban discutiendo entre sí, vociferando e interrumpiéndose, esforzándose cada uno por imponer su visión del mundo, especialmente de América Latina. Todos habían olvidado la presencia del pobre Octavio, que, dejado fuera de la conversación, se concentraba silenciosamente en su plato. El más ilustre escritor mexicano, Nobel de literatura, poeta, ensayista, pensador rico y complejo, que dominaba perfectamente la cultura y la lengua francesas, ¿no merecía ser consultado por nadie sobre la cultura y la política latinoamericanas!»².

Creo que la parábola es clara. Se me ha pedido para esta Asamblea «una intervención con este tema: *Las perspectivas del Instituto en América Latina para el Tercer Milenio, con una duración hasta de treinta minutos*»*. En octubre de 1996, había aceptado con gratitud y alegría la invitación para venir a Araruama. No es necesario explicar las razones de esta alegría: mi vida y mis reflexiones lasalianas deben mucho a los Hermanos de este continente, y

¹ Revel, *Mémoires. Le voleur dans la maison vide*, Plon, 1997, 650 páginas.

² *Mémoires...* pp. 436-437. En los años 50, J.-F. Revel había enseñado en México, en el Liceo Francés y en el Instituto Francés de América Latina. Después, viajó mucho fuera de las fronteras de Francia.

* En español en el original.

tengo en él numerosos y muy caros amigos. Pero cuando a principios de febrero me llegó el fax en que se me pedía intervenir y sobre este tema, quedé muy perplejo. ¿Cómo, siendo *europeo*, hablar *sobre América Latina*; cómo a los 74 años aventurar pronósticos *para el tercer milenio*; cómo un *Hermano sin responsabilidades* se atrevería a considerar *las perspectivas del Instituto en América Latina*?

Pero cuando, algunos días después, recibí y leí atentamente la rica documentación preparatoria a la Asamblea, mi perplejidad se convirtió en pánico. Estaba ya claro para mí que no podía tratar el tema como se me había propuesto. Era además evidente que estaba desarrollado magistralmente. Sin embargo, no me quiero escapar. Consagro mis años de retiro a *un proyecto de reflexión (y perspectivas) sobre la evolución del Instituto desde hace cincuenta años*. Redacté hace unos meses un primer esbozo a propósito de *la cuestión del laicado de los Hermanos*. Este trabajo no se publicará tal cual. Pero me ha parecido que la conclusión de este bosquejo me permitiría hablar sin hacerles perder del todo su tiempo.

En esta conclusión de mi estudio sobre el laicado del Instituto y sobre la posible introducción del sacerdocio, compruebo que la cuestión clave se ha desplazado totalmente. Ya no es la que era candente en 1966: *¿habría que admitir algunos sacerdotes?* Sino que ahora es la de *la misión compartida*. La Regla de 1986 no le consagra menos de cinco artículos (17-17d), mientras que se limita a recordar simplemente en dos ocasiones que *el Instituto está compuesto exclusivamente de religiosos laicos*. El Capítulo General de 1993 trató muy poco la cuestión del sacerdocio en el Instituto. Por contra, elaboró una síntesis de la práctica y del significado (aun teológico) de la misión compartida: *la misión compartida es una respuesta a las verdaderas necesidades de los jóvenes de hoy (...)*, la misión compartida será una prioridad en todos los niveles del Instituto durante los próximos siete años. *Un futuro del Instituto se juega en esta misión compartida*. Para los Hermanos de las Escuelas Cristianas se trata de un signo evidente de los tiempos.

Un futuro del Instituto... ¿Pero es el único futuro para el Instituto? Ciertamente, al menos en algunos sectores, la forma del Instituto que hemos vivido ha muerto. ¿Es preciso concluir que no hay futuro para una forma de

vocación lasaliana de laicos consagrados a Dios en la castidad del celibato, que vivan en comunidad y que consagren su existencia al servicio de los jóvenes *alejados de la salvación*, según una expresión cuyo origen es lasaliano? Para tratar no de responder a esta pregunta, sino de esclarecerla, mi conclusión del capítulo sobre el laicado del Instituto toma otro punto de partida.

Pensándolo bien, cuando el decreto *Perfectae Caritatis* del Vaticano II pidió a los Institutos religiosos que procedieran a su renovación, los invitaba, en realidad, a una *refundación*. No era posible soñar en emplear este término en tiempos del Capítulo General de 1966-67. Se trataba entonces de buscar los medios para encaminar la renovación pedida. En los textos, el Capítulo General indicaba caminos que no carecían de audacia y que eran en realidad los de un nuevo comienzo. Pero no era posible hablar de *refundación* a los miembros de una sociedad con más de quince mil Hermanos, con numerosos novicios y jóvenes en formación. En cambio, en nuestra situación demográfica actual (apenas 7.000 miembros, con un promedio de edad de más de 65 años para todo el Instituto y un número muy limitado de novicios sobre todo en ciertas regiones³), no parece incongruente pensar que si hay un futuro posible para el Instituto, sólo puede ser el de una *refundación*.

Mi conclusión –y, por tanto, esta intervención– comprende dos partes:

1. Una relectura, bajo el ángulo del laicado, del itinerario de fundación de Juan Bautista de La Salle y de sus primeros Hermanos.
2. Esta relectura me lleva a una reflexión que quiere ser modestamente futurista; *desemboca más bien en un sueño*. ¿Qué podría ser hoy una refundación, si no del Instituto, al menos de realizaciones inspiradas en el carisma lasaliano?

Evidentemente estas páginas han sido escritas a partir de mi historia en el Instituto. También han sido redactadas a partir de mi situación presente, en

³ Cf. esos datos estadísticos de una carta privada de Paul Grass, Secretario General del Instituto en Roma, en diciembre de 1995. «...Presently the novices and the Brothers with annual vows in Africa, Asia, and Latin América account for 73% of all young Brothers worldwide. Spain has 15%; the rest of Europe, Canada and the U.S.A., 12%... The Lasallian Family at work in schools now includes 60.000 women and men (of whom 4.000 are Brothers) serving 770.000 students in 930 schools at all levels from pre-school to university».

el sector del Instituto donde vivo, y que no es la de ustedes⁴. Haré pocas referencias explícitas a los documentos de la Región para esta Asamblea. Sin embargo espero que mi reflexión se unirá a las de ustedes, por semejanza o por contraste. Estas páginas no son enteramente nuevas, tampoco son simplemente repetitivas, pues las he trabajado una y otra vez.

I - Juan Bautista de La Salle: más allá de la distinción sacerdocio-laicado. Vivir la Iglesia de manera diferente

Cuatro rasgos de este itinerario lasaliano permiten señalar cómo la cuestión

Para aclarar esta situación, presento algunos datos estadísticos sobre la situación actual del Distrito de Francia (octubre de 1996):

Hermanos:

Menos de 40 años	12	Un noviciado (Parménie)
de 40 a 50 años	41	Sin novicios franceses este año.
de 50 a 65 años	233	Un escolasticado (Lyon): Un escolástico.
más de 65 años	919	Una decena de Hermanos profesos temporales.
Total	1.205	

Hermanos misioneros originarios del Distrito de Francia

Africa Occidental	12	Madagascar	7
Etiopía	1	Hong Kong	1
Douala	11	América Latina	5
Haití	1	Tailandia	1

Comunidades (Cifras no verificadas para Francia metropolitana)

de Hermanos en escuelas o ligados a un centro escolar	61
de Hermanos que trabajan en apostolados diversos	26
Casas de Ancianos (diversos tipos)	16
Diversas	30
Total	133 comunidades

Centros y personal escolares (con tutela lasaliana)

Escuelas primarias (6-11 años)	67	Centros de formación permanente	20
Colegios (11-15 años)	82	Personal docente	8.000
Liceos (15 -18 años)	55	Personal no-docente	2.800
Enseñanza Superior	3	Alumnos + Estudiantes	108.000
Clases	4.130	Directores Hermanos	29
Centros especializados y			
Centros de acogida	13	Directores laicos	165

⁴ *A partir de mi historia*: Esto vale sobre todo para la primera parte (Fundador) y para el primer párrafo de la segunda parte (Declaración).

A partir de mi situación actual: esto vale sobre todo para los tres últimos párrafos de la segunda parte (Éxodo y Encarnación; Pluralismo y Participación; Fragilidad y Esperanza).

del laicado lo mismo que la del sacerdocio, aparecen en él como *subsidiarias* en el sentido que el «*Petit Robert*» da a este adjetivo. La cuestión viene en apoyo de una realidad más importante. No es prioritaria. Pero adquiere existencia y sentido en un conjunto más amplio: *se trata de vivir la Iglesia de manera diferente.*

* En primer lugar, casi al comienzo de su itinerario de fundador, *Juan Bautista de La Salle abandona el medio clerical para encarnarse en un mundo de laicos.* Es sacerdote por vocación y quiere consagrar su vida al servicio de Dios. Lo hace en su calidad de canónigo de la catedral de Reims. Buena parte de su tiempo lo emplea en la recitación de las horas del Oficio Divino, en la oración de alabanza e intercesión. Se relaciona sobre todo con otros miembros del Cabildo catedralicio. Financieramente, vive de su patrimonio familiar y también de la jugosa prebenda concedida por la Iglesia de Reims. Pertenece a la Iglesia; en cierto sentido, sólo pertenece a la Iglesia.

Un choque existencial trastorna su vida. Primero lo ha padecido, y aun ha tenido la tentación de sustraerse a él antes de asumirlo. Va tomando conciencia de que ante su puerta hay una gran cantidad de jóvenes a quienes la situación económica y social de sus familias convierte en marginados, y les priva de toda oportunidad de educación, de toda esperanza de empleo, de toda posibilidad de participar en la vida de la ciudad. Se empeña en remediar esta situación. Su proyecto de vida se hace más *evangélico* que nunca. Pero en adelante pasará por la voluntad de promocionar *humanamente* a estos jóvenes desposeídos, para lo que se ocupa en primer lugar del pequeño núcleo de maestros de escuela empeñados en esta difícil tarea educativa. Se encarna con ellos. Esto le lleva a «cambiar de vocación»: renuncia a su canonjía (al mismo tiempo que distribuye su patrimonio a los pobres) para estar lo más cerca posible de los maestros a quienes acompaña. La imagen es fuerte: sale de la catedral y abandona la compañía de los canónigos, *renuncia al mundo clerical, que es el suyo, para unirse a una balbuciente comunidad de laicos.*

En su nuevo estado, el señor De La Salle realiza aún ciertas funciones propias del ministerio sacerdotal (será como el capellán de los Hermanos). Pero muchas de sus actividades, y sin duda la mayor parte de su tiempo, estarán dedicadas a un sector no específicamente sacerdotal y, si se mira bien, a un

campo profano o secular. En cierta forma y más allá de todas las etiquetas, *se hace laico con laicos*. Hace suyos el compromiso que ellos tienen en el servicio del mundo, sus preocupaciones educativas, la importancia dada a lo profano, como exige de ellos el ejercicio correcto de su oficio.

A partir del descubrimiento turbador que hace de la angustia del mundo, este sacerdote de treinta años descubre un nuevo llamamiento de Dios y una nueva misión al servicio de la juventud abandonada. Sobre esta base y no por ideología ni como consecuencia de una reflexión sobre la Iglesia, sobrepasa vitalmente en lo que a él concierne la rígida separación entre sacerdocio y laicado. *Y en su persona efectúa el paso profético de una Iglesia clerical encerrada en sí misma a una Iglesia para el mundo.*

* Muy pronto en su itinerario de fundador pudo darse cuenta de que el difícil servicio educativo de los jóvenes constantemente amenazados de abandono requiere, como escribió en 1690, *hombres por entero*. Es decir, hombres que se consagren a ello enteramente, sin segundas intenciones de carrera eclesiástica y sin espíritu de vuelta atrás. Tomará con sus Hermanos una opción radical: *la joven comunidad se compondrá exclusivamente de miembros laicos.*

La opción fundamental es la de la misión de la Comunidad nueva: asegurar a una serie de jóvenes marginados un mínimo de formación humana, así como el acceso a las fuentes vivas del Evangelio. Su experiencia le ha hecho sentir la urgencia de esta misión y puede escribir tranquilamente que el Instituto que ha fundado *es de grandísima necesidad*. Ni cartel publicitario, ni eslogan embaucador: conclusión fruto de una experiencia vivida. La decidida opción por la exclusividad del laicado en el Instituto aparece como subsidiaria: para él se desprende como una condición necesaria de importancia vital para la misión de sus Hermanos hacia jóvenes cuyo aspecto conoce.

No se trata de una opción ideológica, de una visión teológica del valor y del papel del laicado. Su proceder y su resolución son enteramente pragmáticos. No son menos proféticos. En la Iglesia de la época, establece una Sociedad de hombres consagrados y dedicados al apostolado, todos los cuales serán laicos por elección positiva. Y su enseñanza espiritual revalorizará esta situación, al aplicar a sus Hermanos los grandes textos paulinos sobre la diversidad de los

carismas y sobre la importancia de la misión de anunciar el Evangelio por el ejercicio del ministerio de la Palabra de Dios en la catequesis. Pero este anuncio del Evangelio se hace también por el compromiso de cambiar la situación humana de los jóvenes a los cuales se dirigen. Abrazando la vida de esta sociedad de laicos *él realiza con ellos el paso de una Iglesia clerical poderosa a una Iglesia servidora de las necesidades de los hombres.*

* Al precio de luchar durante toda su vida contra el poder clerical, Juan Bautista de La Salle y sus Hermanos establecen en la Iglesia de su tiempo una nueva Sociedad de laicos consagrados a Dios para una misión determinada. Muy rápidamente, en efecto, él y sus Hermanos han comprendido que el éxito educativo y apostólico de su joven comunidad exigía que fueran fortalecidas y afirmadas su *identidad original* y su *autonomía* propia en la Iglesia. En el momento en que el proyecto lasaliano toma cuerpo, uno de sus biógrafos le aplica el texto del Apocalipsis: «*He aquí que hago nuevas todas las cosas*».

Juan Bautista de La Salle no piensa de ninguna forma en establecer ni en definir la *identidad original de esta nueva compañía* a partir de una categoría jurídica ya existente, en la cual la haría entrar. Y no es un inconsciente: él sabe muy bien que su fundación deberá algún día ser reconocida oficialmente por el poder civil y por la autoridad romana. Pero, a sus ojos, no será esta aprobación la que dará a los Hermanos su conciencia de identidad y su solidez interior, sino que éstas les vendrán de una doble experiencia personal y colectiva.

En primer lugar, la de ser ellos mismos los artífices de la estructuración progresiva de su sociedad. Pues, en este siglo de poder absoluto, el antiguo canónico asocia estrechamente a los Hermanos laicos a la implantación de sus reglas de vida y a su organización interna. En segundo lugar, para fortalecer su conciencia de identidad, redacta para ellos y con ellos una obra pedagógica que será un *best seller*: *La Guía de las Escuelas*. Elabora igualmente una enseñanza espiritual original a partir de los recursos y de las exigencias de su vocación evangélica de consagrados laicos en la Iglesia servidora del mundo. Volveré sobre esto más adelante.

En cuanto a la *autonomía de su comunidad*, él la establece, la reivindica y, cuando es preciso, la defiende vigorosamente. Hasta el fin de su vida, luchará

para que esta autonomía se realice y quede definitivamente asegurada gracias a la elección de un Superior escogido entre los Hermanos. Así, en esta Iglesia fuertemente jerarquizada, él se convierte en el fundador profético de una congregación de un tipo hasta entonces inédito: *una comunidad eclesial verdaderamente fraternal, basada en la igualdad fundamental de sus miembros*. Y tampoco esto surge de una reflexión teórica sobre la Iglesia. Sencillamente, la urgencia de la misión del nuevo Instituto y la libertad que requiere su ejercicio exigían también esta autonomía de un cuerpo de laicos. Al vivir todo lo posible igual que sus Hermanos, puede decirse que Juan Bautista realiza con ellos *el paso de una Iglesia clerical a una Iglesia pueblo de Dios*, a una Iglesia comunidad fraterna cuya base es la unión de corazones.

* Finalmente, Juan Bautista vive y lee su propio itinerario y el de la fundación de su Instituto, como un itinerario evangélico, espiritual, en el sentido profundo de estos términos.

- Itinerario espiritual, reconocimiento de la prioridad de la suave y fuerte guía de Dios, de la incontenible acción del Espíritu. Según sus propias palabras, Juan Bautista de La Salle jamás habría podido imaginar el camino que debería seguir... *y si hubiera podido prever dónde le iba a conducir el cuidado, de pura caridad, que se tomaba de los maestros de escuela... lo habría abandonado*. Su meditación sobre los orígenes, sobre la fundación del Instituto se abrirá con este acto de reconocimiento (en todos los sentidos del término): Dios es quien por su Providencia ha establecido las escuelas cristianas. *Prioridad de una Iglesia del Espíritu sobre una Iglesia de la ley establecida*.
- Itinerario espiritual, itinerario de fe. Dios pasa en la historia de los hombres. Pues en el tejido mismo de las relaciones humanas, en el corazón de los acontecimientos, es donde se realiza su acción imperceptible. Para Juan Bautista de La Salle, la fe a la que llama el espíritu del Instituto, es en primer lugar la atención a la historia concreta, a fin de discernir en ella los llamamientos de Dios. Ser dócil a la historia, antes que tratar de vivir sobre la base de principios establecidos. *Prioridad del Acontecimiento sobre la Institución...*

- Itinerario espiritual, evangélico, itinerario de lo que él llama celo, para él inseparable de la fe: compromiso libre y responsable en la realización de la obra de Dios. Celos sostenidos, de manera inseparable, por el impulso interior de la posesión por Cristo y por la conciencia de la insoportable fractura que aparta de la «salvación» a toda una serie concreta de jóvenes. En la esperanza, la misión del Hermano lo vuelve hacia aquellos que están lejos. *Prioridad de la misión de anunciar el Evangelio a los pobres.*
- Itinerario espiritual evangélico, itinerario de la consagración de la vida y de consagración por la vida. Al principio, la conciencia de la urgencia de la misión y de la fuerza del llamamiento mueven al Hermano, según la fórmula de sus votos a ofrecerse y *consagrarse por completo al Dios Trino para procurar su gloria «cuanto me sea posible y lo exigiereis de mí»* Pero el impulso inicial debe a la vez encarnarse, verificarse, fortalecerse en la entrega diaria. Gota a gota, el don de sí mismos a los jóvenes que hacen los Hermanos, es lo que hace efectiva su consagración al Dios vivo. *Ellos consagran su vida, pero es la vida la que los consagra.*

II - ¿Sueño de refundación?

Mi camino como Hermano se originó en un sueño⁵. La contemplación, a menudo repetida, del itinerario de la fundación lasaliana acaba desembocando siempre para mí en un sueño de refundación. Con la libertad de los hijos de Dios trataré de hacer explícitos algunos elementos de este sueño. Pueden resumirse en cuatro grupos de dos términos: *impulso místico y estrategia política, éxodo y encarnación, pluralismo y participación, fragilidad y esperanza*. Soy consciente de que lo que trataré de expresar aquí podrá parecer iconoclasta a unos, ingenuo o quimérico a otros. Someto de antemano mis palabras a la crítica. A varios, mi sueño les podrá parecer vago. La evocación de la fundación presenta cierta consistencia; se apoya sobre una historia vivida. Mi sueño será forzosamente más impreciso... Mi idea, abierta a su crítica, se ofrece sobre

⁵ Cuando tenía cinco años, soñé una noche que sería Hermano de las Escuelas Cristianas. No los conocía más que por referencias de mi padre, que había sido su alumno en Lila a fines de los años 1880 y principios de los 90. Hablaba con mucho afecto de sus antiguos maestros, varios de los cuales habían ido al Brasil.

todo a la imaginación creadora de mis Hermanos, especialmente durante esta asamblea.

Es evidente que la experiencia vivida en su tiempo por Juan Bautista de La Salle no ofrece ninguna solución para la vida del Instituto hoy. En lo que sigue, no lo tomo, pues, como un *modelo* que se deba reproducir, sino más bien como un *testigo del Espíritu*; Juan Bautista de La Salle no es para mí un oráculo sino un profeta del Espíritu, el Fundador no es una *coartada*, y *menos aún un yugo* que nos dispense de inventar, sino *un compañero de viaje por los caminos del Espíritu* que es necesario trazar y discernir. Varios de los rasgos que acabo de recordar de la fundación lasaliana pueden brotar nuevamente hoy como fuentes proféticas de inspiración.

¿Pero es tan nuevo lo que trataré de expresar? La intención de refundación había constituido el sueño colectivo del Capítulo General de 1966-1967. Un documento como la *Declaración* invitaba a los Hermanos a hacerse fundadores del Instituto de hoy. Y la *Declaración* consideraba al Instituto menos como una estructura establecida que como una comunidad viva en creación y renovación permanente.

Desde hace treinta años el movimiento así lanzado se ha traducido en la práctica en actividades y comportamientos nuevos, principalmente al servicio de los pobres; algunos Hermanos se han comprometido a fondo y más conscientemente en su laicado, por el abandono de casas religiosas demasiado aisladas y preservadas, la inmersión en el medio popular, la voluntad de compartir las condiciones de vida de los pobres, la participación solidaria en movimientos y asociaciones, el combate por la justicia, la contribución a la lucha por el trabajo de los jóvenes... El pluralismo se ha convertido en una realidad vivida y poco a poco aceptada en el Instituto.

Claro que cuantitativamente la novedad ha tenido resultados muy modestos y durante largo tiempo ha sido más bien tolerada que aceptada. El Capítulo había iniciado un proceso. Es ya mucho que éste haya arrancado efectivamente; que nunca haya sido denunciado por las autoridades. Al contrario, todos los Capítulos generales siguientes han invitado a continuar en esta dirección. Pero la intención de refundación quedó mucho tiempo frenada por el peso de

las instituciones existentes y por la carga de las costumbres, de las mentalidades, de los comportamientos de las personas, factores ambos que se han reforzado el uno al otro⁶. Paradójicamente, la situación actual del Instituto puede dar poner nuevamente de actualidad este sueño de refundación concebido hace 30 años. El Instituto es frágil: el pluralismo dispersa sus fuerzas vivas, muchos Hermanos no cuentan ya con el apoyo institucional de una comunidad incorporada a su obra ¿Este Instituto no está hoy más preparado que antes para que se realice el movimiento de refundación?

Para que se realice... evidentemente debería escribir más bien: *para que irrumpa el Espíritu que renueve la faz de la tierra, para que surja en nuestra historia el don gratuito de la refundación*. Humildemente, mi sueño se acerca al profeta Ezequiel: «Él me dijo: Hijo de hombre ¿pueden revivir estos huesos? Yo respondí: Señor tú lo sabes⁷. Una refundación es tan imprevisible e imposible de programar como la fundación de un Instituto. En el momento de su ordenación sacerdotal en 1678, Juan Bautista de La Salle era incapaz de imaginar que su compromiso de sacerdote lo conduciría cuatro años más tarde por el camino de su participación en el estado laico de pobres maestros de escuela a quienes consideraba entonces como inferiores a su criado.

Sueño con esta irrupción creadora del Espíritu. Y, sabiendo que ella se inscribe en la trama de nuestra historia humana y que su fuerza sólo es irresistible si se da nuestra adhesión activa, sueño también que estamos a la caza de los signos del Espíritu, abiertos por completo a la novedad y ansiosos de no apagar el Espíritu. Mi sueño está de acuerdo con lo que ya en vísperas del Vaticano II escribía Roger Schutz:

⁶ En otro trabajo publicado en inglés, que escribí con motivo de un coloquio sobre la *Declaración* celebrado en California en marzo de 1994 y que lleva por título *La Declaración: ¿renovación o refundación?* me pareció interesante presentar una especie de balance de la renovación realizada en el Instituto. Lo hice basándome en el informe del Hermano John Johnston al 42º Capítulo General (pp. 3 a 6) y también en el *Comentario personal del informe del Hermano Superior al Capítulo General* (pp. 63 a 70). Sin entrar en detalles, yo veía cuatro imágenes que pueden orientar otras tantas lecturas sobre la situación del Instituto, 27 años después de la Declaración: ¿Un Instituto *desahuciado*? (resistencias, estadísticas...). ¿Un Instituto *inesperado*? (*la Misión Compartida*). ¿Un Instituto *restaurado*? (polarización demasiado exclusiva sobre la *Regla* de 1987). ¿Un Instituto *en marcha, en proceso de renovación* (o de refundación)?

⁷ Ez 36,3.

«Acudir, no huir!

Acudir hacia el mañana de los hombres (...) Correr hacia los que no pueden creer y hacia el mundo de los pobres; allí nos está reservado un tesoro. (...)

Acudir a las instituciones fatigadas por un largo camino, apoyar sus reformas y poner todos los medios para que no decaiga el entusiasmo (ecuménico)»⁸.

* **Impulso místico y estrategia política.** Me refiero aquí sobre todo al texto mismo de la *Declaración*. El impulso místico de que hablo se traducía en los *objetivos* que señalaba con insistencia para la renovación. Enumero cinco de ellos, sin desarrollarlos.

- *Prioridad del servicio educativo de los pobres.*
- *Finalidad apostólica del Instituto y vocación ministerial de los Hermanos.*
- *Vínculo, que viene desde los orígenes y que es característico, entre la catequesis y la educación humana.*
- *Visión profundamente renovada de la vida religiosa del Hermano a partir de su especificidad: apostólica, laical o secular y aun jurídica; a propósito de la consagración, paso del estado religioso a la vida evangélica; a propósito de la misión del Hermano, paso de la dualidad a la unidad; a partir de la comunidad, paso de la uniformidad de los individuos a la unión entre las personas.*
- Finalmente, la *Declaración* formulaba también el *objetivo de renovación de las obras y principalmente de la escuela.*

Con menos frecuencia se ha observado que la *Declaración* definía también *estrategias* para una política de renovación.

- *Estrategia para el servicio efectivo a los pobres:* la diversidad de las situaciones históricas exige a los Capítulos locales que definan claramente una política apropiada que comprometa realmente a personas y obras en el servicio de los pobres (D 28,3).
- *Estrategia para revisar y poner en tela de juicio las obras existentes,* exigida por la vuelta a los pobres, la renovación catequética, la renovación de la

⁸ Roger Schütz, *Dynamique du provisiore*, pp. 176-181.

escuela y la apertura a otros campos apostólicos (D 28,2; 31,1-2; 38,3; 48,2-3).

- *Estrategia de creación y de movilidad*: los cambios del mundo y las nuevas llamadas, exigen una política de nuevas fundaciones (D 33,1,2,3; 49,5; 50-51).
- *Estrategia (muy importante) de respeto y de promoción de los agentes de la renovación*: la suerte de la Institución está, en definitiva, en las manos de los Hermanos (D 53,2), de cada Hermano, de la comunidad en diálogo, de los Capítulos y estamentos de gobierno a la escucha de los Hermanos, y de los llamamientos del mundo. Y siempre, en estado de renovación permanente.

* **Éxodo y Encarnación.** Partir nuevamente de los llamamientos del mundo. Luego sumergirse de nuevo en él, encarnarse en él. Al principio de la fundación, *salida* del mundo clerical, de la Iglesia instituida, para oír nuevos llamamientos y responder a nuevas necesidades. Hoy ¿no significa esto en primer lugar reconocer que en gran parte y en amplios sectores ya hemos salido, hemos abandonado nuestras Instituciones, o si se quiere, ellas nos han abandonado?⁹. Y así, Exodo, salir, pero para emprender nuevos viajes de acuerdo a nuevas necesidades. *El Éxodo para favorecer la encarnación.* Sumergirse directamente en la realidad del mundo de los hombres y de las necesidades urgentes de la juventud abandonada es ya un movimiento más que iniciado en el Instituto. Mi sueño es que este movimiento crezca, que reciba un impulso más vigoroso de los responsables, que se vea como algo normal que la presentación de la vocación de Hermano a nuevos candidatos potenciales se haga también en este sentido y no solamente respecto de la actividad escolar.

Mi sueño es también que este doble movimiento de éxodo y de encarnación se traduzca de manera más resuelta en la formación de los Hermanos jóvenes: que la formación inicial tome resueltamente este camino de contacto directo y continuado con la realidad de los jóvenes en situación de abandono; ello no debería impedir que se insista en la indispensable formación interior a la ora-

⁹ Principalmente en lo que sigue, mi reflexión depende en gran medida de mi situación personal. Ver nota 3.

ción contemplativa: contemplación en la que no se pueden separar el designio de salvación de Dios, el rostro de este Dios de amor en Jesucristo, y la miseria de los hombres.

Pues el carácter propio de la fe cristiana es rechazar toda separación entre la causa de Dios y la de los hombres... Está centrada por completo en Jesucristo a quien confiesa como verdadero Dios y verdadero hombre. De tal manera que, como discípulos de Jesucristo, no tenemos que huir del mundo, ya que Dios mismo vino a este mundo. Y, correlativamente, no nos alejamos de Dios al comprometernos con el mundo para servir en él a los hombres, pues la voluntad del Padre que está en los cielos es que su Reino germine en el seno de la humanidad¹⁰.

* **Pluralismo y participación.** Según las personas, las situaciones y los lugares, la percepción de las necesidades pide respuestas diversas que no pueden preverse de antemano. *La libre creatividad de las personas debe considerarse como normal.* Si se parte de necesidades concretas, de situaciones dadas, hay que conceder amplia autonomía.

Esto significa que se desarrollará un pluralismo cada vez mayor en las actividades de los Hermanos. Las actividades educativas en sentido amplio pueden ser múltiples y variadas; mi sueño abarca un abanico que va desde actividades docentes, incluidas las escolares, hasta la orientación a profesiones vinculadas con la ayuda social, incluso a la delincuencia y por consiguiente a la justicia... Se notará de paso que estas actividades dependen de profesiones de suyo laicales. Profesiones: lo que quiere decir que la formación no puede ser mediocre. Mi sueño supone que seamos muy conscientes de la necesidad de una formación de base profesional y humana muy amplia: es lo que ya hacía notar la *Declaración*¹¹, la misma profesionalidad debe caracterizar la acción de los Hermanos que se comprometan en las actividades pastorales.

¹⁰ Cito aquí la Carta de los obispos a los católicos de Francia. Asamblea del Episcopado, Noviembre de 1996, p. 45. Obsérvese la proximidad casi literal con la *Declaración* de 1967 (25,2): *No tema el Hermano perder a Dios por dirigirse a los jóvenes «para servirlos» (Mt 20,28) ni alejarse de Cristo «por servir a los hombres» (2Cor 12,15).*

¹¹ Principalmente D 48,4 al pedir que los responsables se guarden «de toda actitud parsimoniosa o de cualquiera especie de utilitarismo estrecho en la formación de los Hermanos».

Comprendo muy bien la objeción: ¿no se irá a transformar el Instituto en Instituto secular? En el contexto de esta intervención, indicaré solamente que mi sueño se desarrolla en el marco de la *refundación lasaliana*. Para el asunto que nos preocupa, esto supone dos implicaciones fundamentales.

En primer lugar, como punto de partida, *la inspiración lasaliana de una misma misión al servicio de la promoción de la juventud abandonada*, lo que puede verse ilustrado por un artículo apenas modificado de la Regla actual de los Hermanos:

Impresionado por la situación de abandono de los (jóvenes), Juan Bautista de La Salle descubrió la misión de su Instituto como respuesta concreta a su contemplación del designio salvador de Dios. Para responder a este mismo designio y a parecidas miserias, el Instituto quiere ser, en el mundo de hoy, una presencia de la Iglesia evangelizadora... Atento sobre todo a las necesidades educativas de los pobres (...) (los Hermanos) crea(n), renueva(n) y diversifica(n) (sus actividades) (Art. 11).

La segunda implicación fundamental, es el *carácter comunitario de la vocación de Hermano*. La comunidad no está ya necesariamente al servicio de una sola institución; nada impide sin embargo que, en un determinado campo, grupos sensibles a las necesidades generales de una población trabajen en beneficio de los mismos jóvenes poniendo en juego competencias diversas. Se ve llegar aquí la palabra *participación*, asociada al *pluralismo* en el título de este párrafo; la comunidad se construirá cada vez más sobre la base de la participación. En la misma comunidad (y se nos ocurren ahora palabras como: cambio, escucha, puesta en común, discernimiento, oración...).

Las comunidades tienen su autonomía y su existencia propias, pero también están abiertas a una participación más amplia. Abiertas al medio (acogida, sobre todo de los jóvenes), a la Iglesia local, a otras comunidades que comparten el mismo proyecto. El Instituto ya no existe como una estructura uniforme, ni centralista, sino como una comunión. Uno de los roles del centro del Instituto, de los responsables, es facilitar esta comunión al mismo tiempo que estimular la inspiración recordando sus referencias evangélicas y lasalianas.

* **Fragilidad y esperanza.** Sé muy bien que si la utopía con la que sueño llegara a la existencia, sería muy frágil. *Fragilidad de las realizaciones:* nunca podrían ser obra únicamente de los Hermanos. Cualquiera que sea la forma que adopten, necesitarán que se esté integrado en asociaciones y en equipos ya existentes: lo que supone además una formación adecuada. *Vulnerabilidad de las personas* enfrentadas a situaciones a menudo extremas y que hostigadas por los problemas casi no tienen el recurso de apoyarse en respuestas dadas con anterioridad. *Carácter provisional* de lo que se realiza: en nuestro mundo las situaciones evolucionan rápidamente, y sin cesar nacen necesidades nuevas. Aunque se evite la inestabilidad enfermiza, no podremos apoyarnos en obras duraderas. Aún menos, sin duda, la «refundación» con la que sueño podrá ser una «fundación» en el sentido anterior de la palabra: una empresa que se prolonga más allá de sus protagonistas. No tiene por qué tener posteridad. También en este sentido se puede comprender que se hable de una cierta muerte de los Institutos religiosos.

Fragilidad tanto más difícil de vivir cuanto que desaparecen muchos apoyos exteriores a los que están habituados los Institutos Religiosos. Deja de existir el apoyo en la fuerza interna de las estructuras, de la organización, de la centralización: cada persona, cada comunidad local deben encontrar por sí mismas la manera de vivir. Pero se puede pensar que la encontrará con facilidad desde el momento en que la razón de vivir sea tan cercana y urgente que será necesario un mínimo de concertación, de diálogo, de estructuración. Me parece difícil que esto con lo que sueño corresponda todavía a una «etiqueta», por ejemplo una aprobación otorgada por la curia romana. Pues no será posible inventar, en respuesta a necesidades nuevas, sin salirse de los cánones establecidos. En el Congreso de Superiores Generales anterior al Sínodo sobre la Vida Consagrada (Roma, noviembre de 1993), me impresionaron tres términos que se repetían frecuentemente y que estaban ligados entre sí por la lógica de la vida: que la vida religiosa *se inculture*, que sea *creadora, en la frontera*, y, por consiguiente, que sea más *libre* con relación a las normas canónicas.

Esta fragilidad sólo puede sostenerse si está apoyada en la **esperanza**.

Fragilidad lúcida de la **esperanza del pobre**: si mi sueño toma visos de realidad, será el signo de una deferencia gratuita de Dios en lo imprevisto de la

historia. Cuando ya no tenemos apoyos humanos, Dios aparece como la Roca. Se podría interpretar este lenguaje como una abdicación. Pero también se puede considerar como una experiencia humana radical, la del límite extremo, misteriosamente trascendido, de quien se experimenta totalmente pobre y desposeído.

Fragilidad asegurada de la **esperanza del cristiano**. Sabe que la Vida ha vencido a la muerte y encuentra cada día la fuerza de re-evangelizar, por esta Buena Nueva, su existencia frágil, que no está segura del mañana, («Asegurada» en el sentido de los Hechos de los Apóstoles y de las Epístolas de san Pablo: No «seguridad» en el sentido de una tranquilidad adquirida y permanente, sino «asegurada», que es confianza abierta, nunca plenamente poseída).

Fragilidad herida de la esperanza del **hombre comprometido**: vulnerable porque es solidario de las miserias que lo sacuden cada día a pesar de su confianza en la victoria de la vida sobre la muerte y que lo desafían para que busque cómo hacer llegar al corazón de estas situaciones de muerte el poder curativo de la vida.

Fragilidad orante de la **esperanza del creyente** que, como Cristo en la Cruz, grita su rebelión contra la injusticia al tiempo que renueva sus fuerzas para comenzar de nuevo a combatirla.

Fragilidad responsable de la **esperanza del enviado** que se consagra cada mañana para participar en la manifestación del Reino de justicia, de curación, de paz, de reconciliación, y así colaborar humildemente en la realización de las Promesas de Dios hechas definitivamente Sí en Jesucristo.

Fragilidad disponible de la **esperanza del siervo** que acepta ser zarandeado por la vida, lanzado nuevamente por los signos de la acción de Dios, que se inscriben en la historia y llaman nuevamente a salir, a arriesgar, a inventar.

Fragilidad fiel de la **esperanza del peregrino** que continúa caminando, a menudo en la noche del silencio de Dios y de la prueba de la ausencia de Jesucristo, refrescando cada día su impulso en la fuente del Espíritu Santo (la fe en él le garantiza la presencia misteriosa en el corazón de la historia de los hombres y de la vida del mundo). *Beber de nuestro propio pozo**: esta hermosa imagen puede encontrar un sentido profundo si se la refiere a varios pasajes

de san Juan cuando habla del Espíritu Santo que habita en nosotros como una fuente interior. Jesús dirigiéndose a la samaritana le anuncia: *quien beba del agua que yo le daré no tendrá sed jamás; al contrario, el agua que yo le daré se convertirá en él, en un manantial del que surge la vida eterna*. Los comentaristas dicen que Jesús habla aquí del Espíritu Santo. Esto queda explícitamente afirmado en la declaración de Jesús en el Templo el último día de los Tabernáculos: *si alguien tiene sed, que venga a mí y que beba quien cree en mí*. Como dice la Escritura, *de su seno brotarán ríos de agua viva*. Designaba así al *Espíritu que recibirían los que creyeran en él*.

* Expresión en castellano en el original.

Nueva lectura de la fundación del Instituto

Conferencia.

Lima, 2 de febrero 1999

Introducción

A primera vista puede parecer que este artículo no se relacione directamente con san Juan Bautista de La Salle. Sin embargo, al releerlo, pienso que tiene sitio en esta recopilación. Redacté este texto para una conferencia que debía pronunciar ante un grupo de Hermanos latinoamericanos con ocasión de sureunión en Lima (1-6 de febrero 1999) sobre globalización, como preparación al 43° Capítulo General. El texto se entregó a su debido tiempo, pero problemas de salud me impidieron desplazarme a Lima. Con todo, los participantes en esa reunión lo tuvieron a mano y pudieron estudiarlo detenidamente.

Leyendo dicho texto se comprenderá que al evocar la Declaración de 1967, pretende recordar cómo dicho documento del 39° Capítulo General respondía a la invitación que el Concilio había hecho a todos los Institutos religiosos a iniciar una renovación adaptada, especialmente mediante un nuevo enfoque de la fidelidad al Fundador. Creo que esta conferencia de Lima ofrece una «relectura» de la «fundación» del Instituto, y desarrolla más explícitamente la idea de «refundación» que se bosquejó en Araruama.

F. Michel Sauvage, fsc

El Hno. Ludolfo me invita a participar en estas jornadas de encuentro y reflexión que son una preparación a nuestro Capítulo General del año 2000. Me complace poder responder afirmativamente a esta invitación, especialmente por mi profunda estima hacia el continente Latinoamericano y sus habitantes, los Hermanos que viven y trabajan en él. Pero también por su aportación profética a la Iglesia universal, especialmente después de Medellín, de la reflexión teológica vinculada a una práctica de liberación: la presencia entre nosotros de Gustavo Gutiérrez hace que en lo más hondo de mí mismo experimente un sentimiento de acción de gracias y alimente un fuerte aliento de esperanza. Me satisface poder responder a la invitación de Ludolfo, porque, a partir del Concilio, la búsqueda de Dios y de su Reino en mi vida de Hermano se ha visto iluminada, dinamizada y a veces sacudida por mis contactos con América Latina. Ahora encuentro aquí a numerosos amigos, aunque me limitaré a mencionar con respeto y gratitud al Hermano Noé Zevallos. Finalmente, estoy contento de encontrarme entre ustedes en esta etapa preparatoria a un Capítulo General que adivinamos revestirá una importancia histórica, ya que se celebrará al comienzo del tercer milenio y durante el año del Jubileo. Pero también en razón de lo que en él nos jugamos en cuanto al futuro de la misión evangelizadora del Instituto. Y además, porque la palabra y la actividad de América Latina deberán en él oírse claramente e interpelar.

Cuando el Hermano Ludolfo me invitó a participar en este coloquio, me pidió diese una charla sobre el porvenir del Instituto en el mundo, globalizado y a la vez de pobreza, del siglo XXI*. Y me rogaba que continuase la reflexión sobre la refundación, iniciada en Araruama. Como diré más adelante, las reacciones y las preguntas de los Hermanos Ludolfo y Guillermo Dañino, recogidas en un primer borrador, me han obligado a concretar y ampliarla mi intervención. Aspiro a que mis palabras sean portadoras de esperanza: una esperanza abierta a lo inesperado de la acción de Dios en la Historia; una esperanza comprometida para contribuir a la realización del porvenir, respondiendo al

* En español en el original.

sueño de Martin Luther King: un sueño quimérico que convierte el porvenir en proyecto. El porvenir no es «lo que sucederá», sino lo que nosotros hagamos para que la promesa se transforme en **realidad**. El porvenir no es el futuro, es más bien un trabajo que no acaba nunca. «*Sueño* –escribía Martin Luther King– *que nuestra nación se dlevantará para vivir realmente su credo: tenemos por verdad evidente que todos los hombres han sido creados iguales*»¹.

De alguna manera, retomo lo que formula Ludolfo sobre globalización y pobreza: porque la esperanza sólo puede ser global, como subraya el teólogo protestante Henry Mottu siguiendo a Ernst Bloch².

«La esperanza para todos implica una noción del mundo, y de otro mundo. Se trata de imaginar un mundo al que Job no podría acusar de injusto y que sería finalmente digno de su Creador. Por consiguiente, la esperanza implica, pues, una totalidad. La exige... Mientras haya en este mundo un solo hombre desamparado o humillado, no podré estar tranquilos. Si la realidad es injusta para una sola persona, lo es también para todas. Porque *Dios desea que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad* (Tm 2, 4)... Por eso la esperanza de los profetas siempre abarca a todos los seres humanos, incluye a todos, recapitula todo; la nueva creación no atañe solamente a una parte de todo lo que se perfila ahora o a un reducido número de elegidos... La trascendencia bíblica no nos muestra un Dios enfrentado con el mundo sino un Dios que crea un mundo nuevo. Y ese mundo no se percibe como «el otro mundo» sino más bien como un mundo diferente»³.

¹ Cito aquí el Discurso de Martin Luther King, con ocasión de la marcha hacia Washington en defensa de los derechos cívicos, que tuvo lugar el 28 de agosto de 1963. Discurso que se titula: «*Tengo un sueño*».

² Ernst Bloch, *Le principe Espérance*, traducción francesa, tomo 1, París, Gallimard, 1976 § 14, p. 99-142: *la diferencia esencial entre los sueños en estado de vigilia y los sueños nocturnos*. Bloch estima que quien sueña con los ojos abiertos, aunque se equivoque con frecuencia, se siente impulsado a realizar lo que sueña. Contrariamente al «soñador» que se encuentra sencillamente en la luna, el soñador despierto se interesa por los otros, se siente impulsado hacia lo exterior. «Sus ideas no piden ser interpretadas sino puestas en práctica, y si crea castillos en el aire, también diseña sus planos» (citado por Henry Mottu, *op. cit.* p. 334).

³ Henry Mottu, «Espérance et lucidité», en *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 4, Ethique, París, Cerf, 1983, p. 333-334.

Estoy seguro de que habrán percibido la resonancia lasaliana en estas ideas modernas sobre la esperanza: en la cita de la *epístola a Timoteo* habrán reconocido la primera frase de las MR y la clave del impulso fundador que se encuentra en el origen de la obra de Juan Bautista de La Salle. Se habrá notado también la insistencia en señalar que la esperanza no puede ser la virtud de la espera asegurada de un mundo nuevo, si no es al mismo tiempo la virtud del compromiso diario para contribuir a que llegue este mundo nuevo. Día tras día, la esperanza es en nosotros una fuerza que nos impulsa al cambio. La paradoja en los Institutos religiosos consiste en que, nacidos de una ruptura creadora, están constantemente tentados de instalarse en la rutina de las estructuras acostumbradas. Para que se librasen de la tentación de perpetuar el pasado sacralizándolo, el Vaticano II pidió a todas las Congregaciones religiosas que se comprometieran en el proceso de su propia renovación. En el motu proprio *Ecclesiae sanctae* de junio de 1966, Pablo VI indicó que en adelante, *la renovación de los Institutos religiosos debería ser permanente*. Pienso que no se ha prestado la suficiente atención a lo revolucionario de tal propuesta.

La renovación del Instituto no ha terminado con la aprobación por la Santa Sede de la *Regla* definitiva de 1986. Precisamente el Capítulo General del año 2000 ofrece al Instituto la oportunidad de relanzar su empeño de renovación. Para responder a la petición del Capítulo de 1993, en los últimos siete años se han organizado en el Instituto cinco coloquios cuyos temas han sido: la familia, la globalización, las megápolis, las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, y la transmisión de la fe en los tiempos actuales. Sin duda, a lo largo de esta sesión escucharemos ecos de estos coloquios. En lo que a mí se refiere, no he participado en ninguno de ellos. No soy en modo alguno especialista sobre los temas relacionados con los cuatro primeros. Pienso que se pide mi intervención a partir de mi modesta competencia, que es sencillamente la de un testigo comprometido asiduamente en la vida del Instituto desde hace sesenta años, y por la manera como he entendido su misión e intentado vivir su renovación. Me ajustaré, pues, a lo que pueda hacer.

Para contribuir a ilustrar nuestra búsqueda sobre el próximo Capítulo General, trataré de situarlo dentro del movimiento de renovación o de refun-

dación iniciado en el Capítulo de 1966-67 y especialmente a partir de la *Declaración*, porque este documento fue el texto más importante elaborado por dicho Capítulo y porque continúa apareciendo como el símbolo de la renovación en curso. Lo haré en tres apartados. En la primera parte recordaré que la *Declaración* fue un acontecimiento inesperado y no algo emanado de la Institución. Lo viví personalmente como un signo tangible de la manifestación imprevisible del Espíritu Santo en la historia contemporánea del Instituto. Al mismo tiempo, fue el resultado de un movimiento que había vivificado al Instituto desde 1946. En la segunda parte evocaré la aportación de la *Declaración* e intentaré evaluar cuál ha sido su impacto en el Instituto hasta nuestros días. Estos dos apartados plantearán más preguntas que las respuestas que puedan proponer. La tercera parte propondrá a los participantes de nuestro encuentro, algunas cuestiones sobre la oportunidad actual de la *Declaración* y sobre la actitud que podría adoptar el próximo Capítulo General frente al tema, en el contexto del mundo de hoy, es decir, no el del año 1967 sino el del comienzo del tercer milenio.

I - La *Declaración*: un texto inesperado, carismático, signo del paso del Espíritu en el Instituto y fruto del movimiento puesto en marcha a partir de 1946

Los capitulares que se reunieron en Roma en abril 1966 no pensaban en absoluto que iban a redactar un documento como la *Declaración*. Durante los diez últimos años, el Consejo General había elaborado tres proyectos sucesivos de la *Regla*, que habían sido sometidos a la crítica de los Visitadores y sus consejeros. Lógicamente, el trabajo más importante del Capítulo consistiría en examinar el último proyecto, discutirlo, mejorarlo y votarlo antes de entregarlo a la aprobación de la Sagrada Congregación de Religiosos. Todavía oigo a un Hermano Asistente decirme el 19 de marzo 1966, después de comer: *hay que darse prisa en la revisión del último texto de la Regla. Los Capitulares harán algunas observaciones, lo aprobarán rápidamente y el Capítulo no durará más de tres semanas...* A este Hermano Asistente con quien yo trabajaba en el proyecto de la *Regla* inspirándome en los textos conciliares, le parecía que era demasiado lento... Le respondí respetuosamente que yo pensaba que los aconteci-

mientos no iban a desarrollarse en absoluto como él preveía; y que, de ser como él estimaba, el resultado sería catastrófico para el Instituto. En ese momento yo pensaba solamente en la *Regla*, de ninguna manera en otro documento.

Pero, sin ser profeta, era consciente de que latía en el Instituto un anhelo que sacudía sus cimientos y que los Capitulares no podrían ignorarlo. Este movimiento profundo de 1966, lo percibo como la confluencia irresistible de tres corrientes: el deshielo de un glaciar secular, la ruptura de un dique inmemorial, y el pujante brotar de una fuente que se transforma en torrente. Me explicaré describiendo rápidamente seis etapas a partir del Capítulo de 1946. Esta parte de mi intervención quisiera que nos ayudase ya en la reflexión sobre el contexto actual de la vida del Instituto y lo que podría intentarse para que el próximo Capítulo responda a las esperanzas explícitas y a las no expresadas, a veces inconscientes, de los Hermanos y de todos aquellos relacionados con la misión del Instituto en esta aurora del tercer milenio.

1. Para muchos Hermanos de mi generación e igualmente para mí, el Capítulo General de 1946 es el ejemplo de un Instituto que da la espalda a su porvenir. El «glaciar secular» se corresponde con la *Regla* de los orígenes del Instituto cuyo texto se conservó casi enteramente invariable desde 1726. El Capítulo general de 1946 aportó escasas modificaciones, prefiriendo, cuando era posible, el texto de 1718 al de 1726. Aún más: el Superior General de entonces se obstina hasta obtener de la Santa Sede en 1947 la aprobación del texto completo de la *Regla*, mientras que hasta entonces la aprobación romana sólo había referido a los dieciocho artículos de la Bula de 1725. Se pensaba que la aprobación del texto de la *Regla* por Roma garantizaría definitivamente lo intocable de dicho texto... Esta manera de entender la *Regla* literalmente, de absolutizarla, de sacralizarla, implicaba una concepción de la vida religiosa cerrada, separada del apostolado, marcada por la huída del mundo, vuelta hacia un pasado que debía respetarse, y estimaba que el Instituto había hecho sus deberes y ya no tenía nada que aprender ni sobre la vida del mundo ni sobre la Iglesia... Finalmente, tal revisión de la *Regla* y la aprobación pontificia de su texto, reforzaban una concepción inmovilista y muy parcial de fidelidad al Fundador.

Además, a lo largo del Capítulo General de 1946, la *Regla* se había considerado como un texto tan sagrado que estaba fuera de lugar pretender someterla a la discusión de los capitulares. Estos habían tenido que contentarse con escuchar, ¡en el comedor!, su lectura pública (en francés), mientras se les autorizaba a entregar sus observaciones escritas a una Comisión postcapitular que concluyó el trabajo de revisión en menos de una semana. Esta misma desconfianza frente a la libre expresión de los capitulares se hizo también patente en otros temas que preocupaban a los Hermanos, como el sacerdocio, las actividades apostólicas fuera de la escuela o la oportunidad de la presencia de personal seglar en los establecimientos escolares...

2. Pero desde poco después de este Capítulo desastroso, la vida y el Espíritu Santo se manifestaron con ímpetu en el Instituto. Entre 1946 y 1956, a pesar del cerrojazo, los Hermanos consiguieron abrirse a los diversos movimientos de renovación que vivificaban por aquel entonces a la Iglesia y a la sociedad. Evocaré estos movimientos renovadores recordando los nombres de algunos Hermanos. Si la mayoría de los que señalo son Hermanos europeos es porque mi experiencia en aquellos tiempos no se extendía por otros horizontes y porque mi esperanza se mantuvo firme en todo momento gracias a dichos Hermanos. A título de ejemplo me limitaré a citar cinco nombres:

El Hno. Vincent Ayel: detenido durante la guerra y deportado como trabajador a Alemania, le había impactado la increencia y la ignorancia religiosa de los jóvenes. Trabajó con ahínco para reavivar la conciencia de la misión catequética de los Hermanos en Francia mediante la creación en 1950 de la revista *Catéchistes*, y la renovación tanto de los estudios doctrinales como, sobre todo, de la formación básica de los Hermanos jóvenes y de la formación permanente de los Hermanos en activo.

El Hno. Guillermo Félix que, herido por la arrogancia clerical, consiguió superar el complejo de inferioridad y realizar su sueño de ofrecer una amplia formación a los Hermanos con vistas al ministerio. Percibió que el crecimiento numérico del Instituto debía estar apuntalado por una preparación específica de los Hermanos en los campos teológico, filosófico, pedagógico, profesional y espiritual. A partir de 1949, hizo que algunos Hermanos jóvenes se

prepararan cuidadosamente con la idea de crear el Instituto San Pío X, que consiguió ver la luz en 1956.

El Hno. Honoré de Silvestri, profesor en la rama profesional y comprometido en la acción católica obrera, consiguió hacer partícipes a los Hermanos de su entusiasmo para sacar de la desesperanza a los jóvenes de ambiente popular, gracias a la revalorización de la enseñanza profesional y a la puesta en práctica de la pedagogía participativa que caracteriza a la JOC: de esta forma, la opción por los pobres volvía a ser prioritaria en el Instituto.

El Hno. Didier Piveteau que colocó en primer plano en el Instituto la preocupación por una formación pedagógica que siguiera las corrientes renovadoras de la pedagogía moderna y los aportes de las ciencias humanas.

Finalmente, el Hno. Maurice-Auguste, que a partir de 1947 fue subdirector del Segundo Noviciado, donde descubrió la necesidad de abordar ante todo la *Regla* como un texto humano, profundizar en sus fuentes, ampliar su contexto y distinguir las diversas capas redaccionales, que van desde los textos profundamente inspiradores, como el capítulo 2º o el prólogo del capítulo 16, hasta los textos que reproducen el reglamento utilizado en una casa del Instituto (todos los capítulos de horarios), pasando por los capítulos marcados por su época, como pueden ser los relativos al silencio y la modestia. ¿Cómo conceder la misma importancia a todos los artículos de una *Regla* tan variada, como pretendía quila concepción fundamentalista oficial?

El Capítulo de 1946 había querido cerrar todas las puertas del Instituto a la vida de las personas y del mundo. Gracias a la iniciativa de estos Hermanos, testigos de su tiempo, la vida del mundo y de la Iglesia se colaba por las ventanas.

3. Estos Hermanos pioneros tuvieron que luchar de diversas maneras para conseguir que se aceptasen sus innovaciones. Pero poco a poco, gracias a ellos y también a otros Hermanos más atentos a las necesidades de los jóvenes que a la búsqueda loca de su propia perfección, el espíritu del Instituto iba cambiando. Tanto el Capítulo General de 1956 como el Hno. Nicet que fue entonces elegido Superior General, supieron reconocer que el Instituto debía abrirse a la vida de los hombres y de la Iglesia. El Capítulo tomó tres decisio-

nes importantes, que en su época no fueron percibidas como tales, pero que más tarde resultaron decisivas. La primera decisión fue la de devolver la *Regla* a un Instituto vivo. En 1947 se consiguió que el Papa aprobase la *Regla* de los orígenes con la esperanza de no tener que tocarla ya más. En 1956 resultaba evidente que se imponía una revisión fundamental de la *Regla*, cuya redacción sería independiente del texto legado por el Fundador. La segunda decisión importante de 1956 fue la de devolver el Instituto a los Hermanos; hasta entonces, las notas enviadas a un Capítulo general debían ser estrictamente individuales; estaba prohibido que los Hermanos se juntasen para redactarlas. El Capítulo de 1956 decidió que para el siguiente Capítulo General no sólo se autorizaba sino que se recomendaba la elaboración de notas comunitarias y colectivas. Es más: dos años antes del Capítulo General el Superior enviaría un cuestionario a todas las comunidades para que el todos los Hermanos pudiesen tomar parte en la preparación de la Asamblea mediante la reflexión y el intercambio de ideas. La tercera decisión versa sobre la promoción de los estudios lasalianos, ampliando a todo el Instituto el esfuerzo notable de los Hermanos italianos y confiando al Hermano Maurice-Auguste la puesta en marcha de un programa ambicioso que él mismo, en una Nota, había presentado al Capítulo general.

4. Las tres decisiones fueron aplicadas por el Hno. Nicet: como apuntaba antes, hasta tres proyectos de *Regla* fueron elaborados y discutidos sucesivamente en el Instituto. El Hermano Maurice-Auguste comenzó la publicación de *Cahiers Lasalliens* en 1959. Cuando empezó el Capítulo General de 1966, había puesto ya a disposición de los Hermanos todos los escritos del Fundador en su edición príncipe. Gracias a esta difusión, pudieron realizarse trabajos importantes sobre san Juan Bautista de La Salle durante los diez años siguientes. Estos trabajos permitieron mostrar que el trabajo del Fundador no se reducía a la *Regla*. Sin duda alguna, el escrito más importante era el de las *Meditaciones para el Tiempo de retiro*. Fue como un redescubrimiento para el Instituto. En ellas el Fundador mostraba la unidad dinámica de la vocación del Hermano, llamado por el Padre y por los pobres para desempeñar un ministerio; consagrado en el seguimiento de Jesucristo para una misión de evangelización, y consagrándose día tras día al ejercicio de la misión de Buen Pastor de los jóvenes; beneficiario, en la Iglesia, de un carisma del Espíritu

Santo, de tal manera que su crecimiento espiritual era inseparable de su servicio apostólico. Finalmente, al inaugurarse el año 1964, el Hno. Nicet envió a todo el Instituto el cuestionario previsto en 1956. En diversos Distritos, las comunidades discutieron ampliamente dicho cuestionario, y las Notas que se redactaron y fueron enviadas al Capítulo General resultaron ser muchísimo más valiosas que las de anteriores Capítulos.

5. De esta manera había más que comenzado el deshielo del glaciar secular de la *Regla*. También el dique inmemorial que impedía prácticamente conceder la palabra a los Hermanos –porque se pensaba que el Fundador había aportado de antemano todas las respuestas–, había saltado gracias a las notas colectivas y a la renovación en la manera de acercarse al Fundador. La tercera corriente a la que me referí, la fuente inesperada que brota en el interior del templo, es, evidentemente, el concilio Vaticano II, que tuvo lugar desde octubre de 1962 hasta diciembre de 1965. No voy a recordar aquí hasta qué punto habían sufrido dificultades, sobre todo a partir de 1950, los diversos movimientos de renovación –bíblica, teológica, patristica, ecuménica, litúrgica, catequética, misionera–. La mayoría de sus principales líderes habían sido objeto de suspicacias y aun de condenas. Desde su llegada, Juan XXIII libera al Espíritu, al anunciar la celebración de un concilio que debería ser ante todo pastoral. El Papa mantuvo su apuesta, y su esperanza en la fuerza renovadora del Espíritu se cumplió en gran medida.

Del Concilio solamente diré dos cosas, una sobre la vida religiosa, la otra sobre lo que me parece el mensaje esencial del Concilio. El Vaticano II resultó determinante para la Vida religiosa, primero porque introdujo cambios sustanciales en cuanto a su sentido: vida religiosa resituada en la Iglesia; los religiosos situados dentro del pueblo de Dios, ni a un lado, ni por encima; unidad entre apostolado y consagración; primacía de la consagración sobre los votos; prioridad de las diversas formas específicas de vida religiosa y, por consiguiente, prioridad de una teología inductiva y específica, elaborada a partir del carisma propio de cada Instituto, sobre una teología deductiva que arranca de un concepto abstracto de la vida religiosa en general que no existe en ningún sitio; significación plena de la vida religiosa laical; paso de la separación del mundo a la presencia en él para el servicio, la contestación, la trans-

formación y la ofrenda del mundo; la supresión de clases en la vida religiosa; el concepto de la obediencia dialogada, en la común búsqueda de la voluntad de Dios discernida en la situación concreta.

Pero el Concilio fue determinante para la Vida religiosas sobre todo porque ordenó a todos los Institutos que se comprometieran en una renovación adaptada, sobre la base de cinco criterios: retorno a las fuentes de toda vida evangélica, el seguimiento de Cristo, y a la inspiración de cada Instituto, el espíritu y la intención específica de los orígenes. Ponerse a la escucha de las necesidades y las llamadas del mundo de hoy, así como de las diversas tendencias de la Iglesia contemporánea, lo cual que debía llevar a una revisión de las reglamentaciones y a una evaluación de todas las obras apostólicas. Finalmente, la renovación debía ser espiritual, es decir, debía apoyarse en la seguridad de la presencia vivificadora del Espíritu Santo a la vez en el Evangelio, en el Fundador, en el mundo (en el que había que estar presentes) y en la Iglesia.

En segundo lugar, no puedo por menos que señalar aquí lo que para mí es el mensaje fundamental del Concilio. Se puede leer en el Discurso de clausura del Concilio, pronunciado por Pablo VI en la Plaza de San Pedro, un radiante 7 de diciembre de 1965. En resumen, dice el Papa: cuando se mira al concilio, se constata que se ha hablado mucho del hombre. Demasiado, piensan mentalidades tristes que creen que un Concilio debe ocuparse de Dios y de las tradiciones religiosas. Un Concilio debe ser teocéntrico y el Vaticano II ha sido cumplidamente antropocéntrico. Pablo VI consagra una parte importante de su discurso a justificar esta peculiaridad del Vaticano II. Se está de acuerdo en que para conocer al hombre hay que conocer a Dios; pero la recíproca es también cierta, porque el hombre es el único camino que tiene ese hombre para ir a Dios⁴. Pienso que estas palabras marcaron nuestro Capítulo de 1966 y especialmente la *Declaración*. Pienso también que siguen siendo válidas actualmente y lo serán para el próximo Capítulo General.

⁴ Pablo VI, Discurso pronunciado en la sesión pública del 7 de diciembre de 1965, en *Discours au Concile* (de Jean XXIII et Paul VI), Editions du Centurion, 1966, pp. 239-253. Valdría la pena citar el discurso entero.

6. Pero hizo falta que hubiese Hermanos para que existiese el Capítulo, para que acogiesen el *kairós* de esta confluencia y se pudiese responder a ella. Todo esto se hizo con mucha valentía y trabajo (inspiración y... transpiración); dentro de un intenso diálogo fraterno donde, en más de una ocasión, se manifestaron tensiones, incluso sospechas y conflictos; con gran alegría y bastantes sufrimientos. Pero antes de redactar la *Declaración*, y para poder hacerlo, los Capitulares de 1965 tuvieron que tomar conciencia de su necesidad. Lo hicieron gradualmente, a lo largo de la primera sesión. Tengo la impresión que el Capítulo lo realizó a partir de una triple experiencia vivida durante dicha sesión.

Primero, la Asamblea se atrevió a tomar la decisión de ser ella misma, y lo manifestó negándose desde el principio a seguir un horario establecido de antemano y reservándose el derecho de establecerlo en función del trabajo del Capítulo. La Asamblea mostró su independencia resistiendo a las presiones del Cardenal Prefecto de la Congregación de Religiosos que quería imponer su interpretación personal del texto de *Perfectae Caritatis*, 10 §2 que se refería a la introducción del sacerdocio en el Instituto. Dentro de la lógica adoptada sobre su autonomía, el Capítulo votó para todo el Instituto, como opción esencial, la adopción del principio de subsidiariedad; y se pronunció por un tipo de nueva *Regla* muy diferente de los tres proyectos elaborados y discutidos entre 1956 y 1965.

Una segunda experiencia reforzó la idea de la necesidad de establecer un documento global sobre la identidad del Hermano. El debate sobre el carácter laical del Instituto, largo y doloroso, demostró que debía ampliarse la temática y reformular de manera positiva y dinámica el significado de la vocación del Hermano en el mundo actual.

La tercera experiencia, ésta negativa, confirmó aquel punto de vista: como en todo capítulo general, en éste se trabajaba en comisiones: consagración, misión, comunidad, gobierno, finanzas, *Regla*... Ahora bien, los informes elaborados por varias de estas comisiones fueron rechazados por la Asamblea... Se hizo patente la necesidad de lo que al comienzo se llamó columna vertebral, o «espina dorsal», es decir una mirada de conjunto sobre la vida del Hermano.

Se vio entonces que sería necesaria una segunda sesión capitular. Además, también debían tomarse en consideración las notas enviadas por los Hermanos en respuesta al cuestionario enviado por el Hno. Nicet, y estas *Notas* obligaban al Capítulo a interrogarse no solamente sobre la manera de ser Hermano y sobre el «cómo» del Instituto, sino sobre la razón de ser Hermano hoy y el «porqué» del Instituto. Esta toma de conciencia respondía también a las exigencias del Concilio: el título de *Perfectae Caritatis* no era simplemente la *adaptación* de la vida religiosa sino la *renovación* adaptada de la vida religiosa. Y entre las dos palabras había diferencias substanciales: la adaptación está relacionada con el cómo, se hace a partir de las formas del Instituto, de la regla de vida, de las obras apostólicas... La renovación tiene que ver con el para qué, con la finalidad; ésta no puede conseguirse si no es a partir del redescubrimiento vital de la identidad del Instituto, que no se halla ni en el Instituto en sí, ni *a fortiori* en su Regla, sino en la vida de las personas y en las necesidades del mundo actual.

Así pues, la idea misma de la *Declaración* surgió de un movimiento rico y complejo de la vida de los Hermanos, situados a su vez en la Iglesia y en el mundo. *La Iglesia* de finales de los años cincuenta, a la vez sacudida por movimientos renovadores profundos –bíblico, teológico, catequético, litúrgico, social, de incardinación (sacerdotes obreros)– y por bloqueos, condenas... por parte de sus hijos –a veces de los más ardientes y vivos–, sin hablar de la influencia excepcional de la obra de Teilhard de Chardin en aquellos momentos. Y *el mundo* de la posguerra y de sus revoluciones técnicas, geopolíticas, culturales. Cito en desorden y sin pretensiones: la era atómica, la guerra fría, la descolonización, el enfrentamiento de bloques, la emergencia del Tercer Mundo: la *Declaración* invitará a los Hermanos a permanecer atentos a los signos de los tiempos (D. 11-13). Ya el Concilio había dicho a los Hermanos: vuestra vocación no os sitúa fuera de este mundo, no os dispensa ni del interés por él ni del conocimiento de su realidad y de sus problemas, ni tampoco de vuestro compromiso por servirle, transformarlo, cuestionarlo, consagrarlo. Se trataba de un lenguaje nuevo que la *Declaración* supo expresar en clave de fidelidad profunda a Juan Bautista de La Salle.

Esta visión histórica permitirá comprender mejor cuál fue la aportación del documento y apreciar el impacto que produjo.

II – La aportación de la *Declaración* y su impacto en la vida del Instituto desde hace treinta años

Por consiguiente, a diferencia de la *Regla*, la *Declaración* no está en la línea de la Institución sino en la línea del acontecimiento. Es la consecuencia de un movimiento de fondo que afectó a los Hermanos, pero cuyo origen era externo al Instituto. Y como tal fue acogida en el Instituto. Para muchos Hermanos hubo un antes y un después de la *Declaración*, hace ya treinta años. Por lo general, el primer impacto fue positivo: un soplo de libertad, un documento que no tenía nada de moralizante sino que era portador de un nuevo impulso de vida. Una vida orientada hacia un porvenir que había que inventar, y llamada a la creatividad, a la iniciativa, a la responsabilidad. Un soplo del Espíritu Santo, unificado y unificador, que trascendía las funestas dicotomías entre vida religiosa y apostolado, trabajo y ministerio, catequesis y enseñanza profana, oración y acción, presencia en el mundo y separación del mundo, servicio al mundo y oposición al «mundo». La puesta en práctica concreta de la *Declaración* en el Instituto, ya fue más difícil. Por eso, en esta segunda parte hablaré primero de la aportación de la *Declaración*, y pasaré después a ocuparme de su impacto efectivo en el Instituto desde hace treinta años.

En esta retrospectiva, mi objetivo no se dirige de forma inmediata al mensaje del Capítulo General del año 2000. Espero, sin embargo, que esta evocación contribuya a discernir ciertos elementos de su mensaje.

1. La aportación de la *Declaración*: su novedad.

El primer aporte es seguramente la novedad que presenta el texto. Hablo de lo que era novedad en los comienzos de los 70. Ahora nos corresponde a nosotros descubrir qué queda de esa novedad. Distinguiré entre la novedad de la perspectiva ofrecida por la *Declaración* y la novedad de la acción renovadora que exige a los Hermanos.

A. Novedad de la perspectiva bajo dos aspectos. Hablando de *renovación adaptada*, los autores de la *Declaración* –el Capítulo General– eran conscientes de que llamaban a los Hermanos a un cambio radical. Obligaban resueltamente al Instituto a seguir caminos nuevos. (En 1968-1969, el Hno. Charles Henry centrará en este cambio radical sus famosas conferencias). El objetivo de la *Declaración* era reencontrar en todo su vigor *el principio creador que había originado la aparición del Instituto*. Este principio creador no es otro... que el *Espíritu Santo*. Así pues, la *Declaración* comienza con un texto sobre la renovación espiritual que resulta fundamental, a condición de que se tome en su totalidad (*D.* 3, 1-5; por otro lado, es llamativo el número de referencias explícitas al Espíritu Santo en la *Declaración*: ¡al menos veinticinco!). La *Declaración* dice, incluso, que «según san Juan Bautista de La Salle, la fidelidad al Espíritu es el elemento que unifica la vida del Hermano» (*D.* 14,5). De ahí se deduce que la nueva perspectiva ofrecida por la *Declaración* es doble: nos presenta una *forma original de aproximación* a la relación del Instituto con su Fundador y ofrece una *concepción nueva, muy distinta, de la vida religiosa del Hermano*.

a) *En primer lugar, la Declaración renueva radicalmente la idea que se tenía sobre el Fundador*. Invita a pasar del concepto del Fundador - modelo que imitar, al de un Fundador - testigo del Espíritu. De un Fundador - oráculo a un Fundador - profeta del Espíritu. De un Fundador - coartada, que librade inventar, a un Fundador - compañero de camino.

De modelo a Testigo. La vocación del Fundador comienza rompiendo espectacularmente con su primera vocación sacerdotal, el canonicato. Continúa bajo la forma de itinerario, una búsqueda laboriosa, a veces vacilante, con titubeos, errores, crisis, momentos de oscuridad... El Fundador nos invita a vivir nuestra vocación como una historia, en continua transformación, estimulada por un proyecto de futuro más que por costumbres del pasado. Las respuestas de ayer no son las adecuadas para hoy. La fidelidad al Fundador sólo puede ser *fidelidad en la búsqueda*. (cf. *D.* 6,1).

La *Declaración* ha hecho pasar de un concepto de *Fundador oráculo infalible* a un *Fundador Profeta del Espíritu*. Más allá de numerosas fórmulas obsoletas, La Salle nos descubre en sus escritos algo de la visión que lo ilumina, del hálito creador que lo animaba, *la esperanza que le ha hecho ir más allá de sus*

miedos. Profeta visionario con la vista puesta en el cielo, sin duda, pero primero en los niños pobres, para descubrir en ellos hijos de Dios y ayudarles a conseguir la dignidad y la libertad de esa vocación, oculta a los ojos de la mayoría. *Profeta comprometido* que en en la concreción de su obra de renovación de la escuela popular y de fundador de una sociedad original, consiente en destruir para edificar y arranca para sembrar. *Profeta animoso* que lucha por la justicia, y soporta la persecución de quienes defendían un mundo caduco para así contribuir al advenimiento de un mundo nuevo. La fidelidad a un Fundador profeta que habla, no puede ser otra cosa que *fidelidad en diálogo*.

Finalmente, la *Declaración* nos invita a pasar de la idea *de un Fundador coartada a un Fundador compañero de camino*.

«El carisma de Fundador se relaciona con las instituciones mediante las personas. San Juan Bautista de La Salle fundó desde el principio, una comunidad viviente de Hermanos. La fidelidad a las intenciones específicas del Fundador y a la historia del Instituto se confió a hombres dotados de vida, a todos nosotros. Esta fidelidad dinámica se señalará primero por el carácter comunitario de nuestra búsqueda».

Juan Bautista de La Salle avanzó en el camino en compañía de sus Hermanos; fueron ellos quienes lo engendraron al Evangelio del servicio del Reino de Dios, primero en este mundo, por la promoción de los jóvenes alejados de la salvación. Había vivido la *fraternidad abierta* de un sacerdote liberado de sus ataduras con una sociedad clerical, establecida, centrada en sí misma, endurecida por una jerarquización compartimentadora, aislada del «mundo» y «mundanizada». Había vivido la *fraternidad creadora* de un ministro del Evangelio que inventa, junto con sus compañeros de camino, una Iglesia de éxodo, de misión en el mundo, de servicio a los hombres, respetando su libertad, trabajando desinteresada y gratuitamente. Nuestra propia búsqueda de incardinación, de presencia en el mundo, de vida diferente en Iglesia, sólo se verá sostenida por el Fundador si nos esforzamos por comprender a Juan Bautista de La Salle, ante todo a partir de sus rupturas. Se convierte en nuestro compañero de camino en la medida en que nosotros nos decidimos, cuando es necesario, a abandonar caminos trillados y a avanzar por los caminos que él nos traza día a día.

b) *En segundo lugar y siguiendo en esto al Concilio, la Declaración presenta una visión totalmente renovada de la vida religiosa del Hermano.* Para muchos hoy en día, estas perspectivas parecen normales. A los Hermanos formados según criterios diferentes y hasta contrarios, el cambio que se les exigió fue considerable. Podía implicar que se resquebrajaran las «bases» mismas de su «vida religiosa». No obstante, la *Declaración* pudo contribuir a «refundar» o relanzar su vida religiosa de Hermano, en la medida en que esta nueva perspectiva respondía a sus aspiraciones, con frecuencia no formuladas, quizá inconscientes, y se acercaba a cambios en la vida real, inevitables pero poco justificados por sí mismos. Trataré de recordar esta novedad a partir de tres dinamismos que la *Declaración* señala: *consagración (vocación) - misión (ministerio) - comunión (comunidad - asociación)*. Este análisis práctico no debe llevar a engaño: cada uno de los tres términos implica los otros dos: *consagrados/enviados/reunidos: POR (el Dios de Jesús)... PARA (anunciar el Evangelio a los pobres)... JUNTO CON los Hermanos.*

Antes de detenerme a considerar cada uno de estos tres dinamismos, me parece oportuno hacer tres observaciones. Quieren resaltar que una de las novedades de la *Declaración* es la de «presentar la vida religiosa del Hermano» partiendo de su carácter específico y no de la vida religiosa en general. En esto, la *Declaración* volvía a descubrir la inspiración del Fundador. *Carácter específico apostólico.* El capítulo sobre la vida religiosa del Hermano comienza por su Consagración. Pero queda claro que por sus raíces bautismales y por su novedad, esta consagración es apostólica (*D.* 17,4; 18,6,8); ocurre lo mismo con la dimensión comunitaria (*D.* 20, 1,5,7,10). El párrafo sobre la finalidad apostólica insiste evidentemente en ese aspecto (*D.* 2, 1 y 2-24). *Carácter específico laical o secular* de la vida del Hermano: volveré sobre este punto. Finalmente la *Declaración* reconoce incluso el *carácter específico jurídico o canónico* de la vida religiosa del Hermano.

Nueva perspectiva de la vida religiosa del Hermano. La Consagración (vocación): del estado religioso a la vida evangélica del Hermano. Pergeño tres posibles líneas de reflexión:

De la emisión de los votos de religión a la consagración de la persona a Dios. El redescubrimiento conciliar de la prioridad de la consagración coincide con

los términos de la fórmula de votos que se empleó desde los orígenes (*D.* 17,3; 18,4,7). En 1976 se constatará que esta perspectiva estaba lejos de haberse asimilado. (¿Lo está hoy?). *De la profesión perpetua (o de la consagración de por vida) a la consagración por la vida*. No se trata de cuestionar la importancia decisiva del acto de la profesión perpetua ni tampoco el impulso que eso representa. Pero la *Declaración* obliga también a una reflexión más profunda y realista: la consagración de la persona se valora, se realiza, progresa, descubre su sentido propio, por la vida. *Me consagro para toda la vida, pero es la vida la que me consagra* (Consultar *D.* 14,2; 25,1-2; 34,2; 38,4). *De la separación del mundo a la presencia en el mundo para ofrendar ese mundo en Cristo, único consagrado*. Una vez más, primero fue el itinerario personal de Juan Bautista de La Salle, sacerdote –reduciéndose en cierto modo al estado laical– no solamente por vivir con los Hermanos, sino también por invertir sus energías en labores seculares.

Nueva perspectiva de la vida religiosa del Hermano: Misión del Hermano, paso de la dualidad a la unidad

Sobre este tema solamente tres anotaciones.

Unidad entre consagración y apostolado. Ya hemos hablado de ello. *Unificación por los destinatarios de la misión del Hermano: los pobres*. El Hermano se consagra a Dios para anunciar el Evangelio a los pobres. En ocasiones, se ha tenido la tentación de endulzar lo que parece demasiado rudo en la *Declaración*, y decir que el Hermano es enviado a todos los jóvenes, prioritariamente a los pobres. Me parece que la *Declaración* es más radical, más clara y coincide en esto con la experiencia lasaliana. Volveré sobre el particular. *Unidad en el anuncio del Evangelio en todas las actividades del Hermano*. Sabido es que el Hermano es catequista por vocación y que el anuncio explícito de la Buena Nueva evangélica es importante en su vida. En este punto, las páginas de la *Declaración* siguen siendo clásicas y exigentes, no han pasado de moda (*D.* 38-39). Lo que sí me parece más moderno en 1967, y hoy también, es el reconocimiento del carácter apostólico de todas las ocupaciones del Hermano. Porque el anuncio del Evangelio, antes que mensaje y palabra es acción, transformación, mejora de la realidad del mundo presente: *los ciegos ven, los sordos*

oyen, los cojos andan: se anuncia el evangelio a los pobres... (cf. *D.* 10,4; 38,4; 41,1-3; 42,3; y todo 45-46-47).

Nueva perspectiva en la vida religiosa del Hermano: comunidad según el Espíritu, de la uniformidad de los individuos, a la unidad de las personas.

Por falta de tiempo y porque me referí a ello antes, me ceñiré a señalar tres contrastes: *De la comunidad de observancia a la comunidad de relaciones* (*D.* 19,2; 20,8; 7,2; 14,5...). *De la comunidad de las tradiciones establecidas a la comunidad de proyecto* (*D.* 25,4; 48,6; 46,3; 33,2; 39,4; 52,2...). *De la prioridad de las estructuras-cosas a la primacía de las estructuras-personas*, a base de compartir, de diálogo, de concertar (*D.* 3,1; 4; 28,4; 34,4).

B. Novedad de la acción renovadora en la que compromete a los Hermanos. Se trata aquí de la renovación que la *Perfectae Caritatis* había ordenado emprendiesen todos los Institutos religiosos. Estas son las primeras palabras de la *Declaración*:

«Fieles a las orientaciones de Sagrado Concilio Vaticano II, que exige a las familias religiosas su «renovación adaptada», el 39º Capítulo General, expresando la voluntad de nuestro Instituto y la conciencia que éste tiene hoy de su naturaleza y de su misión, juzga que ha de formular la declaración siguiente sobre «el Hermano de las Escuelas Cristianas en el mundo contemporáneo» (*D.* 1,1).

Pienso que es el momento volver brevemente sobre la palabra *refundación* que empleé en Araruama. Sin duda, al comienzo de la *Declaración*, se dice formalmente que «no es lícito pretender «fundar de nuevo» el Instituto, porque la comunidad que indaga debe hacerlo en la fidelidad al dato objetivo» (*D.* 7,3). Y sin embargo, volviendo hacia atrás en el tiempo, me parece que la *Declaración*, en su intención profunda, estima la renovación deseada por el Concilio como una dinámica de refundación⁵, de re-creación. El Instituto

⁵ El variado vocabulario no hace mención de la palabra refundación, que sin embargo se desarrolló en el Capítulo de 1986. Algunos tienen miedo de emplear la palabra porque les parece que implica querer apartarse del Fundador. En lo que a mí se refiere, creo que es más bien lo contrario...

que la *Declaración* proyecta para el porvenir es un Instituto de otra manera, si no otro Instituto.

Se utilice la palabra que se utilice, renovación o refundación, la *Declaración* exige la definición y la puesta en práctica de una verdadera política de renovación. Presenta los objetivos permanentes de esta política; invita a emplear estrategias con el fin de conseguir dichos objetivos; finalmente, y sobre todo, señala los agentes responsables de esta acción renovadora.

a) *La Declaración indica objetivos permanentes para la renovación del Instituto.*

La *Declaración* abrió el camino hacia una renovación efectiva gracias a la nueva *luz* que proyectó sobre la fidelidad al Fundador y la vida religiosa del Hermano. El impulso del Capítulo se plasmó en la redacción de este documento que al comienzo no se esperaba. Los que vivieron la gestación difícil y en ocasiones penosa de dicho documento, hasta la explosión final de una votación prácticamente unánime, experimentaron un verdadero Pentecostés, una *irrupción del Espíritu que renueva la faz de la tierra* (cf. D. 53,3, y MD, 42,3). A su vez, el texto podía ser para los Hermanos un *aliento inspirador* (cf. La carta del Hno. Charles Henry §6). Pero la *Declaración* iba más lejos: señalaba claramente al Instituto objetivos de renovación; sugería *estrategias para iniciar una política de acción renovadora*. Me limito aquí a citar algunos textos que corresponden a estos dos niveles que en el documento capitular son difíciles de separar.

El objetivo más importante de la renovación es sin duda la *conversión del Instituto al servicio de los pobres*: los Hermanos somos enviados preferentemente a ellos (D. 28,1).

«Todos los órganos de gobierno, tanto ejecutivos como consultivos del Instituto, han de perseguir esta conversión a los pobres; de modo que las decisiones tomadas y las estructuras que han de crearse, reflejen efectivamente la verdad de nuestro retorno a los pobres» (D. 34,3).

Se formula también de forma exigente el objetivo de *renovación de las obras y sobre todo de la escuela*:

Ya que «la finalidad del Instituto no radica en tener escuelas por ellas mismas,

sino en dedicarse al apostolado de la educación utilizando el medio privilegiado de la escuela» (D. 49,2). Por otra parte –y esto es un objetivo– la finalidad educativa del Instituto debe ampliarse sin miedo a actividades no escolares:

«El Capítulo General estima...que el Instituto no deber estancarse en concepción tan rígida y limitada de su finalidad educativa, que induzca a proscribir toda actividad no escolar» (D. 51,4).

Esta orientación reanudaba una tradición constante del Instituto que en algunas regiones se había colocado bajo el celemín a partir de las leyes francesas de 1904. Esto fue objeto de una votación especial durante la discusión de la *Declaración* en el plenario: tan importante pareció conocer el pensamiento del Capítulo sobre este punto particular que a muchos les parecía una novedad. La idea fundamental era poder aportar respuestas nuevas a las nuevas necesidades que aparecían en un sitio o en otro.

El nuevo concepto sobre *vida religiosa* presentado antes en el apartado b), implica también evidentemente *objetivos de acción*: renovación espiritual (D. 3); renovación del espíritu de celo (D. 22,3); libertad de la persona para que esté por encima de lo que hace (D. 27,1); renovación comunitaria para –y por– la promoción de las personas y el ponerse juntos a la escucha del Espíritu que se manifiesta en la Escritura y en las llamadas del mundo.

«El esfuerzo comunitario por percatarse de los requerimientos que presenta la juventud de nuestros días y por empeñarse en resolverlos mediante compromisos apostólicos desinteresados, debe colocarse a la cabeza de nuestros objetivos» (D. 23,3).

b) La Declaración indica estrategias para emprender y proseguir una política de renovación en el Instituto.

La palabra *política* se emplea a propósito del *servicio a los pobres*: «La diversidad de situaciones históricas y sociológicas exige de los capítulos locales que sean ellos los que definan claramente la política apropiada, de modo que se empeñen realmente las personas y los centros en servir a los pobres» (D. 28,3).

Hay que establecer también una estrategia para revisar y cuestionar las obras existentes: lo exige el retorno a los pobres, la renovación catequística, la reno-

vacación de la escuela, la apertura hacia otros terrenos apostólicos (D. 28,2; 31,1-2; 38,3; 49,2-3). Además, la *Declaración* exige poner en marcha una *estrategia de creación y de adaptación*: los cambios en el mundo, las nuevas llamadas reclaman una política de nuevas fundaciones: de acuerdo con las situaciones y los ambientes, es imprescindible un esfuerzo de imaginación y de búsqueda personal y comunitaria para encontrar formas nuevas y adaptadas de presencia educativa entre los más pobres. (D. 33, 1,2,3; cf. D. 49,5; 50-52).

Todo esto se podrá llevar a cabo si existe mayor movilidad. No será posible iniciar nuevas creaciones y fundaciones si se mantiene a rajatabla la decisión de conservar las obras existentes. (ver sobre todo D. 33,4; 24,2).

Finalmente, la *Declaración* confiere especial importancia al desarrollo de lo que podría denominarse *estrategia de formación*. No debe sorprendernos la insistencia machacona de la *Declaración* en sus diferentes capítulos sobre la importancia de la formación de los Hermanos. Lo hace en términos vigorosos: insiste sobre sus características, sus dimensiones, sus etapas y su estilo: basta consultar en el *Índice* la palabra formación.

c) La *Declaración señala los agentes responsables de esta empresa renovadora. Tales agentes de la renovación son esencialmente las personas. La suerte del Instituto está en las manos de sus miembros* (D. 53,2).

A propósito de cada Hermano, recordemos primero que una de las mayores insistencias, una de las características más impresionantes de la *Declaración* es la atención, la deferencia respetuosa, la apertura con las que considera la persona de cada Hermano. No puede separarse el n° 13, que habla de los elementos constitutivos de la vocación del Hermano, del número 14: que se refiere a su síntesis viva y personalizada.

«Cierta laudable intento de unidad no debe empeñarse en definir el tipo inmutable y universal de Hermano, al que todos habrían de acomodarse. Pues, tanto en consonancia con los elementos constitutivos, heredados del Fundador, como por los signos de los tiempos, interpela Dios de modo diferente a cada Hermano y le invita a dar la respuesta personal que resulte adaptada a las necesidades del mundo actual» (D. 14,3).

Y la *Declaración* añade que debe atenderse a la diversidad de dones de cada Hermano (D. 14,4), a la originalidad irrepetible de su historia personal (D. 14,2), al espacio de libertad interior indispensable para que pueda *afrontar la iniciativa de su respuesta personal, y en permanecer fiel al Espíritu, elemento que unifica la vida del Hermano* (D. 14,5). De forma más radical asegura que toda persona es sagrada y un misterio en su relación única con el Dios de amor.

«La consagración religiosa que el Hermano realiza en el hecho mismo de ejercer todas las actividades que se le encomiendan, no se circunscribe a ninguna de éstas en particular, sino que se completa en el misterio de su relación personal a Dios, ya que es característico de la persona el trascender todas las actividades que ejerce» (D. 27,1).

La *Regla* actual hace suyas estas orientaciones (R 81, 86), al mismo tiempo que recuerda que el Instituto ha adoptado el principio de subsidiariedad (R 102). Pero habría sido preferible que la explicitación hubiese sido más frecuente, más audaz, más vehemente: en efecto, nunca se confiará demasiado en la libertad de las personas. Nunca habrá riesgo de equivocarse al apelar a su creatividad.

La *Declaración* invita a los Hermanos a transformarse en fundadores. Fundadores invitados a estar más atentos a las nuevas llamadas, a no temer inventar nuevas respuestas, a renovar, a crear. Y por consiguiente, fundadores obligados a veces a la ruptura, a cuestionarse el planteamiento de las obras, de las instituciones e incluso su manera de vivir la eclesialidad o la vida religiosa. Fundadores invitados a vivir la búsqueda de la voluntad de Dios en sus iniciativas personales y la obediencia en el diálogo. ¿No es esto lo que significa la palabra conversión, empleada más adelante?:

«(Los Hermanos) no esperen, de los depositarios de la autoridad, soluciones prefabricadas que resuelvan los problemas planteados por la evolución del mundo. Cada cual, en presencia de Dios, decídase a realizar su conversión espiritual y tome a pechos prestar su colaboración a la gran obra común de la renovación adaptada» (D. 53,2).

Habría que citar aquí los textos en los que se subraya la tensión entre libertad y responsabilidad; la preocupación por el desarrollo de los talentos personales

y el olvido de sí mismo para abrirse al servicio de los demás; la interioridad de la persona ante Dios junto con la atención renovada y constante a las llamadas de la vida; la originalidad de los dones particulares, y el respeto debido a los demás y a la comunidad; la iniciativa personal y la atención al bien común...

En segundo lugar, la *D.* recuerda que *la comunidad de los Hermanos en diálogo* es el centro de toda acción renovadora; el diálogo comunitario es su condición e instrumento:

«El diálogo comunitario en sus diversas formas aparece de ese modo como instrumento privilegiado de conversión personal y de unidad fraterna. Todos deben contribuir a que muestre sus felices resultados por conclusiones prácticas. El superior desempeñará en este campo uno de sus papeles más importantes...» (*D.* 20,8; *cf.* 20,4-5).

Serán agentes de esta renovación los Capítulos y las instancias de gobierno, siempre atentos a los Hermanos y a los llamamientos del mundo y en estado de renovación permanente (*D.* 28,3; 49,2). En cada uno de los objetivos y en cada una de las estrategias que acabo de señalar, se menciona concretamente a los Capítulos y consejos; a ellos toca definir y poner en marcha concretamente la política de vuelta a los pobres, de revisión de las obras, de su creación o cambio, de la formación de los Hermanos...

«Las sociedades y los individuos envejecen y mueren tan pronto como el peso de las costumbres heredadas prevalecen sobre esta voluntad de renovación en la doble finalidad a las intuiciones de los orígenes y a los requerimientos de la vida actual» (*D.* 53,2).

2. El impacto de la *Declaración*: sus resultados

Acabo de recordar los grandes rasgos del programa de renovación del Instituto trazado por la *Declaración*. La pregunta que seguramente os estáis planteando con cierta melancolía, podría formularse así: Querido Instituto, ¿qué has hecho con tu *Declaración*? Sin duda, sería necesario que el próximo Capítulo general estableciese un inventario sobre dicha renovación que sigue siendo hoy en día un proyecto. Yo no tengo ni la competencia, ni la autoridad ni los medios para intentar hacer dicho inventario. En cambio hay un trabajo

todavía reciente y autorizado, que hace algo parecido (aunque no se refiera solamente y ni siquiera explícitamente a la *Declaración*): se trata del *Informe del Hno. John Johnston al 42º Capítulo General*, el de 1993 (pp. 1-61 que cito con las siglas IS) así como el *Comentario personal del informe del Hermano Superior al Capítulo general* (pp. 65-79 que cito con las siglas JJ). Sin entrar en detalles, descubro en él varias imágenes que pueden orientar otras tantas lecturas sobre la situación del Instituto treinta años después de la *Declaración*. Comento cuatro de ellas, y termino con una reflexión algo más personal. Y aclaro desde ahora que son preguntas, no afirmaciones.

a) *¿Un Instituto desahuciado?*

Si la tendencia actual no cambia completamente, el Instituto experimentará la extinción o «una supervivencia mínima» en cierto número de países en los próximos veinticinco a cuarenta años (JJ, p. 66). Me parece que en sus análisis, el Hno. John no sugiere en manera alguna la menor relación de causa a efecto entre el Capítulo de 1966-67 y la amplitud y duración de una crisis que nos ha hecho pasar de forma llamativa de más de 15.000 miembros en 1965 a 6.500 a finales de 1998, con una disminución media de 173 Hermanos por año en los diez últimos años, y un promedio de edad en el Instituto que sobrepasa los 60 años.

Sin embargo, es evidente que frente a tales estadísticas no podemos hablar de forma triunfalista a la hora de evaluar los resultados de la *Declaración* y del Capítulo de renovación. Tanto más que estas cifras plantean serias cuestiones no sólo sobre el porvenir del Instituto, sino incluso sobre su razón de ser. Ciertamente, las estadísticas sobre crecimiento no son necesariamente señales de autenticidad evangélica. Las estadísticas que muestran tales deterioros tampoco condenan a las generaciones que los han sufrido. Sin embargo, debe admitirse que pueden minar en profundidad, si no la esperanza teológica de los Hermanos, sí al menos su optimismo sobre el porvenir del Instituto, al igual que su convencimiento sobre la utilidad histórica de su existencia e incluso sobre su autenticidad. A partir de ahí, ¿no se está cuestionando la oportunidad misma de un documento como la *Declaración*? ¿qué contraste entre el impulso renovador que marcaba el texto y la situación al menos numérica del Instituto en 1998!

b) *¿Un Instituto inesperado?*

...que la Declaración no había previsto... El ejemplo de la *Misión compartida* me parece el más relevante de las novedades cuya magnitud no podía preverse en 1967: el artículo de la *Declaración* sobre la colaboración con los laicos (D. 46,3) tiene el mérito de ser algo muy positivo (*coherente con la apertura al mundo y la importancia de la laicidad en el trabajo*). Pero sería demasiado querer descubrir en él una predicción de lo que se ha producido y que el informe del Superior estudia detalladamente (IS, pp. 39-45 y también JJ, pp. 68-70), aunque, según mi opinión, se debería matizar y aclarar ciertos aspectos (a este propósito, consultar también la Carta del 1.01.1994, pp. 46-53: sobre nuestra *función específica*; cf. igualmente la Circular 435, sobre el 42º Capítulo General, pp. 30-51; y, por supuesto, el reciente documento del Consejo General sobre la Misión compartida).

Este movimiento imprevisto es algo indiscutiblemente positivo y comparto la opinión de quienes descubren en él un signo de la renovación del Instituto bajo la acción del Espíritu. Personalmente sólo he podido vivir este compartir en pocas, pero muy intensas ocasiones. Por eso, cuando pregunto a continuación, lo hago con suma modestia: independientemente de la Misión compartida (tal como se vive y define actualmente), ¿no cabría otra *alternativa* de porvenir en la vocación específica del Hermano, sin que ello suponga una retirada hacia el gueto «de los Hermanos»? En otras palabras, la cuestión que la *Declaración* había planteado a partir de *Ad Gentes* «...extender nuestra actividad para la expansión del Reino de Dios entre los paganos, aunque sea dejando a otros algunos ministerios» (A.G. 40; D. 24,2) ¿no podría formularse más frecuente más sistemática y más profundamente? Personalmente me gustaría reflexionar más –y compartir– sobre esta alternativa: me parece que es algo esencial quizá para el porvenir el Instituto, pero con toda seguridad *para la autenticidad de su vida actual*. (N.B. En mi lenguaje, la expresión «alternativa» significa: practicar esto sin omitir aquello, como en Lc 11,42). Este tema volverá a plantearse en la tercera parte de esta intervención, aunque se presente de otra forma.

c) *¿Un Instituto restaurado?*

Al término de un período de transición, se ha llegado a establecer un texto de *Regla* unánimemente aceptado y reconocido como *la expresión actual del carisma lasaliano*. Puede decirse que esta *Regla* es uno de los resultados positivos de la *Declaración* (aunque no sólo de ella, naturalmente): la *Regla* cita con frecuencia la *Declaración*, se remite a ella con insistencia. También es cierto que, desde 1987, las autoridades oficiales del Instituto han multiplicado las citas de la *Regla*: uno de los objetivos del Capítulo de 1986 era hacerla «digerir» al Instituto. Pienso que la repetición de estos textos ha sido, quizá, demasiado insistente: lo digo tal como lo siento.

No pretendo que se ignore la *Regla*, ni deseo que se multipliquen las citas de la *Declaración*. La renovación del Instituto no debe confundirse con un documento, tanto si se trata de la *Regla* de 1987 como de la *Declaración* de 1967. Lo importante es el *movimiento de renovación* del que el texto ha sido el resultado, y del que, a su vez, puede ser un instrumento, pero al que no puede ni sustituir ni por sí solo lanzar. *Al principio no había Regla...*: no hace mucho que en una de las sesiones del CIL propuse una reflexión sobre esta frase. En los comienzos de la fundación —y para la refundación del Instituto— lo esencial es partir de las personas de los Hermanos y de la escuela de las llamadas y las necesidades del mundo, con una apertura al Espíritu interiormente alimentada y compartida en comunidad. Me parece que la dinámica del informe del Hermano Superior, al igual que el tipo de *Propuestas* votadas por el Capítulo de 1993, van en esta dirección... Agregaría que me gustaría también se recordase con más insistencia y más frecuencia que la *primera Regla del Hermano es el Evangelio*: el título de una reciente carta del Hno. John Johnston me parece muy significativo por sí mismo y por el comentario que hace el Superior sobre el particular: mejor aún que *seguir a Cristo será vivir auténticamente en Cristo Jesús*. Podríamos recordar la contemplación lasaliana de los *Misterios de Jesucristo: en su historia, en nuestra vida de hoy* (cf. Cahiers Lasalliens 50, pp. 385-390; y en pp. 585-590: «No soy yo quien vivo, es Jesucristo quien vive en mí» —MD 2,2; citando Ga 2,20—).

d) *¿Un Instituto en marcha, en proceso de renovación (o de refundación)?*

Esta resulta ser la imagen prioritaria que guardo del *Informe del Hermano Superior*. Cuando escribe sobre los principales aspectos de la vida del Hermano y del Instituto subraya lo positivo y lo negativo que descubre en ellos. Y desde muchos puntos de vista se ve aquí que el cambio propuesto por la *Declaración* se ha traducido de forma positiva, aunque queda camino por andar.

No puede asegurarse que la *Declaración* haya transformado al Instituto. Pero es incontestable que el movimiento de renovación que inició se ha traducido en hechos. Sólo cito el *ejemplo de la vuelta al servicio de los pobres*. Leyendo lo que escribe el Superior se tiene la impresión de que hoy en día estamos más dispuestos interiormente para vivir más la realidad de la renovación/refundación. (cf. *IS*, pp. 30-31, N° 5.4; *JJ*, pp. 72-73). Sin abandonarse a la autocomplacencia, sin perder de vista la primera imagen evocada precedentemente, se puede reconocer por lo menos que el Instituto sigue siendo todavía una entidad viva, que se ha hecho más creativo y que el movimiento de la *Declaración* sigue de actualidad: es un buen resultado de este Documento. Pero sobre todo es la manifestación de la acción del Espíritu en el cuerpo del Instituto, por otra parte frágil y debilitado: *Cuando me siento débil, entonces es cuando soy fuerte* (2Co 12,10).

e) *Si observo la realidad viva del Instituto actual, tengo que admitir que la Declaración ha alcanzado su objetivo tanto como era posible.*

– Ciertamente, si se esperaba una transformación radical, rápida y casi militar en el Instituto, hay que estar decepcionado. Pero tal cambio hubiese sido totalmente contrario a la nueva imagen que la *Declaración* ofrece del Instituto: una realidad viva, compuesta de personas, implantada en un mundo pluralista, que no puede ser gobernada a partir de un centro autoritario, ni tampoco de principios fuertemente anclados. La adopción del principio de subsidiariedad ha sido esencial; y cualesquiera sean las explicitaciones que hayan surgido (*la interdependencia*, por ejemplo) el ejercicio de dicho principio sigue siendo un motor fundamental. Conozco a numerosos Hermanos que sufren porque en su opinión, el Instituto no se ha convertido

de forma global a los pobres. Deploran, algunas veces amargamente, lo que consideran es un divorcio entre las palabras y la práctica (siguiendo en esto una observación hecha en los EE.UU. con relación al desfase entre el discurso de los religiosos y sus actos., cf. el *Informe del Hermano Superior*). Pero si se admite que *el destino del Instituto está en manos de los Hermanos*, la *Declaración* dejaba claro que tal falta de lógica era inevitable y que siempre habría que trabajar para salvar el desnivel. Lo que sí resultaría ser grave sería que a partir de ahora, se quisiera calcar el discurso sobre la simple realidad, por pensar que la realidad no es suficientemente fiel al discurso empleado.

– Por el contrario, si se entiende la perspectiva de la *Declaración* debe admitirse que ha contribuido en gran manera a liberar a las personas no solamente «de» (ciertas obligaciones –y había que hacerlo) sino también «para» un servicio más decidido a los pobres. La *Declaración* ¿no ha permitido, o al menos facilitado, la aparición de un cierto número de Hermanos «Fundadores» más cercanos al Instituto vivo que lo que suele reconocerse? ¿No ha sido ese su principal e inapreciable resultado? *Liberar a las personas, para que el Espíritu sea libre*. Sobre el servicio a los pobres, la apuesta más importante de la renovación según la *Declaración*, agregaría aquí dos observaciones positivas.

La primera es que todos los Capítulos Generales (1976, 1986, 1993), así como las Asambleas de Visitadores de 1971 y 1981, las Circulares o las cartas de los superiores generales, sin desdeñarse nunca, han repetido, acentuado, ampliado la invitación de la *Declaración* a volver a los pobres. Citaré solamente la enérgica *Circular 412*, del 15 de septiembre de 1980, sobre *el servicio a los pobres y la promoción de la justicia*; la Circular que informaba sobre último Capítulo general; las cartas del Hno. John Johnston, especialmente la que lleva como título *Ser Hermano hoy*. Sin olvidar la próxima sesión del CIL, programada sobre el servicio a los pobres, con vistas al Capítulo General del 2000. Podría decirse que si se repite incansablemente la invitación, es porque se constata que el mensaje no hace mella. Personalmente soy muy sensible a la persistencia de esta orientación fundamental. Y doy gracias por ello. Sobre todo por tantos Hermanos que viven ya ese retorno a los pobres.

La segunda observación es, precisamente, que a lo largo de estos últimos treinta años, «la causa de los pobres» ha progresado realmente en el Instituto.

Es muy significativo todo lo que el Instituto ha realizado y sigue realizando en el campo del servicio educativo de los pobres y eso se ha hecho patente en la documentación preparada para la Unesco⁶ con ocasión de la concesión del premio Noma. (*IS*, pp. 30-33). En ese sentido, me parece que la preocupación por la vuelta a los pobres se ha convertido en un bien común del Instituto, a pesar de las dificultades que conlleva.

III – ¿Cuestiones de prospectiva referentes al Instituto en el contexto del tercer milenio?

La lectura de todo lo que acabo de decir, creo que posibilita diversas reflexiones sobre el porvenir del Instituto, en vísperas del Capítulo General del año 2000; invita también a hacerse más de una pregunta. Puesto que está dentro del programa de la intervención que se me ha pedido, trataré ahora de explicitar algunos elementos de prospectiva. Lo hago modestamente, consciente de las limitaciones impuestas por mi situación actual. No puedo presentar ningún plan de acción ni proponer ninguna solución. Hago sencillamente algunas preguntas que pasan por mi mente, pensando que los diversos intercambios de puntos de vista servirán para ampliarlas y profundizarlas. He agrupado estas preguntas siguiendo tres pistas.

1. Partiendo de las limitaciones y hasta del relativo fracaso del movimiento de renovación que comenzó en el Instituto a partir del 39° Capítulo General, de manera especial por la *Declaración*.

Cualesquiera que sean los avances realizados desde hace treinta años, es difícil poder afirmar que se haya conseguido en el Instituto, la renovación exigida por el Concilio y propiciada por la *Declaración*. Por ejemplo, ¿puede asegurarse que se ha conseguido el deseo expresado por el Hermano John Johnston de que el Instituto sea reconocido como un cuerpo social visiblemente dedicado al servicio educativo de los pobres? Las primeras preguntas de prospectiva que hago son el resultado de un modesto ensayo de análisis sobre algunas causas de este relativo fracaso: ¿cómo evitarlas en el futuro?

⁶ Boletín del Instituto, n° 234.

Debe admitirse que durante el generalato del Hno. Charles Henry –un período de tiempo que debiera haber sido decisivo para la renovación– la *Declaración* (y por otra parte el Capítulo) fueron temas que interesaron escasamente al Instituto. Incluso encontró cierta oposición: basta recordar la marejada inexplicable suscitada (sobre todo en cierto sector del Instituto) por las dos conferencias del Hno. Charles Henry pronunciadas en el CIL en noviembre de 1968 y febrero de 1969. Creo que existieron cuatro posibles causas de ese perjudicial retraso, lo que me lleva a plantear algunas cuestiones con vistas al próximo Capítulo General.

a) Ante todo hay que constatar la distancia existente entre el objetivo de renovación del Instituto que el Capítulo general presentó de forma profética y la estructura de gobierno central que estableció. Ya en 1966, muchos Hermanos deseaban que esa estructura cambiase en el sentido de lo realizado en 1976, se puede pensar que con diez años de retraso. Podría extenderme más sobre el tema, pero no vale la pena. En la situación en que me encuentro hoy en día, estimo personalmente que el gobierno central del Instituto, en condiciones cada vez más difíciles, cumple mejor con su función específica siendo un Instituto descentralizado. Me limitaré a citar un ejemplo: los cinco coloquios organizados desde 1993 sobre la familia, la globalización; las megápolis; la informática y las técnicas de información, y la evangelización. A la luz de la experiencia acumulada por tres Consejos generales sucesivos (1976-1985; 1985-1993; 1993-2000) ¿no sería posible y deseable que de aquí al Capítulo general se realice una evaluación prospectiva sobre el papel del Consejo general y sobre las condiciones requeridas para que lo ejerza, y se puedan introducir las modificaciones convenientes?

b) Hay una segunda causa –muy vinculada a la primera– del retraso en la puesta en marcha de la renovación deseada por el Capítulo General. El Capítulo había establecido la necesidad de la descentralización dentro del Instituto. Pero el conjunto de la Congregación no percibió inmediatamente el significado concreto de esta descentralización. Por ejemplo, se celebraron Capítulos distritales por doquier. Pero fue bastante excepcional que estas nuevas instancias se percatasen inmediatamente de todo lo que la *Declaración* dejaba en sus manos, por ejemplo en lo concerniente al retorno a los pobres

o a la revisión de las obras. Respecto a los EE.UU., el Hno. Luke Salm señala que después del Capítulo de 1967, bastantes capitulares no tuvieron oportunidad –o lucidez– para encontrar el medio de presentar a los Hermanos lo esencial de los cambios en los que debían participar. (*cf. The impact of the 39th General Chapter*, pp. 147-150) ¿No ocurrió lo mismo con el Vaticano II? Sin duda, este fallo no se limitó sólo a los Estados Unidos.

Ampliaré esta observación con una pregunta sobre la actualidad: una de mis preocupaciones tiene que ver con la participación efectiva de los Hermanos en la marcha del Instituto. He hablado sobre la seriedad del trabajo preparatorio al 39° Capítulo general por parte de las bases, al menos en algunas regiones. No tengo la impresión de que se haya hecho lo mismo en los que han seguido: Recordaba hace unos momentos la importancia de los cinco coloquios organizados por el Consejo general. Pero ¿cuál ha sido su repercusión en el Instituto? ¿No podría ser el Capítulo del año 2000 la ocasión para relanzar por doquier esta participación activa del conjunto de los Hermanos en la vida del Instituto? Somos una organización mundial: ¿vivimos efectivamente esa realidad? ¿cómo podemos hacerlo?

c) La tercera causa es más compleja. Por diversas razones, el Capítulo General de 1966-1967 y la renovación que proponía no fueron acogidos de forma positiva por todos los Hermanos. Sin detenerme en el tema, sólo recordaré que algunos vivieron la tentación iconoclasta del rechazo de todo lo que existía y del frenesí del individualismo⁷. En relación con los numerosos abandonos que se produjeron entre 1967 y 1976, digo solamente que conozco algunos casos que obedecieron a cierto sentimiento de impotencia: cuanto más de acuerdo estaban con el proyecto la Declaración, más tentados se sentían de considerarla como algo prácticamente imposible de conseguir en el Instituto real: *¿podía verse vino joven en pellejos que ellos estimaban eran ya realmente viejos?*

No fue el caso más frecuente. La mayoría de las veces la oposición a la *Declaración* se debió a la indiferencia, e incluso a la ignorancia. En algunos

⁷ A este propósito, en el comentario del Hno. J. Johnston a su informe al Capítulo General es muy iluminadora la diferencia que establece entre ser **libres de** y **libres para**.

casos aislados, Hermanos que habían estudiado – y sin duda comprendido– la *Declaración*, se opusieron a ella con cierta violencia (¡algunos de ellos, ejercerían responsabilidades importantes en el Instituto!). Para explicar este rechazo no es suficiente decir que hubo cierta torpeza a la hora de presentar la *Declaración* o el Capítulo. Con frecuencia, este rechazo se debió a una oposición frontal al cambio como tal, y ninguna pedagogía hubiese sido capaz de solucionar este bloqueo. Pero con mucha frecuencia no se ha ofrecido una resistencia activa sino que ha dominado la inercia y cierto cansancio. Se aceptaba el texto, se reconocía el espíritu que lo animaba, pero se dudaba que pudiera ser algo realizable, al menos donde uno mismo estaba viviendo... ¿En otro sitio, quizás? Actualmente, sin duda, las diversas formas de resistencia a las que acabo de referirme se han atenuado; incluso han desaparecido en casi todo el Instituto. La pregunta que hago a este propósito, y que podría dirigirse al Capítulo es sobre el discernimiento de las vocaciones y la formación de los Hermanos. En concreto, ¿cómo podría favorecerse una formación intelectual y espiritual que desarrolle en la persona la capacidad de apertura, la aptitud al cambio, la acogida del Dios Vivo, cuya voluntad no es algo fijado de una vez por todas, sino que se revela y se descubre gradualmente en la historia, acogiendo la vida...?

d) De hecho, y es la cuarta y última causa que señalo en este campo, más que la inercia de las personas, fue el peso de las realidades institucionales las que hicieron de ciertos Hermanos personas escépticas e insensibles al tema. El análisis de la *Declaración* se aplicaba exactamente: el peso de la obras y el exceso de trabajo que conllevaba, hacían frecuentemente que se acortase la formación de los jóvenes y que quedase truncada; para los Hermanos en activo, suponía la imposibilidad de una cultura profunda y renovada; para las comunidades, la dificultad del diálogo y de la reflexión; y en ciertas regiones, la insuficiente atención a los cambios y a las nuevas exigencias (*D.* 49,2).

Mientras se mantenía esta situación, ¿cómo se podía responder a lo que se lee en el párrafo que invitaba a los *Capítulos regionales y de Distrito a realizar un examen de conciencia sobre la situación y las obras?* (*id.*). Por esa razón, en numerosos casos cristalizó una alergia práctica frente al tema del servicio a los pobres. La sensibilidad de numerosos Hermanos quedó a flor de piel se para argüir –

con toda razón muchas veces— que los pobres no faltaban en las escuelas donde trabajaban, o para manifestar que no querían que se reiterase tal llamamiento que les parecía quimérico o farisaico en el contexto concreto en que vivían.

2. Partiendo de una hipótesis que he oído a veces en estos últimos tiempos: ¿no habría que proceder a una puesta al día de la Declaración? ¿Qué es lo que ha quedado obsoleto en el texto de este documento?

Esta hipótesis se funda en una doble constatación: por una parte, en muchos aspectos (que trataré cuando aborde la tercera pista de este apartado), la *Declaración* es todavía válida. Sin embargo, no puede negarse que esté desfasada en varios de sus puntos, que su lenguaje resulte obsoleto y, por consiguiente, que aunque siga siendo un testigo irrecusable de la voluntad del Instituto por renovarse, no puede ser considerada ya como la carta magna de esta renovación.

a) Me parece haber demostrado que la *Declaración* de 1966-1967 fue un acontecimiento imprevisible. Naturalmente, una vez que se publicó el texto, se le pudieron encontrar fuentes de inspiración. Pero al empezar la Asamblea, e incluso hasta el final de la primera sesión, nadie imaginaba semejante documento. Por eso, ¿cómo predecir hoy lo que ocurrirá dentro de apenas un año, cuando se reúnan los Capitulares? Por consiguiente no se me tildará de parcialidad si señalo aquí, siempre como pregunta, tres aspectos de la *Declaración* que parecen desfasados y cuestionan su oportunidad para hoy en día.

Se trata en primer lugar de la descripción de los signos de los tiempos (8-11). La *Declaración* fue redactada en un contexto socio-económico mundial muy diferente del que vivimos actualmente; sobre todo, fue idea (aunque no únicamente, por supuesto) de Hermanos procedentes del primer mundo, a la escucha, sin duda de lo que entonces se llamaba el Tercer Mundo: algunos miembros de la Comisión y del Capítulo procedían de esas regiones y estaban sensibilizados con ciertas interpelaciones que iban a aparecer más tarde por ejemplo, en Medellín. El mundo que describe no es idílico (*D.* 11,3), tampoco lo es la situación de los jóvenes (*D.* 36,1-2; 39). Pero la *Declaración* no conocía el paro, la droga, el sida, los nuevos problemas de bioética, Internet...

Sobre todo, el próximo Capítulo general no podrá soslayar el movimiento de globalización del que se habla en esas jornadas. Recordemos incluso, que el tema de la globalización que estamos tratando aquí, la *Declaración lo desconoce totalmente*.

«Constatando el frenesí de los desórdenes monetarios, el caos sistemático de un movimiento económico presa del síndrome de hundimiento, las desigualdades y las fragilidades sociales cada vez más marcadas, la fractura abierta que separa a una riquísima burguesía del galopante empobrecimiento de dos tercios del planeta, la múltiple crisis ecológica, la desaparición de los valores cívicos y los signos de barbarie que se avizoran desde Kosovo a los arrabales de nuestras ciudades, tenemos todo el derecho a interrogarnos sobre el terror al año 2000».

Esta evocación que hacía un periodista de *Le Monde*, el 13 de noviembre 1998, de ciertas características nuevas de nuestro mundo, tiene mucho que ver con la presentación del tema del coloquio sobre globalización que se ha desarrollado en Sri Lanka, y que me limito a señalar aquí para subrayar la novedad de nuestra coyuntura en relación con lo que se vivía en el momento de la *Declaración*:

«Los participantes en el coloquio han sido invitados a reflexionar sobre el hecho de que para responder a la necesidad de un modelo de las realidades presentes no bastará un simple reajuste de las actuales normas existentes del comercio y del intercambio internacionales. Actualmente, los esquemas de la organización internacional sobrepasan ampliamente las definiciones de hace diez años. Es evidente que la globalización sistemática afecta a poblaciones enteras en cuanto al desarrollo de su vida individual, sus oportunidades y las estructuras de sus comunidades. Debemos ser circunspectos sobre nuestros esquemas de referencia porque pueden ser un obstáculo para percibir los importantes cambios que se han dado en la naturaleza y calidad de las relaciones estructurales entre los grupos humanos del mundo entero. Podría darse que, como Instituto, tengamos que reevaluar nuestra manera de entender la educación en los diferentes lugares del mundo»⁸.

⁸ The Colloquia so far. A compendium of the comptes rendus of the four Colloquia leading up to «Communicating the faith today». Colloquio 2, Esquema 1, p. 1.

Hace treinta años podía hablarse de una mutación del mundo. Hoy, se trata más bien de un cambio de mundo. Y nuestra Iglesia tiene mucha dificultad para alcanzar ese mundo, como lo muestra por ejemplo la obra del periodista responsable de las crónicas religiosas en *Le Monde*: Desafíos al Papa en el Tercer Milenio. *El pontificado de Juan Pablo II. Los asuntos pendientes para el sucesor*⁹. La conclusión del autor con relación a la Iglesia ¿no sirve también para el Instituto del próximo Capítulo general?

«En adelante la elección no será entre continuidad y cambio, sino entre lo que la Iglesia debe conservar, según la tradición cristiana que, recordémoslo, es siempre evolutiva y viva, y lo que debe cambiar para poder enfrentarse... a los desafíos del tercer milenio»¹⁰.

b) En segundo lugar, si se toma la enumeración de los elementos constitutivos de la identidad del Hermano (D. 13) *¿puede conservarse tal cual el n° 13,6?*:

El Hermano convierte la escuela en instrumento preferente, aunque no exclusivo, para dedicarse a «formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios» (GS, 40).

Soy consciente que haciendo esta pregunta, me aventuro en un campo sembrado de minas. Hace treinta años no tenía duda alguna sobre esta frase. Si hoy en día la cuestiono, no es porque ya no crea en la importancia de la escuela: hoy volvería a firmar el número 44 sobre el *valor educativo de la escuela*. Menos aún porque piense que los Hermanos deban abandonar la enseñanza. Mi pregunta la hago a partir de una constatación y no de una ideología. En 1967, la *Declaración* podía hablar todavía de *la escuela de los Hermanos*.

⁹ Su autor es Henry Tinc. He aquí los títulos evocadores de los ocho capítulos (y de algún que otro párrafo de esta obra, ¡que no es ajena a la globalización! ¡y que está escrita de forma positiva!): 1. ROMA: *¿volver a un ejercicio más modesto del papado* (el primado del Papa, el gran debate de mañana)? 2. UN PUEBLO DE CREYENTES. *¿Descentralizar el gobierno de la Iglesia?* 3. HACIA UNA IGLESIA SIN SACERDOTES. *¿Ordenar a hombres casados?* 4. LA OTRA MITAD DE LA HUMANIDAD. *¿Abrir totalmente la puerta a las mujeres?* 5. EL CAMINO DE LA UNIDAD. *¿Impulsar seriamente la reunificación de los cristianos?* 6. EL DIÁLOGO DE LAS RELIGIONES. *¿Resistir a los integristas?* 7. UNA SOCIEDAD MODERNA DESILUSIONADA. *¿Responder a la búsqueda de sentido?* 8. HASTA LOS EXTREMOS DE LA TIERRA. *¿Responder a las sectas por medio de la inculturación?*

¹⁰ P. 301.

Releyendo, por ejemplo, los largos párrafos 45 a 49 donde se habla sobre *la necesaria renovación de la escuela*, encontraremos con frecuencia la expresión *escuela de los Hermanos*. Les pregunto a Vds. ¿dónde funciona todavía dicha escuela en nuestro Instituto que ha reconocido en su *Regla* la importancia de la misión compartida y su significado positivo? No se trata aquí de poner en duda la riqueza y las virtualidades de esta misión compartida, ni el papel que en ella pueden y deben jugar los Hermanos para que conserve sus características lasalianas. Sencillamente: si en el año 2000 ya no se puede definir la escuela lasaliana partiendo sólo de los Hermanos, ¿puede conservarse una frase como la del 13,6?

Tanto más cuando la realidad actual del Instituto es la de un amplio pluralismo en el ejercicio de la misión evangelizadora, educativa y hasta docente. Pluralismo que se debe por una parte al envejecimiento del Instituto, más acentuado todavía en algunas regiones geográficas: numerosos Hermanos ya retirados siguen en su acción educadora y de anuncio del Evangelio, pero lo realizan a menudo en formas distintas a la escuela tradicional de los Hermanos. Pasa lo mismo con los jóvenes Hermanos, que deben responder a nuevas llamadas y lo hacen a menudo aplicando los criterios de discernimiento enumerados por *D. 52*. Y esto nos lleva a otra pregunta sobre el mismo tema: uno de los cambios importantes que se ha producido en el Instituto es que hoy, a diferencia de 1967, la vida de numerosos Hermanos ya no se define a partir de las instituciones escolares. ¿No sería pues necesario *que el próximo Capítulo general* tomase nota de este importante cambio, *y que tuviese en cuenta los diversos «ministerios» del Hermano, como parte que son de una misma misión evangelizadora* en un contexto de humanización y de formación cultural, pero que parten de situaciones concretas, de los dones de las personas y de su historia personal, así como de las necesidades que encuentran en el ejercicio de su trabajo y por consiguiente *bajo formas plurales* entre las que está la misión compartida en la escuela cristiana? Agregando sin duda que hoy no puede realizarse ningún trabajo en la misión del Hermano que no sea una misión compartida con los laicos, hombres y mujeres, y sin duda compartida también con católicos, pero también con otros: cristianos de otras confesiones, miembros de otras religiones, incrédulos...

En esta perspectiva, ¿no debería ser otra preocupación del Capítulo general la de *subrayar la importancia y la necesidad de una renovación en el compartir comunitario*? El pluralismo que caracteriza al Instituto abarca incluso el ejercicio de ministerios realizados individualmente por Hermanos. Se trata, sin embargo, de la puesta en práctica del mismo carisma lasaliano en forma diversificada. ¿Qué medios emplear entonces para vivir este carisma en comunidad? ¿Cómo compartir mejor a escala comunitaria, distrital, regional o de Instituto mundial, las riquezas complementarias de este pluralismo? Una de las características esenciales de la globalización es la información, la comunicación cada vez más universal y más rápidamente difundida. ¿Qué hacer para que el Instituto sea para sus miembros un centro de difusión y de compartir? ¿Cómo impulsar el interés de los Hermanos hacia la acogida abierta de las diversas formas de la acción del Espíritu Santo que, ciertamente, hay que discernir pero nunca apoagar?

c) En relación con los elementos constitutivos de la identidad del Hermano, experimento también otra dificultad. que quiero compartir con ustedes: Se trata del n° 13,2 que dice así:

El Hermano expresa en su plenitud la consagración bautismal (P.C. 5) al incorporarse a un Instituto exclusivamente laical, *en virtud de la profesión de los votos públicos, que son recibidos por la Iglesia.*

Ante todo me parece que, hablando rigurosamente en términos canónicos, este elemento constitutivo no puede relacionarse objetivamente de forma evidente con la intención específica del Fundador tal como la conocemos¹¹. No quiere decir eso que sea contrario a su espíritu: los Hermanos que vivieron con La Salle fueron los primeros que interpretaron así la *Bula de aprobación del Instituto* y la mención de la profesión de los tres votos de pobreza, castidad y obediencia que se había introducido en ella, exigida «por Roma». Desde siempre, el Instituto se ha reconocido como Congregación religiosa. Cabe también pensar que un estatus canónico diferente habría

¹¹ En el n° 14,3, la *Declaración* habla de los *elementos constitutivos recibidos del Fundador*, dando a entender que estos elementos constitutivos son los que se enumeran en el n° 13. Es lamentable tal ambigüedad.

podido estar tan conforme –o más– con la intención del Fundador: este es mi caso¹².

Más deplorable me parece que todavía existan dudas entre dos formas de presentar la consagración del Hermano. Tan pronto se insiste en su explicitación a través de los tres votos clásicos (*cf.* por ejemplo la *Regla* art. 24, 27 a 38a), como se sugiere una explicitación más inspirada en los dinamismos lasalianos (en el mismo capítulo de la *Regla*, *cf.* art. 22, incluso el 23, y 39 a 42b). La misma *Declaración* no escapa a esta dicotomía. Compárense, por ejemplo, los dos textos siguientes:

«Novedad en el ejercicio del sacerdocio universal: la profesión pública de los votos religiosos, sobre todo el de obediencia, en unión a las disposiciones de Cristo en su sacrificio pascual, constituye un acto de culto, una ofrenda especial a Dios de todo lo que uno es y de todo lo que hace» (*D.* 18,4).

«El ejercicio del apostolado es para el Hermano una de las manifestaciones de su consagración al Señor y estímulo para vivirla dignamente. Las tareas apostólicas del Hermano son religiosas... porque dedicándose a ellas animosamente, cumple la voluntad del Señor que le envía. Son eligiosas las tareas del Hermano porque éste halla a Cristo en aquellos a quienes es enviado, los pobres especialmente; lo son también porque realizan el designio de Dios, contribuyendo a la promoción de las personas y a su preparación para acoger la Buena Nueva de la Salvación. Son, en fin, religiosas, porque tienen como último fin el preparar a Dios un pueblo de adoradores en espíritu y en verdad» (*D.* 25,1).

Entiendo que esta dualidad nos viene del hecho de definirnos como Instituto religioso de Derecho pontificio (*Regla*, art. 2), pero me temo que esta dicotomía debilita la sencillez evangélica del dinamismo de la consagración que se afirma en las fórmulas de los votos de 1691, 1694 y hasta 1725. Y que se encuentra habitualmente en la enseñanza espiritual del Fundador: apenas habla de la consagración del Hermano a partir de los tres votos, sino que lo hace lo hace partiendo de la vida del Hermano¹³. Nos invita a caminar como

¹² Consultar en el Anexo, p. 361, una explicación que alargaría demasiado esta intervención, pero que a mi parecer no deja de presentar cierto interés.

¹³ Consultar en este libro el artículo sobre *Significado de la consagración votal en los comienzos del Instituto*.

peregrinos en búsqueda de Dios, de la construcción de una comunidad fraterna abierta a la comunión universal, del servicio de la educación de los pobres... ¿No cabría esperar que el próximo Capítulo lleve a su culminación el restablecimiento del voto de asociación, realizado por el Capítulo de 1986?:

Santísima Trinidad, *me consagro enteramente a vos para...*

Por eso prometo y hago voto de asociación para el servicio educativo de los pobres...

¿No sería esto suficiente para mostrar las orientaciones de nuestra identidad existencial de consagrados? ¿Hay que expresar a toda costa una identidad religiosa canónica?

3. Partiendo de las orientaciones de la *Declaración* que pueden considerarse permanentes, vistas en el contexto del mundo actual y especialmente de la globalización.

Me refiero menos aquí al texto de la *Declaración* que al pensamiento que la hizo posible; partiré de la siguiente reflexión del Hno. John Johnston en la carta pastoral de 1994:

«Se me ocurrió varias veces en el Capítulo (de 1993) que el Instituto parece más dispuesto que en el pasado a comprometerse en la acción decisiva y eficaz que se requerirá si queremos eliminar el desfase de manera significativa antes del año 2000» (p. 15).

Si esta constatación es cierta, destacaré solamente tres aspectos de esta «acción decisiva y eficaz» subrayados con insistencia en la *Declaración* y recordados en los últimos documentos: **la realidad del servicio a los pobres** que implica una dinámica creativa y exige una reflexión sobre el orden económico local y mundial; **la renovación «catequética»**, pero dentro de un mundo profundamente secularizado y pluralista (hago referencia aquí a cierta intervención oída en el congreso de superiores generales de 1993 en Roma que insistía en que el compromiso de un verdadero diálogo con las religiones de Asia constituye el mayor desafío para la Iglesia del próximo milenio); **la renovación «espiritual»** situada en lo más hondo, en la fuente, fiel a todas las dimensiones enumeradas por D. 3, como laicos célibes consagrados y asociados en la vida comunitaria y la misión.

Me limitaré a ciertas preguntas abiertas a debate. Desarrollarlas supondría una competencia que no tengo y sobre todo, un conocimiento del contenido de los Coloquios. Ya comenté al comienzo de mi intervención mis limitaciones sobre el particular. De ahí el carácter esquemático de este último punto.

a) *La orientación decisiva y eficaz hacia el servicio a los pobres en un contexto de globalización.* En este sentido citaré un texto vigoroso y relativamente reciente de un dominico francés que me parece que plantea muy bien el problema. Después haré una pregunta sobre el tema del servicio a los pobres que aparece de manera obsesiva en el informe del coloquio sobre globalización¹⁴ pero sin llegar a conclusiones.

El texto del dominico francés comenta la palabra de Jesús: se anuncia el Evangelio a los pobres (Mt 11, 5 y Lc 4, 18).

«Anunciar el Evangelio a los pobres» es una expresión que aparece al final de una enumeración de acciones concretas hacia ellos¹⁵. Pero no se refiere a una actividad que se suma sencillamente a otras: recapitula y resume en sí misma todos aquellos actos salvadores. El anuncio del Evangelio no es algo que se agrega a la lista como una simple actividad suplementaria, de orden verbal en este caso: es una conclusión que recoge y resume todo lo anterior. Porque anunciar el Evangelio es hacer todo lo que queda dicho, sin exclusión... La señal que Cristo da no es que se anuncia el Evangelio a todos los hombres: es que se anuncia el Evangelio a los pobres. Ciertamente creemos que el Evangelio está dirigido a todos los hombres –porque Dios no hace distinción de personas–, pero el signo de la presencia de Dios no está en el anuncio universal del Evangelio, sino en el hecho de que se dirija a los pobres. La situación en la que nos encontramos –quizá estemos ya saliendo de ella– nos ha acostumbrado a partir de la universalidad del mensaje cristiano y desde ella, a tomar en consideración la cuestión del anuncio a los pobres. El movimiento indicado por el Evangelio es al revés: se inicia con el anuncio a los pobres y a partir de ahí se prolonga en anuncio universal... La verdad del Evangelio

¹⁴ *The Colloquia so far*: fascículo citado anteriormente, nota 8.

¹⁵ Los ciegos ven, los cojos andan, los sordos oyen, los leprosos quedan limpios, los muertos resucitan, y a los pobres se les anuncia la buena noticia (Mt 11,5).

anunciado nos la jugamos desde el punto de partida: primero todos los hombres o primero los pobres. Realmente, si el Evangelio no se anuncia primero a los pobres, no anunciamos el verdadero Evangelio a todos los hombres¹⁶.

[Por eso sería mejor evitar formulaciones pretendidamente ecuménicas porque pueden resultar deformantes: *El Instituto se dedica al servicio educativo de los jóvenes, principalmente de los pobres*. Éste no es el lenguaje de la *Declaración*. Para ella el anuncio del Evangelio a los pobres es la prioridad apostólica del Instituto (D. 28 a 34). Servir a los pobres no se circunscribe a una asistencia caritativa, sino que implica la lucha por la justicia social (D. 29,5; 30,2-3). La prioridad del servicio a los pobres debe ser vivida incluso por quienes no trabajan efectivamente con pobres (D. 32,1-2)].

En segundo lugar, quiero simplemente aludir a uno de los temas sobre el servicio a los pobres, que aparece formulado de diversas maneras en el informe del Coloquio sobre globalización. Aunque dentro del contexto de la globalización, nosotros trabajamos en lugares precisos, en situaciones concretas limitadas, con personas que quizás no tengan conciencia de tal globalización. ¿Cómo conciliar, pues, la indispensable inculturación sin perder de vista las perspectivas mundiales? ¿Cómo hacer, si se procede de otro contexto sociológico, para trabajar en la promoción humana de los pueblos desfavorecidos con espíritu de verdadero servicio y no de dominación? ¿Hay que optar realmente por los pobres y los más pobres, o cabe esperar una acción al cabo más eficaz para los pobres trabajando con y a través de la élite? ¿Hay que rechazar cualquier compromiso político?¹⁷.

b) *La renovación «catequética», pero dentro de un mundo profundamente secularizado y pluralista*

No he podido estudiar el informe del coloquio sobre la evangelización, pero me atreveré a plantear tres preguntas. La primera: en el mundo de pluralismo religioso donde cada vez más nos movemos, ¿no debería recobrar todo su valor el anuncio del evangelio que se realiza en las diversas formas del servicio

¹⁶ Alain Durand, o. p., *La cause des pauvres. Société éthique et foi*. Cerf, 1992, p. 55.

¹⁷ Cf. P. 10, grupo 3 y p. 11, grupo 4, p. 11 penúltimo §; p.15, 3. 1, último §.

a los pobres, de la acción transformadora y sanadora de un Evangelio que es primero fuerza activa de salvación, antes de ser proclamación de un mensaje?¹⁸. En la misma línea ¿no se debería dar todo su valor a las observaciones de la *Declaración* sobre la obra de Dios que se lleva a cabo en el trabajo de humanización y de civilización considerados en sí mismos, sin que sea posible ni deseable –a veces durante largo tiempo– pensar en el anuncio explícito del Evangelio (cf. *D.* 41,1-3)?

Segunda pregunta: Está claro que el horizonte del Hermano, debe ser siempre este anuncio explícito (Consultar *D.* 42, Primacía de la Palabra de Dios). Para que sea auténticamente anuncio del Evangelio de Jesucristo, contaminado lo menos posible con los lenguajes occidentales en los que se ha expresado habitualmente la fe católica y se sigue haciendo, ¿no habría que reencontrar lo esencial del mensaje cristiano, y para eso realizar necesariamente depuraciones y simplificaciones del mensaje que nosotros mismos hemos aprendido y profundizado? Me refiero concretamente a un artículo de Émile Poulat titulado: *La Iglesia debe trabajar su coherencia interna. El cristianismo apareció en un mundo donde todo era religioso. Hoy vivimos en un mundo «alejado de Dios»*¹⁹.

Tercera pregunta, que es prolongación de la anterior y vale sobre todo para el diálogo interreligioso al que estamos abocados. ¿No habría que insistir en una teología de la salvación universal de Cristo, respetando la acción de su Espíritu, fuera de las fronteras de la Iglesia? Es una de las grandes intuición del Vaticano II, que retomaba así la enseñanza de numerosos Padres de la Iglesia griega²⁰.

¹⁸ Me refiero aquí al texto del Padre Durand, citado más arriba, nota 16.

¹⁹ La Croix, jueves 26 de noviembre de 1998.

²⁰ Un teólogo como el P. Edward Schillebeeckx profundiza en este tema en su notable obra *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, 1995, 396 pp. Encontramos lo mismo, de forma más explícita si cabe, en la obra, ya clásica, de Jacques Dupuis, s.j., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, 2000, 632 pp. El P. Geffré o.p. durante mucho tiempo director de la colección *Cogitatio Fidei* en la Editorial Cerf, tuvo mucho interés en publicar la versión francesa de esta obra que en su momento produjo bastante revuelo. En su reciente trabajo en forma de entrevista realizada por Gwendoline Jarczyk, *Profession Théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle?* (Albin Michel, 1999, 316 pp.) resalta el valor de esta obra, no sin indicar algunos puntos en los que tomaría cierta distancia con respecto al autor (pp. 202-212).

c) *La renovación «espiritual»* situada en lo más hondo, en la fuente, fiel a todas las dimensiones enumeradas por *D. 3*, como laicos célibes consagrados y asociados en la vida comunitaria y la misión. Me parece que se debe trabajar todavía más para destacar el valor positivo de nuestra consagración como personas, como cristianos y como religiosos laicos: el primer adjetivo no debe fagocitar al segundo. La *Declaración* esboza diversos rasgos de esta vocación laical. Personalmente creo que debería profundizarse en esta dimensión original y profética de la vida religiosa del Hermano.

El Hermano es una persona (*D. 3,3*) que vive en el mundo y participa de las esperanzas e inquietudes de los hombres (*D. 8,1*). El Instituto nació por escuchar las necesidades de los hombres, del mundo; su renovación también deberá hacerse también a partir de las llamadas de los hombres de hoy (*D. 23,1*²¹; *D. 33,2-3*; *36,1-3...*). Por otra parte, la consagración del Hermano es un compromiso en el mundo; se manifiesta y vive en la actividad de un oficio (*D. 48,2*): dirige todos sus esfuerzos al servicio del hombre, al que debgen ordenarse todos los bienes de la tierra (*D. 10,4*). En esta clave de secularidad se puede releer *D. 3,5*: presencia en el mundo, exigencia de la renovación espiritual; *D. 8,1*: insistencia sobre la atención a los signos de los tiempos; *D. 11,4*, el testimonio de la vida consagrada en el corazón del mundo; *D. 41,2-3*; *48,2,7*: lo secular de las tareas y su sentido de consagración del mundo.

Esta presencia no significa inmersión: implica a la vez la hondura de caridad que suponen los compromisos y situarse a cierta distancia respecto de esas realidades (*D. 18,3*). Actitud espiritual que es totalmente positiva: no se trata de rechazar ni tampoco de combatir al mundo, sino que, captado por Cristo, miembro de Cristo, el Hermano vive su condición de hombre en el mundo como ciudadano de un mundo nuevo inaugurado por Jesucristo. Levadura en la masa, aspira a contribuir poco a poco a la transformación de este mundo (*D. 26,2-3*). En este sentido hay que leer el precioso texto sobre el significado de la Eucaristía (*D. 20,10*). Nos encontramos ya dentro del tema sobre de la

²¹ Por desgracia, durante la discusión en Asamblea se votó una enmienda que atenuaba mucho el alcance del texto. La Comisión había redactado; atendiendo a... el Instituto encontrará la fuente indispensable para su renovación. A partir de ese momento se lee:...encontrará una fuente indispensable. Cambio de artículo, cambio de sentido.

renovación espiritual, que habría que seguir estudiando, en la formación inicial y permanente de los Hermanos, en línea con *D.* 3.

Vivir, renovarse espiritualmente, es volver a empezar cada mañana a esperar. Eso quiere decir:

– **Acoger el don del Espíritu** (*D.* 3,2; *cf.* *D.* 17,2; 42,2; 51,4), y adoptar la *actitud de oración* que corresponde a esta acogida ¿no consiste en *tomarse cada día el tiempo necesario para dar gracias* (*D.* 20,9)?

– **Reconocer en su propia vida las llamadas del Espíritu** (*D.* 3,3; *cf.* *D.* 10,2-3; 14,3; 18,8; 25,4), y adoptar la *actitud de oración* que corresponde a este reconocimiento de las llamadas de la vida ¿no consiste en *tomarse cada día el tiempo para evangelizar la vida misma* (*D.* 25,2-3)?

– **Comprometerse en seguir los caminos del Espíritu** (*D.* 3,4; *cf.* *D.* 48,7; 37,2; 27,2; 14,5) y adoptar la *actitud de oración* que corresponde a este reconocimiento de las llamadas de la vida ¿no consiste en *tomarse cada día el tiempo para rezar* (*D.* 25,2; 53,3)?

– **Comulgar con la presencia activa del Espíritu** (*D.* 3,5; *cf.* *D.* 18,3; 18,5; 26,4; 38,4) y adoptar la *actitud de oración* que corresponde a esta comunión con la presencia del Espíritu, ¿no consiste en *tomarse cada día el tiempo de ofrecerse, de abrirse, de abandonarse, de evangelizar la vida* (*D.*, 18,4; 27,1)?

Propongo como conclusión dos últimas reflexiones que me parecen válidas en la perspectiva del próximo Capítulo general.

¿No deberíamos aceptar todos reflexionar sobre el Instituto futuro sin fijarnos en el del pasado, ni siquiera en el de la Declaración? La *Declaración* fue obra de un Instituto relativamente vigoroso, extendido por el mundo ciertamente, pero centralizado, dinámico y joven, que disponía aún de numerosas y dinámicas comunidades animadoras de instituciones escolares... Hoy, la realidad es otra. El Instituto es frágil; sus fuerzas están dispersas; muchos Hermanos ya no tienen el apoyo institucional de una comunidad vinculada a una obra. ¿No es ese Instituto el llamado a vivir el movimiento de renovación/refundación? Consiguientemente, la función de las estructuras (sobre todo los Consejos, Capítulos, Superiores) debería ser la de favorecer la vitalidad efectiva del

Instituto: alentar al máximo la creatividad de las personas; estimular su pertenencia, sosteniendo la inspiración evangélica y lasaliana, tanto en lo que se crea como en lo que se renueva –favoreciendo *el poner en común*, el compartir las experiencias y las nuevas situaciones cada vez más complejas– poniendo en cuestión cuanto sea necesario para poder *discernir el Espíritu, sin arriesgarse a extinguirlo*.

Todos tenemos la obligación de atrevernos a esperar: esto no es para mí una frase hecha, sino un desafío diario: acoger la esperanza como un don; hacerla realidad por el compromiso, aguardarla en el abandono... Dios, por medio de su Espíritu, sigue dirigiendo todas las cosas: no sabemos ni de dónde viene, ni a dónde va. Pero tenemos la seguridad de que está presente. Él es nuestra Esperanza. Renovada cada día.

Annappes, 1 de septiembre - 30 de noviembre de 1998.

Anexo al III, 2-c, a propósito de D. 13, 2, (p. 361, nota 12)

A continuación presento una interpretación histórica de la supuesta intención de J. B. de La Salle sobre la estructura jurídica que quería dar a su Instituto (consultar los trabajos de Maurice-Auguste, *Cahiers Lasalliens* 2-3 y 11). ¿No decía el Fundador que *había sido conducido allí donde él no hubiese querido ir por voluntad propia*? La expresión «refundación del Instituto» chocaría menos si nos hiciéramos una idea más real, menos idealizada, de la fundación; si se recordase que en realidad fue un **proceso**. Estamos demasiado habituados a interpretar la fundación a partir de la realidad conseguida (*¿pero a partir de cuándo? ¿De 1682, 1691, 1717, 1725?*)... Si bien comenzó con una ruptura bastante espectacular del Sr. De La Salle, se continuó al precio de muchas dudas, ensayos y con frecuencia en *extrema fragilidad* como escribe a menudo Blain en diversos momentos de su narración: 1682, 1690, 1701, 1714...

En 1725 muchos Hermanos creyeron que, gracias a la Bula de aprobación, el Instituto estaba realmente *fundado*, sólidamente construido, públicamente reconocido; a partir de ahí podían presentar por doquier el documento oficial

de identidad: ¡a partir de ahora *somos una Congregación religiosa de derecho pontificio!* Tenemos un puesto determinado y seguro. Observen que la Bula nos concede pronunciar los tres votos de religión. La pequeña Sociedad de los Hermanos, fundada laboriosamente por La Salle, de ahora en adelante está fundada según derecho y tiene su sitio entre las Órdenes religiosas (puesto que ciertos Hermanos, y el mismo Blain, no retrocedían ante esta interpretación errónea: para ellos, los tres votos de los Hermanos ¡eran incluso votos solemnes!).

Según mi parecer, el *Prólogo* que introduce la *Regla de 1726* constituye un monumental contrasentido respecto del proceso de fundación del Instituto, porque no fue la interpretación de la intención, del espíritu o de la letra de la obra y de los escritos de La Salle, sino una contradicción total de su obra. Los capitulares de 1900 lo comprendieron puesto que suprimieron este texto en la Regla revisada. Sin embargo no actuaron sobre la dicotomía fundamental introducida y que siguió acentuándose siempre en la literatura, la práctica y la mentalidad habituales en el Instituto (eso ocurrió también en otras muchas congregaciones religiosas).

Por un lado, el Hermano seguía definiéndose en línea con la *Regla* primitiva, de la que se mantenían en toda su fuerza los capítulos 1 y 2, relativos a la *finalidad apostólica, al espíritu evangélico de fe y de celo, a la prioridad concedida a la Escritura, a la atención a los acontecimientos* (cf. los tres efectos del espíritu de fe). Y las Meditaciones del Fundador recordaban constantemente al Hermano que debía percibir y vivir su vida concreta como el lugar de su crecimiento espiritual y religioso. Su identidad de consagrado, la manifestaba – y la descubría – en el entramado vital de su historia concreta: buscador de Dios; discípulo de Jesucristo; educador, catequista, servidor de los niños pobres bajo el movimiento del Espíritu; obrero del desarrollo del mundo tanto como de la evangelización de los pueblos; miembro activo de una fraternidad.

Pero, por otra parte, el Hermano se pasaba a definirse a partir de una *categoría canónica: la de un religioso cuya consagración se expresaba sobre todo en los tres votos conocidos como de religión*; era necesario para él pensar en su identidad y tratar de vivirla sobre la base de valores y de obligaciones externas a las reali-

dades que lo motivaban interiormente y le hacían avanzar día a día. Cuántas veces, por ejemplo, he tenido en mis manos programas de formación inicial que superponían el estudio de la naturaleza y las obligaciones de la vida religiosa en general (algo parecido al *Tratado breve de la Vida Religiosa*, incluso renovado) y el estudio sobre la vida del Hermano partiendo de la *Regla*, ¡y hasta de la *Declaración*! Admitamos que este dualismo es cuando menos pérdida de tiempo; en bastantes casos, contribuye a enturbiar la imagen de la identidad. Y para algunos, en el peor de los casos, es la causa de desviaciones.

De hecho, en el lenguaje oficial del Instituto y en numerosas estructuras, se mantenía preponderante una concepción canónica de la vida religiosa del Hermano y una explicación de su identidad que no partía de la especificidad vivida sino de lo exterior: de una autoproclamada *vida religiosa en sí misma*. *Puede pues reconocerse que la intención fundamental de la Declaración ha sido emprender una dinámica –y comprometerse en un proceso– de refundación, puesto que fue elaborada haciendo caso omiso de esa nefasta dicotomía*. Invita a los Hermanos a definirse y a comprenderse a partir de origen carismático del Instituto, de su finalidad apostólica, de su espíritu evangélico y de su incardinación en la vida del mundo, al servicio de la liberación del hombre y de la comunión entre todos.

Y, echando la vista atrás, me parece que esta intención de aproximación histórica y específica a la vida del Hermano fue la que más vigorosamente se combatió, en nombre de otro concepto de la vida religiosa: de la consagración en sí, de la importancia determinante de los tres votos, de la relación con el mundo. Por lo que a mí respecta, puedo decir que entre 1954 y 1966 fui tomando conciencia clara de la dicotomía oficialmente admitida y que *fui llevado, sin haberlo previsto en los comienzos*, a reflexionar sobre la vida del Hermano... a partir de su especificidad y de ninguna manera a partir del estado religioso en general. Volviendo atrás, pienso que la apuesta fundamental de la *Declaración* se jugó en este planteamiento. Y que, a pesar de las dificultades y un cierto número de componendas, deplorables pero menores, el texto de la *Declaración*, tal como lo conocemos, responde muy bien a esta intención fundamental.

En realidad, lo que está en juego es una *teología de la Revelación*, la misma que *Dei Verbum* ha renovado tan profundamente y que Gabriel Moral acababa de presentar a los Capitulares al comienzo de la segunda sesión. En definitiva... ¿estamos llamados a vivir en el Instituto para ayudarnos a avanzar por el movimiento del Espíritu? o ¿estamos reunidos sencillamente por los imperativos de una ley canónica externa o por una aprobación oficial? Nuestra fidelidad al espíritu y a las intenciones específicas del Fundador ¿está garantizada porque el Decreto de la Congregación de Religiosos del 26 de enero de 1987 *reconoce en los textos (de la Regla) la expresión fiel del carisma de san Juan Bautista de La Salle?* ¿O el valor de nuestra *Regla* viene de que es el fruto de un largo discernimiento en el Instituto que ha buscado expresar su identidad específica? Aunque se hayan hecho concesiones al Derecho común, como las que se encuentran en el *capítulo de la Consagración*, y las que saltan a la vista cuando se comparan los dos párrafos del *artículo 2 de la Regla*...

¿Comprender mejor la asociación lasaliana?

*Conferencia pronunciada ante los Directores
de centros lasalianos de Francia,*

Asamblea General de la ALS (Asociación La Salle)

18 de noviembre de 1998.

Publicada en Lasalliana, nº 49.

Introducción

*Durante el Capítulo General de 1986, se me invitó a dar los capitulares una conferencia sobre la espiritualidad lasaliana (cuyo texto se recoge en este libro). Como consecuencia de mi intervención se me plantearon por escrito numerosos interrogantes que no he tenido tiempo de responder. Uno de esos interrogantes venía formulado de la siguiente manera: ¿la Asociación es esencial al Instituto? En seguida me pareció que debía responder a esta pregunta en dos tiempos: **Sí, la Asociación es esencial al Instituto; pero ¿qué es lo esencial a la Asociación?** La segunda parte me parecía tanto más importante cuanto que lo que se intentaba a la vez era reforzar el Voto de Asociación de los Hermanos (como hizo el Capítulo General de 1986) y enfocar la extensión de la Asociación a los laicos.*

En las sesiones de la SIEL y del CIL de los años siguientes tuve alguna que otra vez la ocasión de utilizar mis reflexiones sobre este tema. Finalmente, retomé este trabajo al ser invitado a hablar de la Asociación en los orígenes del Instituto durante las jornadas de la A.L.S. de noviembre de 1998. Es el texto que figura a continuación.

F. Michel Sauvage, fsc.

Se me ha pedido hacer la introducción a este tiempo de formación sobre la asociación lasaliana. Para ello, debo recordar lo que fue en los orígenes del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Previamente a esta ponencia, tres observaciones sobre los límites de mis palabras con vistas al objetivo de estos dos días. Para ustedes, que son dirigentes de establecimientos, responsables de instituciones escolares bajo tutela lasaliana, este objetivo consiste en vivir hoy mejor la asociación lasaliana.

* Ahora bien, primera observación, me limitaré al significado del término *asociación*, y de las realidades que designa en la experiencia fundadora de La Salle y de sus primeros Hermanos. Haciendo esto, respondo por lo menos parcialmente a los subtítulos indicados en el programa: *Histórico, Orígenes, Características*. Pero no tengo la posibilidad ni siquiera de esbozar un desarrollo que correspondería a otro subtítulo: *Experiencias en el transcurso de la historia*. Por no haber estudiado esta cuestión, ni siquiera estoy seguro de captar correctamente su sentido. La fórmula de votos pronunciada por los Hermanos ha conservado durante tres siglos una *promesa* de asociación. Pero cuando se trataba de explicitar el contenido de la consagración religiosa, resulta que el *voto* de asociación se había esfumado desde 1726. El Capítulo General de 1986 –y la *Regla* de 1987– han querido restablecerlo: ni siquiera tengo la intención de hablar de esta restauración. Sin embargo tengo la esperanza de que haya sido simplemente el inicio de una renovación mucho más profunda.

* Mi segunda observación preliminar versa sobre una dificultad que me parece más importante: Me pregunto si mi exposición responderá para ustedes al título propuesto: *¿Comprender mejor la asociación lasaliana?* Me limitaré estrictamente a evocar el período de los orígenes del Instituto. Me sitúo de este modo en un contexto humano, social y eclesial que está a años luz del nuestro: Espero que en el transcurso de esta ponencia se vean claras las diferencias. Por limitarme al comienzo a un solo dato de conjunto: Juan Bautista de La Salle y sus Hermanos se mueven en un mundo de cristiandad. Nosotros

vivimos en un mundo secularizado, es una banalidad decirlo. Pero lo que establece entre él y nosotros una distancia casi insuperable, es que nosotros *mismos estamos sin duda invadidos por la secularización*. A menudo sin darnos cuenta, impregna nuestras mentalidades, nuestros comportamientos, nuestros valores. Esto es una constatación, no un juicio, porque pienso que en lo esencial, la secularización constituye un hecho social ineludible y una avanzada para la fe. Por consiguiente tengo miedo de que mi intención resulte en gran parte exótica, o que les parezca anacrónica, ya que la asociación –tal como la conciben y la viven Juan Bautista de La Salle y los primeros Hermanos– es muy específica, localizada y por consiguiente muy limitada, por ejemplo, con respecto a la lista de seminarios del segundo día. Juan Bautista de La Salle no puede darnos respuesta a ninguna de las preguntas que nos planteamos.

* Mi última observación preliminar incluye *tres precisiones* metodológicas.

– La primera es respecto del vocabulario. No lo he estudiado a fondo. Indico sencillamente que en los escritos lasalianos sólo se encuentra siete veces el término *asociación*. Y todas las veces está en el contexto del voto del que voy a hablar. El uso del término *Sociedad* es más frecuente: 92 veces. Por lo que respecta a nuestro tema, Juan Bautista de La Salle utiliza indistintamente las palabras *Sociedad e Instituto*, por ejemplo en la Regla primitiva (texto de 1718) en cuyo primer artículo se lee precisamente: *El Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas es una Sociedad en la cual se hace profesión de dar escuela gratuitamente*.

– Segunda precisión metodológica: para desarrollar el tema que se me ha propuesto, por limitado que sea, tengo que hacer referencia al conjunto del itinerario lasaliano de la fundación. A pesar de mis esfuerzos para ser suficientemente explícito, algunas evocaciones podrán quedar en simples alusiones. Les ruego que me disculpen; quizá el diálogo permitirá añadir algunas precisiones.

– Último punto metodológico: para redactar esta exposición, he vuelto a leer los dos estudios fundamentales del Hno. Maurice Hermans: su trabajo de 1961 sobre *Los votos de los Hermanos de las Escuelas Cristianas antes de la Bula*

de *Benedicto XIII* (es decir de 1686 a 1726) y su tesis publicada en 1962: *L'Institut des Frères des Écoles chrétiennes à la recherche de son statut canonique: des origines (1679) à la bulle de Benoît XIII (1725)*¹. Por lo que respecta a nuestro tema, los dos artículos sobre *Asociación*², publicados en el primer volumen de *Temas Lasalianos* no añaden nada a las aportaciones del Hno. Maurice Hermans.

En la primera parte, más histórica, recordaré las principales etapas de la asociación en la fundación lasaliana. La segunda parte intentará profundizar el sentido y las implicaciones de la Asociación lasaliana desde los orígenes.

I.- Las etapas de la asociación en la fundación lasaliana

Me fijaré en tres:

1. Antes de la asociación, el proyecto de Comunidad lasaliana (1679-1689)

Para evocar la razón de ser del proyecto lasaliano, y las etapas de su puesta en práctica entre 1680 y 1690, recuerdo cuatro fechas.

1680: La Salle se vio implicado primero por casualidad, después a pesar suyo, en un contacto cada vez más cercano con los primeros maestros de escuela empleados por Nyel. Partiendo de la visión más y más lúcida que tiene de la situación, se da cuenta *de que las escuelas (= clases) que iban surgiendo no producían todo el fruto que se esperaba de ellas, porque no se observaba una conducta uniforme*³; *cada maestro seguía su propio impulso sin preocuparse de lo que podría contribuir a obtener más fruto*⁴. Para que tuviera éxito la tentativa remense de escuelas populares, había que establecer entre los maestros una comunidad ante todo educativa: con este objetivo Juan Bautista reunió a los maestros, les hizo vivir juntos, les enseñó a armonizar sus prácticas pedagógi-

¹ Respectivamente, Ediciones San Pío X, Madrid, 2003, 399 pp. y *Cahiers Lasalliens* 11, 414 pp.

² *Temas Lasalianos* 1: Hno. Mario Presciuttini, «La Asociación como estilo de vida y de acción» (pp. 59-65). Hno. Rodolfo Andaur, *La asociación en los orígenes* (pp. 66-74).

³ MC 24, MR 23-24. Relato paralelo en Blain 1, 169-180.

⁴ MR 24.

cas. Los acompañó acercándose a ellos hasta hacerlos vivir en su casa. Casi simultáneamente, tomó conciencia de la necesidad de reunirlos también en una comunidad de intención y de estilo evangélicos.

1682: El proyecto fundador de La Salle, tal como puede captarse a partir de su *opción radical*, a finales de 1682 y comienzos de 1683. Su elección desgarradora y liberadora de finales de 1682, consiste en consagrar en adelante su existencia de sacerdote al establecimiento y guía de una comunidad de seglares - comprometidos por vocación evangélica - en un «ministerio» eclesial - realizado en el «oficio» totalmente profano de maestros de escuela - de escuelas gratuitas que regentan juntos en la diócesis de Reims - para las clases populares - los trabajadores y los pobres hasta entonces privados de acceso a la cultura y al evangelio. Matizando algo la observación que he hecho sobre el mundo de cristiandad en el que se desarrolla el itinerario de Juan Bautista de La Salle, haré notar, sin insistir, que en cuanto sacerdote que es, pasa con ello de una Iglesia en sí a una Iglesia encamada en el mundo. Vivía seis horas al día en la catedral y se relacionaba sobre todo con una sociedad burguesa de personas eclesiásticas. Y ahora se sumerge en una comunidad de maestros de escuela, comparte su inseguridad material y consagra muchas horas para descubrir desde el interior las realidades profanas de su oficio, con el objetivo de perfeccionar su calidad profesional. La escuela tiene que funcionar bien para que pueda contribuir a la salvación de esos jóvenes abandonados hasta entonces. Su opción evangélica radical conduce al ex canónigo a una especie de secularización en su forma inédita de vivir el ministerio sacerdotal.

1686: El proyecto fundador de La Salle y de sus compañeros, tal como puede percibirse en la *primera Asamblea* de los Maestros en 1686: que esta comunidad «tome las riendas de su destino»; que a partir de lo que viven sus miembros, defina su identidad y determine los elementos importantes de su estilo de vida. Es lo que se hace en los debates de esta Asamblea. Juntos, los Hermanos deciden la elección de un hábito original, un cambio de nombre (de *maestros a Hermanos*) y un esbozo de reglamento. Al terminar la asamblea, los que desde ahora se llamarán Hermanos de las Escuelas Cristianas pronuncian un voto de obediencia (que se puede interpretar como un voto de cohesión comunitaria).

1688-1689: El proyecto fundador tal como puede entenderse a raíz de la decisión tomada por Juan Bautista de La Salle de *responder a la llamada de París*: una comunidad «sin fronteras» (diocesanas) ni garantías (eclesiásticas); una comunidad que, para mantener su unidad, defiende su autonomía interna (cf. *Memorial sobre el hábito*, 1689, que utiliza 40 veces el término *Comunidad*, a veces para designar la pequeña comunidad local, y más a menudo para hablar de todo el grupo de los Hermanos, tanto de Reims como de París).

A lo largo de estas etapas, *las palabras asociación o sociedad no aparecen en el lenguaje lasaliano del momento.*

2. Hacia la asociación: la crisis de 1690 y el primer voto de asociación: 21 de noviembre de 1691

2.1 Crisis total a finales de los años ochenta

Hace más de quince años que se viene dedicando a este dificultoso trabajo y que lo ha regado con su sudor y con sus lágrimas. Sin embargo su trabajo no progresa demasiado. Por cada piedra que pone para la construcción de este edificio, encuentra un nuevo obstáculo y mientras su mano caritativa lo levanta costosamente en unas partes, otra maligna y malhechora lo destruye y lo echa por tierra (Blain 1, 311).

– *Crisis de la obra. En Reims:* desintegración. El *seminario de maestros rurales*, desaparece casi de inmediato. El «*postulantado*» acompaña a Juan Bautista a París, pero los jóvenes, utilizados para ayudar a misa en San Sulpicio, pierden la piedad y abandonan. *En París:* comienzos difíciles de la escuela. Los Hermanos tienen que trabajar con sus predecesores, pero los respectivos puntos de vista pedagógicos no concuerdan. Cuando los Hermanos toman la dirección de la escuela, tienen éxito, pero su acierto los indisponen con los responsables anteriores; engañado, el párroco de San Sulpicio proyecta (septiembre 1688) expulsar a La Salle y a los suyos. Mejor informado, cambia de opinión y su sucesor Baudrand llega a proponer la apertura de una segunda escuela en la calle du Bac. Esta expansión inquieta a la corporación de los maestros de escuela de París: temen por su futuro y emprenden ataques que ya no cesaran.

– *Crisis comunitaria*, más grave: Abandono de ocho de los dieciséis Hermanos de Reims y de dos de los cuatro de París. Y no los reemplazan nuevos miembros. Cansancio físico, moral y espiritual de los que permanecen. Enfermedad de Juan Bautista que le pone en peligro de muerte. Fallecimiento del Hno. Henri L'Heureux en quien La Salle había puesto grandes esperanzas. Amenazas sobre la autonomía interna de la comunidad: Baudrand pretende imponer a los Hermanos un hábito eclesiástico, a lo que La Salle se opone categóricamente. Redacta entonces (fin de 1689 o comienzo del 90) un documento conocido como *Memorial sobre el hábito*: en él defiende no tanto una vestimenta original, cuanto el principio de autonomía interna de la comunidad y la independencia de su funcionamiento propio con respecto a la autoridad eclesiástica. Esto supondrá para La Salle un envite fundamental y numerosos altercados durante toda su vida.

– *Crisis personal de un hombre de cuarenta años*. La Salle tiene la sensación de haber fracasado en todos los aspectos. Está decepcionado por las personas en quienes había puesto su confianza: los Hermanos, el clero, los seglares, los jóvenes. Desde 1682, había comprometido su vida, decididamente, sobre un nuevo camino, aceptando para ello un éxodo radical. Con cuarenta años, ese nuevo camino parece conducir a un callejón sin salida. Para evocar su estado de ánimo, el biógrafo vuelve a emplear aquí el término *perplejidad*:

Es la triste situación en la que se encontró el piadoso fundador a finales de 1690: después de tantas penas y trabajos, después de tantas cruces y persecuciones, después de tantas apariencias de éxito, se encontró casi en la misma situación que diez años atrás, con pocos Hermanos, sin haber adelantado casi en su obra y con el temor de verla perecer (Blain, 1, 312).

2.2 El primer voto de Asociación, 21 de noviembre de 1691

En ese momento de crisis total, mientras el grupo de compañeros de Juan Bautista de La Salle se ha debilitado peligrosamente y la supervivencia de la comunidad está en el alero, el Fundador busca la forma de conjurar esta amenaza de muerte mediante un acto de esperanza «re-creadora». Es el voto de asociación entre el señor De La Salle y dos Hermanos.

SANTÍSIMA TRINIDAD, Padre, Hijo y Espíritu Santo: postrados con profundo res-

peto ante vuestra infinita y adorable Majestad, NOS CONSAGRAMOS ENTERAMENTE A VOS, PARA PROCURAR con todas nuestras fuerzas y todos nuestros cuidados el establecimiento de la Sociedad de las Escuelas Cristianas, del modo que nos parezca más agradable a Vos y más ventajoso para dicha Sociedad.

Y CON ESTE FIN yo, Juan Bautista de La Salle, sacerdote; yo, Nicolás Vuyart, y yo, Gabriel Drolin, desde ahora y para siempre, y hasta el último que sobreviva, o hasta la completa consumación del establecimiento de dicha Sociedad, HACEMOS VOTO DE ASOCIACIÓN Y DE UNIÓN, PARA PROCURAR y mantener dicho establecimiento, sin podernos marchar, incluso si no quedáramos más que nosotros tres en dicha Sociedad, y aunque nos viéramos obligados a pedir limosna y a vivir de solo pan.

EN VISTA DE LO CUAL, prometemos hacer, unánimemente y de común acuerdo todo lo que creamos, en conciencia y sin ninguna consideración humana, que es de mayor mayor bien para dicha Sociedad.

EN FE DE LO CUAL, HEMOS FIRMADO. Hecho el 21 de noviembre, día de la Presentación de la Santísima Virgen, de 1691.

En esta fórmula de consagración, se encuentra la estructura en cuatro movimientos:

– *Un proceso trascendente.* La fórmula del voto se abre por una llamada a Dios Trinidad que orienta todo el contenido de la consagración. Dios era quien había encaminado a La Salle en una vocación escolar. La seguridad de que esta vocación venía de Dios no parece que le haya abandonado ni siquiera entonces: por espesa que sea la noche, pretende seguir el mismo camino, pero para seguir adelante, se apoya sobre esta certidumbre interior. Y de lo que se trata es de realizar la obra de Dios. No puede abandonar. El Dios vivo que ha estado ahí en el origen, que permanece presente en la noche y habla al corazón, estará siempre ahí: continuará llamando a la creatividad y dará la fuerza y la luz necesarias para responder en lo concreto. En ese sentido, el proceso lasaliano es netamente «trascendente», un acto de esperanza teologal.

– *Un proceso trascendente, encarnado: Y, con este fin, yo..., yo..., y yo... hacemos voto de asociación... para.* El acto de esperanza se traduce, ya, por un voto de asociación entre La Salle y dos Hermanos. Esperanza que se apoya sobre signos humanos: algunos Hermanos han cumplido su palabra, entre ellos estos

dos: ¿cómo abandonarlos cuando se han jugado la vida con él? ¿Cómo abandonar a esos jóvenes, a esos pobres, para los que su compromiso y el de los Hermanos han hecho surgir una esperanza de liberación?

Su causa era la de los pobres y la del pueblo... se trataba de los intereses de éstos y no de los suyos propios; después de haberse encargado de la formación de la juventud ignorante y miserable, no podía sin resultar cobarde y pusilánime abandonarla a su ignorancia anterior y a su mala educación (Blain, 1, 296).

– *El voto de un proyecto: Por lo cual, prometemos hacer...* Este compromiso se toma teniendo por objetivo «el establecimiento de la Sociedad». Voto de un proyecto, voto de un discernimiento comunitario. Voto profético de un Vidente, que habla para compartir con los demás, y que su palabra común se transforme en acción eficaz. En la fórmula del voto, lo que se profiere se cumple ya; el voto inicia la realización de lo que anuncia: el porvenir de la pequeña comunidad está amenazado. Y sin embargo La Salle es más consciente que nunca de la urgencia de la necesidad de educación de una juventud marginada. Vislumbra que su misión histórica es promover en la Iglesia y en el Estado una nueva Sociedad religiosa consagrada a la promoción humana y a la evangelización de esos jóvenes que tienen para él rostro y nombre. Juan Bautista se niega a insistir en el desmoronamiento de lo que ha emprendido. Sólo se fija en lo que subsiste. A dos de los Hermanos que han permanecido fieles, les propone anticipar la realización de la Sociedad en la que sueña, de transformarse en cofundadores de la asociación, comprometiéndose desde ahora mediante un voto que los une en la vida y en la muerte. En este momento de prueba, su sueño visionario convierte el futuro en proyecto: porque el *porvenir no es lo que ocurrirá, sino lo que vamos a hacer hoy para que se mantenga la promesa de salvación vislumbrada por esos jóvenes acogidos en las escuelas de los Hermanos*.

– *El voto de un nuevo arranque, un acto de esperanza hoy, partiendo del ayer, para mañana (memoria y esperanza): este día 21 de noviembre de 1691... 1691 no es un comienzo absoluto. Para Juan Batista y los otros dos Hermanos, el voto reúne en la memoria el conjunto de la experiencia humana portadora de una experiencia religiosa: la fraternidad, el servicio, las luchas. El voto de 1691: acto que relanza la esperanza aquí y ahora. No es únicamente*

la ratificación de un pasado, sino que el voto refuerza de manera decisiva un esbozo primeramente vivido. Las personas se ratifican y de ese modo se forman. La comunidad se dice a sí misma su proyecto y de ese modo ella misma se hace acontecer. El voto de 1691 abre esta experiencia a un porvenir que hay que realizar. El voto enuncia un proyecto preciso pero no petrificado. No se fija en unas obligaciones determinadas que bastaría cumplir; expresa la fidelidad como una búsqueda que hay que proseguir más que como un patrimonio que hay que conservar. Con más razón la sustancia de ese voto no comporta ninguna prohibición, sino que está constituida por una voluntad concreta de inventar el bien discerniéndolo comunitariamente.

De hecho, el impulso místico expresado y fortificado por el voto de asociación de 1691 no se evade en un sentimiento religioso etéreo, ni tampoco se complace en estériles nostalgias. La consagración al Dios trascendente abre ante La Salle y los Hermanos un período de intensa creatividad, de estrategia realista, para lograr llevar a cabo lo que anuncia. Esta tensión fecunda entre impulso místico hacia Dios y arraigo en lo concreto de acciones humanas responsables, aparece ya de manera notable en la misma fórmula, en términos que desgraciadamente no se volverán a encontrar en lo sucesivo:

PROCURAR con todas nuestras fuerzas y todos nuestros cuidados el establecimiento de la Sociedad de las Escuelas Cristianas, del modo que nos parezca más agradable a Vos y más ventajoso para dicha Sociedad (...) prometemos hacer, unánimemente y de común acuerdo todo lo que creamos, en conciencia y sin ninguna consideración humana, que es de mayor mayor bien para dicha Sociedad.

Por otra parte, Blain presenta el voto *como uno de los elementos de un plan de conjunto*, elaborado en función de la situación y de la experiencia, y cuya realización está emprendida:

«Después de haber reflexionado mucho sobre los medios para apuntalar correctamente un edificio que amenazaba derruirse al mismo paso que se levantaba, tuvo la inspiración:

1. De asociarse con los dos Hermanos que pensaba eran los más aptos para sostener la comunidad naciente, y de unírseles a él por medio de un compromiso irrevocable, para proseguir con el proyecto,

2. De buscar cerca de París una casa propia para reponer la salud de los Hermanos fatigados y enfermos,
3. De reunir en ella durante los días de vacaciones escolares a todos sus hijos y de organizarles un retiro, para devolverles, con su fervor primero, el espíritu y la gracia de su estado...
4. De establecer un Noviciado para la formación de los candidatos» (Blain, 1, 312).

3. La constitución, la consolidación y la verificación de la asociación

Tres fechas, tres «palabras-acciones» simbólicas y eficaces: El texto central y capital para la comprensión de la asociación lasaliana es el del *voto del 6 de junio de 1694*. Su significación inmediata se explicita por el acto de elección del día siguiente, *7 de junio de 1694*. Aguas arriba, su significado se ilumina por *el compromiso votal secreto del 21 de noviembre de 1691* (ver más arriba). Más tarde, al cabo de veinte años, en un momento en el que uno puede preguntarse si no está tentado de abandonar el Instituto, Juan Bautista de La Salle queda invitado por *una carta de sus Hermanos (1 de abril de 1714)* a retomar la conciencia viva de la asociación que habían establecido entre ellos.

3.1. El voto del 6 de junio de 1694, fundamento de la Asociación

Desde el domingo de Pentecostés hasta el domingo de la Trinidad, 6 de junio de 1694, Juan Bautista de La Salle ha reunido en Vaugirard a doce Hermanos. Los ha escogido él mismo entre los miembros de lo que llama hasta entonces la comunidad de las Escuelas Cristianas (unos treinta Hermanos como máximo). Durante esta semana, los Hermanos y su fundador hacen un retiro. Al mismo tiempo, se constituyen en asamblea deliberante: es el primer Capítulo General de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. El objetivo declarado por el Fundador es consolidar su joven comunidad por la consagración definitiva a Dios de estos doce Hermanos: sobre el contenido y el significado de este proceso versarán sus coloquios durante esta semana; a este compromiso religioso se prepararán juntos en la oración. De hecho, los Archivos del Instituto conservan las trece fórmulas manuscritas de la consagración por la cual, el domingo 6 de junio estos doce Hermanos prometen y hacen voto de unirse y permanecer en sociedad los unos con los otros y con Juan Bautista de La

Salle para tener juntos y por asociación las escuelas gratuitas. Se conserva incluso la fórmula del señor De La Salle escrita totalmente de su mano. Tres observaciones sobre esta fórmula.

a) El proyecto de Juan Bautista de La Salle había comenzado en Reims quince años atrás, en 1679. No es la primera emisión de votos en la joven comunidad lasaliana. Pero es la primera fórmula de votos cuyo texto ha llegado hasta nosotros por un canal diferente al relato de Blain. Y es el momento en que *hace su aparición el término «Sociedad»* para designar el grupo de los Hermanos de las Escuelas Cristianas⁵.

b) De la fórmula de votos empleada desde entonces, hemos conservado hasta hoy su estructura en cuatro fases:

* La invocación a la Trinidad y la expresión de una consagración total a Dios para procurar su gloria:

SANTÍSIMA TRINIDAD, Padre, Hijo y Espíritu Santo: postrado con el más profundo respeto ante vuestra infinita y adorable majestad, ME CONSAGRO ENTERAMENTE A VOS, PARA PROCURAR VUESTRA GLORIA cuanto me fuere posible y lo exigiereis de mí.

* El enunciado de la finalidad y del contenido de la asociación (iniciado con la cláusula: «y a este fin»)

Y A ESTE FIN, yo, Juan Bautista de La Salle, sacerdote, prometo y hago VOTO DE UNIRME Y PERMANECER EN SOCIEDAD CON LOS HERMANOS (enumera los doce nombres) PARA TENER JUNTOS Y POR ASOCIACIÓN LAS ESCUELAS GRATUITAS, donde quiera que sea, incluso si para hacerlo me viere obligado a pedir limosna y a vivir

⁵ Cf. Maurice Auguste, *Los votos de los Hermanos de las Escuelas Cristianas antes de la Bula de Benedicto XIII*, Ed. San Pío X, Madrid 2003, pp. 61-70. *L'Institut des FÉC à la recherche...*, *Cahiers Lasalliens* 11: Sociedad: empleo del nombre en los textos lasalianos, 51; 51,4; el santo y dos Hermanos forman una Sociedad de tres en 1691, 54, 54,3.- Sociedades de vida común. Algunos ejemplos del siglo XVII, 5-6; 5,6-8; 6,1-8; una promesa, un juramento, un compromiso tácito, uno o varios votos simples ligan a sus miembros, 6; 6,6-8.- El voto de asociación, 190-191; 190,4; 191,1-6; 192,1-5; ese mismo voto no se menciona en los *Abrégés* de 1722, 193; 193,1; discrepancias entre los textos que vienen de París y los textos elaborados en Roma, 157. Ver todo el índice, p. 411: carácter jurídico de los votos, duración, los votos emitidos o no por los Hermanos establecen un criterio para distinguir los miembros del Instituto, 77. Todo esto habría que estudiarlo más a fondo.

de solo pan; o para cumplir en dicha Sociedad auqello a lo que fuere destinado, ya por el Cuerpo de la Sociedad, ya por los superiores que la gobiernen.

* La explicitación de los votos pronunciados (comenzando con: «por lo cual»):

POR LO CUAL, PROMETO Y HAGO VOTO de obediencia, tanto al Cuerpo de esta Sociedad como a los superiores. Los cuales votos, tanto de asociación, como de estabilidad en dicha Sociedad y de obediencia, prometo guardar inviolablemente durante toda mi vida.

* La ratificación y la firma («en fe de lo cual»):

En fe de lo cual lo he firmado. En Vaugirard, el 6 de junio, día de la fiesta de la Santísima Trinidad del año mil seiscientos noventa y cuatro. (Firmado) De La Salle.

El compromiso de asociación y la definición de su contenido constituyen el centro de esta fórmula. Y su estructura pone en evidencia al mismo tiempo la fuente cristiana, trascendente y encarnada, de esta asociación y su prioridad sobre el pormenor de los compromisos votales (los cuales se han explicitado de diversas maneras en estos 300 años).

c) El Instituto es esta misma asociación, que se constituye por la adhesión libre de personas que, en la fe, responden con la consagración de su vida a una llamada del Dios vivo, que reúne a esas personas por el dinamismo de una finalidad y de un proyecto, a la vez e inseparablemente, místicos e históricos. Implica para ellos el contenido de compromisos que comprenden las modalidades concretas y el estilo de su misión y de toda su existencia.

3.2. La elección del 7 de junio de 1694: una expresión jurídica capital de la Asociación

En el pensamiento de Juan Bautista de La Salle, la asociación sólo estará realizada plenamente el día en el que un Hermano, laico, sea quien gobierne. Desde el día siguiente al voto del 6 de junio de 1694, el Fundador intenta forzar la marcha del grupo hacia este objetivo. La Asamblea se prolonga con una sesión de elección del superior de la sociedad. Dos veces seguidas, los votantes eligen a La Salle. Sin embargo, este intento forzado no resulta baldío. De hecho, los trece asociados redactan un acta de elección del Superior de la

Sociedad, cuyo manuscrito también conservamos. La redacción de ese texto pone en evidencia, con fuerza e insistencia, la importancia central de la asociación para la identidad colectiva de ese grupo:

Después de habernos asociado con el señor Juan Bautista de La Salle, sacerdote, para tener juntos y por asociación las escuelas gratuitas por los votos que hicimos el día de ayer.

Reconocemos que, como consecuencia de nuestros votos y de la asociación que hemos contraído por ellos, hemos elegido como Superior al señor Juan Bautista de La Salle. Es nuestra intención que después de él, en el futuro y para siempre, no haya nadie, ni entre nosotros, ni como Superior, que sea sacerdote o que haya recibido las sagradas órdenes; y que no tendremos ni admitiremos a ningún Superior que no esté asociado y haya hecho voto como nosotros, y como todos los que en lo sucesivo se asociarán con nosotros.

[El compromiso de asociación ha sido una expresión de la conciencia de identidad del grupo de los Hermanos. El acta de elección reafirma esta conciencia de identidad, explícita uno de sus aspectos fundamentales (el carácter laical del Instituto) y saca consecuencias vigorosas respecto de la voluntad de autonomía de la jovencísima Sociedad. Aparentemente, la tentativa de La Salle ha fracasado, puesto que continúa siendo el Superior de la Sociedad. Pero todo ha cambiado, porque en adelante es Superior, no porque ha sido el Fundador, sino, al menos formalmente, en virtud de la elección libre de los asociados].

3.3. La carta de los Hermanos a La Salle el 1 de abril de 1714: la fuerza de la asociación en una crisis total

«Señor y Padre nuestro muy querido...

Nosotros, principales Hermanos de las Escuelas Cristianas, preocupados por la mayor gloria de Dios y el mayor bien de la Iglesia y de nuestra Sociedad, reconocemos que es de capital importancia el que vuelva a tomar las riendas y el cuidado de esta obra de Dios que lo es también suya, puesto que ha sido del agrado del Señor el servirse de usted para fundarla y guiarla desde hace tanto tiempo.

Todos estamos convencidos de que Dios le ha dado y le da las gracias y los talentos necesarios para gobernar esta nueva Compañía, que es tan útil para la Iglesia; y

es de justicia testificar ahora que usted la ha guiado siempre con mucho éxito y edificación.

Por todo ello, Señor, le rogamos muy humildemente, y le ordenamos en nombre y de parte del Cuerpo de la Sociedad al que usted ha prometido obediencia, que vuelva a asumir de inmediato el gobierno general de nuestra Sociedad.

En fe de lo cual firmamos, en París, a 1 de abril de 1714. Y nos reiteramos muy respetuosamente, Señor y Padre nuestro muy querido, sus humildes y obedientes inferiores».

Otra crisis en la que el Instituto parece de nuevo amenazado de muerte. El Fundador se ha alejado de París y parece haber abandonado su deber de Superior. La fuerza vital de la asociación empuja a cierto número de Hermanos a realizar una «Asamblea». Y deciden hacer volver a su Fundador. Por una carta que constituye un «acta», ruegan al Señor de La Salle, y hasta le ordenan, que vuelva a asumir «el gobierno general de [su] Sociedad». Este trámite insólito se fundamenta en su «asociación» (aunque el voto que invocan es el de obediencia al Cuerpo de la Sociedad)⁶.

En 1691, La Salle había reaccionado a una crisis «mortal» iniciando efectivamente la asociación que proyectaba; ésta se afianzará con el voto de 1694. Por el voto heroico, La Salle «engendra» la asociación.

En 1714, la asociación reacciona a una crisis mortal reexpresándose a sí misma: vuelve a hacerse carne en la Asamblea de los Hermanos y en la carta al Fundador. Podemos decir que la asociación «re-genera» a La Salle en su vocación.

II. El sentido y las implicaciones de la asociación lasaliana en los orígenes

La Fórmula de votos de 1694 expresa una experiencia iniciada ya más de diez años atrás, en Reims (y sus alrededores), luego en París. Esta experiencia es la de la «fundación» del Instituto. La Salle tuvo muy pronto la intuición de la

⁶ Cf. *Cahiers Lasalliens* 2, pp. 67-68; *Cahiers Lasalliens* 57.

necesidad de reunir a los maestros en una comunidad pedagógica y evangélica. Fue aceptando progresivamente que para él la obra de Dios consistiría en dedicarse enteramente a esta fundación; lo decidió de forma radical en 1682. Y dio nuevo impulso a su decisión por el voto del 21 de noviembre de 1691.

La asociación de los Hermanos, como «proyecto» y como realización progresiva se ha transformado en «la poderosa realidad de la vida del Fundador». El voto de 1694 relanza el proyecto y refuerza su realización. En la crisis de los años diez, se constatará la fuerza y la profundidad de esta «palabra-acción» que ha representado el compromiso de los votos de 1694.

¿Pero en qué consiste esta asociación?

Una reflexión previa importante:

1. Un voto de sociedad antes de ser –y para ser– voto de comunidad.

Después, un intento de alcanzar los elementos o las características esenciales de la asociación a partir de tres datos enunciados por las tres propuestas siguientes:

2. Es una asociación que se manifiesta **EN** tener juntos las escuelas.
3. Es una asociación **DE** Hermanos.
- 4.- Es una asociación **PARA** la evangelización de la juventud abandonada.

1. Un voto de sociedad antes de ser, y para ser, un voto de comunidad.

Creía tener terminado el texto definitivo de esta ponencia a mediados de septiembre. La reflexión que voy a intentar ahora se me ha impuesto como consecuencia de diversos encuentros, a veces prolongados, siempre intensos, que he tenido la suerte de tener en octubre, con varios miembros de la red lasaliana. Estos encuentros comprenden desde dos reuniones con seglares hasta una tarde con amigos queridísimos, directores de establecimientos, pasando por la lectura del anteproyecto educativo lasaliano, la estancia, en el momento más apasionado de la huelga de los alumnos de bachillerato, en una comunidad de Hermanos de la que varios miembros están comprometidos en un establecimiento escolar, y la defensa de una tesis sobre San Juan Bautista de La Salle presentada en Lyon por un seglar, actualmente director de colegio.

Para ser sincero, la primera intuición de este nuevo desarrollo estaba formulada en el primer texto de esta ponencia, redactado en julio. La había eliminado porque entonces me parecía poco clara, y no he olvidado las palabras que nos decía el cardenal Garrone durante el Capítulo de 1966: *todo lo que es oscuro es inútil*. El Cardenal decía primero: *todo lo que está claro es falso*. Espero que este preámbulo sea útil, y a la vez suficientemente verdadero.

Formulo esta cuestión previa en tres propuestas: El voto de asociación que pronuncian Juan Bautista y sus compañeros el 6 de junio de 1694 es un voto de «sociedad» más que un voto de «comunidad». Sin embargo, este voto compromete a los miembros de la Sociedad que él mismo realiza y define, en comunidades insertas localmente para sostener juntos una misma escuela. La novedad del voto de 1694 consiste en manifestar y relanzar una tensión fecunda entre «tener juntos» y «estar asociados». O si se prefiere, una tensión fecunda entre «comunidad local» e «Instituto».

a. El voto del 6 de junio de 1694 es más un voto de «sociedad» que un voto de «comunidad»

Los que lo pronuncian en 1694, pertenecen a comunidades diferentes. Se comprometen a formar entre ellos una sociedad, en la que cada uno tendrá el lugar que le sea asignado por el cuerpo de la sociedad o por sus superiores, y en el lugar al que sea destinado. La sociedad reforzará los lazos y ampliará los horizontes de los grupos reducidos que en cada localidad mantienen juntos una escuela, y por esto viven juntos en comunidad. En realidad, no todos los Hermanos hacen voto de asociación, pero todos viven en comunidad: solamente doce sobre, probablemente, unos treinta en 1694. Y esta distinción se mantendrán el Instituto hasta 1923.

El voto de 1694 representa un paso adelante decisivo en la realización del proyecto lasaliano. La Salle había querido, al principio, promover comunidades pedagógicas, educativas, evangélicas. La crisis de 1690 le había mostrado la fragilidad de su obra. Pero la percibe como una crisis de crecimiento: al pasar de Reims a París, «la» comunidad ha cambiado de forma: ya no se limita a una diócesis, sino que su vocación se ha vuelto nacional y rápidamente internacional. Es importante que las peticiones de una fuerte implantación local

no agoten las energías, ni tapen los horizontes, de los miembros de cada comunidad. Es fundamental que la inevitable dispersión, fruto de la expansión, quede equilibrada por un fuerte sentimiento de pertenencia a una realidad que inspira y sostiene la encarnación concreta porque la trasciende al recordarle sus finalidades y su espíritu.

b. El voto de 1694 compromete a los miembros de la sociedad que él mismo realiza y define, en comunidades insertas localmente para sostener juntos una misma escuela

Para cualquier Hermano, se concreta localmente lo que constituye *el objetivo* de la asociación (tener las escuelas **gratuitamente**) después de haber sido *el origen* de la comunidad. Y efectivamente es la asociación –normalmente representada por el Superior que ejerce su dirección– quien va a reunir a algunos Hermanos para «tener juntos» una escuela gratuita. Todo esto queda explícito en la fórmula de votos.

c. La novedad del voto de 1694 consiste en manifestar y relanzar una tensión fecunda entre «tener juntos» y «estar asociados». O si se prefiere, una tensión fecunda entre «comunidad local» e «Instituto»

La distinción entre «**estar asociados**» y «**tener juntos**» me parece clara, no creo que sea falsa. Me parece útil y espero que no sea únicamente para mi bienestar intelectual. Desde hace bastante tiempo me irrita oír repetir en cualquier contexto «juntos y por asociación». No creo que haya redundancia entre los términos «juntos» y «por asociación». En el lenguaje lasaliano, la palabra *juntos* aparece 160 veces. Se utiliza para designar la comunidad local concreta: sus miembros viven juntos, comen juntos, se recrean juntos, rezan juntos, se divierten juntos, van a la escuela juntos, etc... Por suerte unos pocos textos del MO y de las Meditaciones, extraen el significado espiritual de lo que puede ser también fuente y expresión de una comunión en la presencia de Dios. Sin otro comentario sobre la repetición obsesiva del adverbio, veo en ella la confirmación de que «juntos» concierne únicamente a la comunidad local.

Pero la distinción se vuelve fecunda, iluminada por la fórmula de votos, si se presta atención a la tensión dinámica entre «estar asociados» y «estar juntos»,

o entre «la Sociedad» y la «comunidad». De la Sociedad, cada comunidad puede esperar y recibir: inspiración, impulso, ayuda para el discernimiento, preguntas o interpelaciones, apertura a una comunión humanamente y eclesialmente más amplia. Sin olvidar, y esto no es un tema menor ni prosaico, que la Sociedad envía a la comunidad nuevos miembros a los que ha garantizado una formación de base seria. Pero la Sociedad tiene también necesidad de aportaciones concretas de cada comunidad local: sus miembros están directamente en relación diaria con la realidad de los jóvenes y con sus necesidades. La comunidad local puede y debe ser creativa, y su descubrimiento de nuevas llamadas, su invención de formas inéditas de respuesta, enriquece y estimula todo el conjunto de la Sociedad... Si se debilita o desaparece la tensión entre estas dos realidades, que se implican recíprocamente, se arriesga la caída sea en la ideología o la evasión idealista, sea en el estancamiento o la rutina del «todo previsto» repetitivo que denunciaba Péguy. No insisto y paso a las tres características anunciadas.

2. Una asociación que se manifiesta EN tener juntos las escuelas

Las escuelas que los Hermanos tienen juntos son de un estilo bien determinado, escuelas elementales, escuelas gratuitas; y se pretende en ellas un objetivo pastoral.

a. El «tener juntos» se refiere a un tipo bien definido de escuela: escuelas elementales...

Juan Bautista de la Salle se manifestó abierto a diferentes llamadas: seminario de maestros rurales; escuelas nocturnas; escuelas dominicales; internado de San Yon; reformatorio; prisión. Pero no es menos cierto que las «pequeñas escuelas» fueron la principal área de trabajo de los Hermanos. La principal numéricamente y la principal para definir la identidad de la Sociedad.

Este hecho permite que *los Hermanos sean fácilmente «intercambiables»*. Dan la misma enseñanza «de base»; la aseguran en todas las asignaturas (en número limitado). El paso de una clase a otra no comporta ningún trastorno desde el punto de vista profesional. Y el cambio de una ciudad a otra no supone un esfuerzo demasiado grande de readaptación. [A pesar de todo, el Fundador es consciente de que es mejor dar a los niños meridionales maestros del sur, y por esta razón abre un noviciado en Marsella. Y las escuelas de las

ciudades señaladas por la actividad marítima de sus habitantes –Calais, Boulogne– adaptan sus programas a la juventud que las frecuenta.

Este hecho «masivo» caracterizará durante mucho tiempo al Instituto, con matices según los países. En Francia, cuando entré en la Congregación, las escuelas de los Hermanos permanecían siendo escuelas «primarias» aunque algunas terminaban con una sección primaria superior. Había internados: uno por Distrito, en muchos casos. Y los Hermanos habían creado la enseñanza secundaria moderna. No se trata de minimizar la apertura y la creatividad del Instituto. Sencillamente hay que recordar que la mayor parte los Hermanos se dedicaban a la enseñanza primaria. Esto favorecía evidentemente «la asociación», daba al conjunto una conciencia de identidad común, permitía una «formación» ampliamente colectiva.

Esto podía inducir a ciertas cerrazones: ocurría que algunos Hermanos miraban con cierto «distanciamiento» a los que trabajaban en establecimientos diferentes (un internado, una escuela secundaria). Y uno de los aspectos dolorosos de la querrela del latín en los EE.UU. ¿no fue la dificultad –incluso la incapacidad– de ciertas mentalidades francesas para aceptar otro esquema relativamente generalizado, sin darse cuenta suficientemente de que correspondía a una «necesidad» real en otro contexto?

b. El «tener juntos» se refiere a un tipo de escuela muy determinado: ...escuelas gratuitas

Según la fórmula de votos, el compromiso de asociación es en primer lugar voto de un proyecto, de una finalidad, de una «razón de ser»: si se hace «voto de asociación», es para tener escuelas gratuitas. Además, en su comentario, el Hermano Maurice-Auguste no conserva como denominaciones más que los votos de obediencia, de estabilidad, de enseñanza gratuita⁷. Subraya la indisoluble conexión entre «voto de asociación» y «compromiso de enseñar gratuitamente». A esta observación hay que darle aquí toda su importancia. La asociación no se ha hecho «voto» únicamente para «tener escuelas» juntos. La sociedad no ha nacido y no se define por que un grupo de «Hermanos» garan-

⁷ *Cahiers Lasalliens* 2, Índice. Ver, sin embargo, *Cahiers Lasalliens* 11.

tice «la enseñanza» en una misma escuela. *Lo que ha motivado la acción de Juan Bautista de La Salle y de sus compañeros, lo que les ha determinado a establecer, mantener y defender su «asociación» es en primer lugar la voluntad de promover verdaderamente la gratuidad escolar.*

Ya, en las *Explicaciones de los votos* dadas antes de 1725, la parte que se dedica a la gratuidad es más importante que la que se dedica a la Asociación. Se puede encontrar en la tesis del Hno. Maurice una explicación más completa de esta cuestión, con el análisis de la diferencia de insistencia entre 1694 y 1717. Aunque, al comienzo, se pone el acento en la asociación, no cabe duda alguna: *«las escuelas que se comprometían a tener, decididos a pedir limosna y a vivir únicamente de pan para no abandonarlas, no podían ser más que las escuelas gratuitas, que constituían el fundamento mismo de la asociación».*

Por esta razón hacen voto de asociación. A partir de la Bula de aprobación, la fórmula de consagración no dará el nombre de «voto» a la asociación: *Prometo unirme y permanecer en sociedad con los Hermanos de las Escuelas Cristianas, que se han reunido para tener juntos y por asociación las escuelas gratuitas... Por lo cual, prometo y hago voto de pobreza, castidad, obediencia, estabilidad y enseñar gratuitamente... Los cuales votos de pobreza...* Ya no se habla de «voto de asociación». Incluso aunque al principio se pusiese el acento en la asociación, no cabe ninguna duda. La importancia que se ha vuelto a dar a la asociación como objeto de un voto es relativamente reciente⁸.

Es conocido con qué intransigencia La Salle y sus compañeros establecieron, mantuvieron y defendieron la gratuidad efectiva de forma absoluta. Recordamos la lucha que tuvieron que mantener para permanecer fieles a la gratuidad. A lo largo del siglo XIX, tuvieron que combatir a menudo para defenderla, oponiéndose a los municipios que los contrataban, puesto que los Hermanos eran muy a menudo maestros públicos. Cuando se hizo necesario ceder en un sitio u otro, recurrieron a la Santa Sede y obtuvieron «rescriptos».

⁸ Cf. Circular 406, 21.12.1977, pp. 126-127. Ver la fórmula de votos propuesta por la Regla de 1987: Por lo cual, prometo y hago voto de castidad, pobreza obediencia, **asociación para el servicio educativo de los pobres**, y estabilidad en el Instituto, conforme a la Bula de aprobación y a la Regla del Instituto.

Pero se podía continuar haciendo el voto de enseñar gratuitamente, porque eso se correspondía con la conciencia de identidad de la asociación y también con una práctica ampliamente reivindicada en caso de necesidad⁹.

De novicio y de Hermano joven, fui educado para tener conciencia de esta identidad, aunque la práctica efectiva de la gratuidad total se había vuelto excepcional (para algunos alumnos, por ejemplo, en algunas escuelas). La gratuidad de la escuela era imposible a causa de las condiciones económicas de los establecimientos católicos. Permanecía en el horizonte de nuestras aspiraciones comunes. Quedaba como normativa real para detalles muy concretos (regalos de los alumnos o de sus familias).

La práctica de la gratuidad se traducía en el plano de la pobreza efectiva de los Hermanos y de las comunidades. La ausencia de salario individual y lo escaso del estipendio asignado a la comunidad facilitaban, si no la gratuidad, al menos la moderación de la retribución escolar. Además, y esto no deja de tener su importancia, a nivel económico la asociación se vivía «desde la fuente» puesto que era la comunidad y no los individuos quien percibía los salarios...

2.3. *El «tener juntos» las escuelas persigue un objetivo «pastoral»*

En esas escuelas primarias gratuitas cada Hermano ejerce una responsabilidad que se podría calificar de «pastoral», sin violentar el espíritu y ni siquiera la letra de la lectura lasaliana de esa experiencia fundadora.

En efecto por una parte, el Hermano está en «su» clase «*desde la mañana hasta la tarde*». Está por consiguiente encargado de un mismo grupo de alumnos durante un período de tiempo prolongado. Les enseña todas las asignaturas (rudimentarias). El Hermano puede establecer con cada uno una *relación educativa personalizada*. Se preocupa de conocerlos individualmente como «personas»: los niños no son en primer lugar «alumnos», usuarios de tal o cual asignatura. El Hermano también intenta comprenderlos mejor tratando de descubrir su ambiente social, su entorno familiar, etc. (realismo psicológico de la *Guía de las escuelas* de la que MD 33 da una clave de lectura «mística»:

⁹ Un Hermano argentino, Bruno Alpage, ha preparado un estudio histórico sobre el servicio a los pobres en el Instituto que fue entregado a los capitulares del 2000, como recuerdo de esta 43.^a Asamblea General. Como es evidente en él se trata con amplitud de la gratuidad...

el Buen Pastor conoce sus ovejas y estas le conocen a él).

En ese sentido, «la asociación» de un grupo de Hermanos para «tener una escuela» no significa la absorción de cada educador en un anonimato funcional indiferenciado. Los Hermanos son fácilmente intercambiables, cierto. Pero en el cumplimiento de una tarea determinada, establecen con un grupo preciso de jóvenes y con cada uno de ellos una relación personal continua.

Por otra parte, y también es esencial, cada Hermano en su clase es «pastor» en el sentido de que no es solamente el profesor de las asignaturas profanas del conocimiento básico, sino también el «catequista», *ministro de la Palabra de Dios*, como tan a menudo recuerda La Salle. Esta dimensión de su actividad es cuantitativamente importante, puesto que a la enseñanza de la doctrina cristiana hay que reservarle un total de cuatro horas y media semanales. El Instituto mantendrá con gran vigor esas cuatro horas y media, norma sancionada por la Bula de aprobación. Aún he conocido, si no siempre la práctica rigurosa de semejante horario, por lo menos la referencia explícita a que había que acercarse a ella.

Además, la dimensión catequética de la actividad del Hermano era cualitativamente primordial y englobante. *Primordial*, porque, desde el punto de vista de la finalidad, era prioritaria: sólo se admitían niños en la escuela con la condición de que recibiesen la enseñanza del catecismo; no había ningún Hermano «profesor» que no fuera primeramente catequista. Y los textos lasalianos, sobre todo en las *Meditaciones*, no cesan de recalcar esta prioridad absoluta del anuncio explícito del evangelio por medio de la catequesis. Para Juan Bautista de La Salle, cada Hermano es en primer lugar ministro de la Palabra de Dios: es su tarea principal. «*Vosotros habéis sido puestos por Dios – escribe, por ejemplo, en la meditación sobre Santiago el Mayor – para suceder a los santos apóstoles en la exposición de la doctrina de Jesucristo y en el afianzamiento de su santa ley en la mente y en el corazón de aquellos a los que enseñáis, cuando dais el catecismo, que es vuestra principal función*»¹⁰.

¹⁰ MF 145.3 - Ver: Michel Sauvage, FSC, «El lugar fundamental de la enseñanza religiosa en la vida del Hermano», en *Catequesis y laicado*, tomo II, Col. Sinite, n.º 7, Salamanca 1963, pp. 157-167.

Se podrían multiplicar los textos. Incluso en algunos casos ha habido tendencia a menospreciar la tarea profana de los Hermanos para exaltar más, se pensaba, su responsabilidad primordial en el ámbito catequístico.

Y la catequesis era *englobante* en la práctica del ministerio del Hermano porque no se trataba solamente, ni siquiera en primer lugar, de comunicar unos conocimientos, sino de educar a los niños cristianamente, de «enseñarles a vivir bien»¹¹, según los términos de la Regla, a menudo retomados y comentados en los escritos espirituales lasalianos. Y por consiguiente se puede decir que la preocupación de la educación cristiana estaba en el centro de toda la actividad educativa del Hermano; constituía el motor de toda su relación con «los niños que les estaban confiados».

Todo esto está, pienso, en el lenguaje lasaliano que al emplear el término evangélico, o sin utilizarlo, presenta a los Hermanos su ministerio como la actualización para esos jóvenes de la presencia salvífica de Jesucristo «Buen Pastor». Los Hermanos están asociados «para tener juntos las escuelas». Pero esta «asociación» es la de los «pastores», preocupados en primer lugar y sobre todo, de ser para «los niños de los que están encargados»... «ministros de Jesucristo», «dispensadores de sus misterios», encargados de «anunciarles» la buena nueva del Evangelio.

3. La experiencia fundadora de una asociación DE Hermanos.

También aquí, la asociación se manifiesta de forma realmente impositiva. Es exclusiva. Implica compartir pedagógicamente. Se ejerce al interior de la «comunidad» fraterna de hombres comprometidos por la misma consagración.

3.1. Una asociación para «tener» escuelas

Quiero decir con esto que existe correspondencia total entre el equipo pedagógico y la comunidad religiosa. Son los Hermanos y ellos solos, quienes sostienen la escuela. Durante mucho tiempo no hay ningún profesor seglar, y la asociación concreta de los Hermanos siente que todo el funcionamiento de la escuela depende de ella. Sin duda esto queda todavía más claro puesto que no

¹¹ Enseñarles a vivir bien, ponerlos en situación de trabajar cuando sus padres deseen proporcionarles un empleo... El objetivo educativo supera el tiempo escolar.

hay un poder exterior que intervenga en asuntos de programa escolar, de horario, etc. Leyendo la *Regla* y la *Guía de las Escuelas* se tiene la impresión de que los Hermanos son los únicos dueños del barco.

Esta conciencia de identidad y de capacidad real para «tener juntos las escuelas» ha dejado una huella profunda en la mentalidad de los Hermanos. Incluso cuando fue necesario aceptar la colaboración de los «maestros seglares», se continuó durante bastante tiempo considerándolos como «fuerzas de apoyo», más que como verdaderos colaboradores de la asociación. Bastaría para darse cuenta, estudiar la evolución del pensamiento oficial del Instituto (Capítulos Generales, Circulares de los Superiores Generales) en cuanto al lugar de los profesores seglares en nuestras escuelas¹².

Dos referencias correspondientes a momentos que me ha tocado vivir. Nada más terminar la Segunda Guerra Mundial, el Capítulo General de 1946 se muestra profundamente conservador, si no reaccionario. Al tratar de la presencia de seglares en las instituciones escolares, declara para empezar que la primera urgencia es deshacerse de todo el personal femenino, allí donde se ha introducido abusivamente. En cuanto a los varones, puesto que de momento no es posible renunciar a utilizar sus servicios, el objetivo a medio plazo debe ser también el de ir sustituyéndolos. Diez años más tarde, el informe del Capítulo General de 1956 indica que los miembros de la Asamblea estaban divididos sobre el papel de los profesores seglares: mal necesario para algunos, para otros representan una oportunidad providencial. Y el Superior General que redacta el informe, declara que él mismo es partidario de la segunda opción. Para ser veraz y equilibrado, añadiré lo siguiente: acabo de aludir a las manifestaciones oficiales. Mi experiencia concreta es la de una gran amistad y de un apoyo mutuo entre Hermanos y seglares en el centro en que yo trabajaba.

Los Hermanos «tienen» de tal manera la escuela que la coincidencia entre comunidad religiosa y equipo educativo se traduce en el plano de la organización de la escuela por una identificación fundamental entre responsable

¹² Por otra parte, recuerdo que en mis años de joven religioso, se organizaba para los profesores seglares del Distrito de Lila un retiro al comienzo del año escolar. Todavía no eran numerosos, sólo uno o dos por escuela.

religioso y director de escuela. En el ejercicio mismo de la tarea profesional, el Hermano depende del director al que debe «obediencia». El papel del director es primordial para que la asociación de los Hermanos se ejerza verdaderamente en todo el funcionamiento de la escuela.

Durante mucho tiempo esta unidad ha impregnado el comportamiento y la mentalidad de los Hermanos, y he conocido a Hermanos que han vivido un verdadero problema de conciencia el día en que un profesor seglar ha asumido una función directiva en la escuela en la que enseñaban. Todavía oigo a un Hermano decirme a propósito de esto —era en 1957, y en el centro en que enseñaba se había nombrado a un seglar «coordinador de sección»— *«No he hecho voto de obediencia a seglares»*.

La asociación del Instituto se ejerce muy concretamente en la realidad de cada escuela. Porque los Hermanos están puestos por su superior religioso y su movilidad no está entorpecida para nada por factores que no dependieran de la vida interna del Instituto. Porque al Hermano Director lo nombra el Superior mayor y, normalmente, la duración de su mandato «profesional» está condicionada por la *Regla*¹³ que limita el tiempo de su obediencia de superior religioso. Porque el Superior mayor ejerce su autoridad, su control (o su ayuda) también en el ámbito profesional. La visita canónica implica, por ejemplo, que el Hermano Visitador pasa por todas las clases (también las de los profesores seglares, cuando las haya).

Con esto estamos introduciéndonos ya en la comunidad de cooperación pedagógica.

3.2. Una asociación que supone una cooperación pedagógica

En cierto sentido, una de las razones del rápido desarrollo de la «comunidad» de maestros bajo el impulso del Fundador fue la toma de conciencia por La Salle de los riesgos que la independencia, incluso la anarquía, de los maestros hacían correr al éxito de las escuelas remenses.

¹³ Se invocaba a veces la legislación canónica, que limitaba el tiempo de mandato de los superiores religiosos. Pero en el Instituto, era la Regla la que determinaba ese tiempo: 3, 6, 9 años. Después de 9 años, había que obtener un indulto de Roma.

Al reunirlos, quiere sincronizar mejor sus procedimientos, sus actitudes, sus objetivos pedagógicos y educativos. Y lo consigue con bastante rapidez: esta convergencia de objetivos, comportamientos y esfuerzos, y la continuidad que ello favorecerá en la progresión escolar de los niños, permitirá el éxito y la fama de las escuelas de los Hermanos.

Esta convergencia facilitará además el funcionamiento de la asociación en el conjunto del Instituto, en la medida en que la práctica pedagógica de los Hermanos se caracteriza por rasgos comunes.

La cooperación pedagógica consiste, pues, en un cierto consenso, y a los recién llegados se les inicia con normalidad en un estilo concreto y en cierto número de formas pedagógicas, que pueden llegar incluso a pormenores (por ejemplo la utilización de la *señal*).

Sin embargo, no habría que confundir pura y simplemente asociación para tener las escuelas y uniformidad pedagógica con tendencia repetitiva y riesgo de rutina. Ciertamente, el peligro del conformismo pedagógico ha sido real en el Instituto, y ha podido ocurrir que la creatividad pedagógica no haya sido suficientemente promovida por la asociación. La *Guía de las Escuelas* ha podido traducirse en normas obligatorias, de la misma manera que más de una presentación de la *Regla*.

Pero no se puede olvidar lo que ha representado como fuerza de adaptación permanente y de innovación, la estructura de colaboración pedagógica entre los Hermanos, cuyo resultado había sido la *Guía de las Escuelas*.

Esta guía se ha redactado en forma de reglamento (por el difunto señor De La Salle) sólo después de numerosos intercambios con los Hermanos de este Instituto más veteranos y mejor capacitados para dar bien la clase; y después de la experiencia de varios años, no se ha incluido en ella nada que no haya sido bien acordado y probado¹⁴.

Bastaría recordar todo lo que los Hermanos han sido capaces de inventar para la renovación de la escuela y la creación de nuevos modelos escolares en el correr del tiempo. Gracias a la cooperación, la asociación (del Instituto) se ha

¹⁴ Guía de las Escuelas, Prefacio, Obras completas, t. II, p. 11.

manifestado fecunda [piénsese sencillamente en la calidad de tantos libros escolares realizados por una «Reunión de Profesores»: ese nombre respondía a una realidad, como lo ha demostrado algún que otro estudio del Hermano Yves Poutet¹⁵]. Esa cooperación en la asociación constituye el resultado pedagógico de una comunión en la vida consagrada.

3.3. Una asociación que se ejerce dentro de la «comunión» fraterna de hombres comprometidos por una misma consagración

Ya he subrayado la plena coincidencia que se da en la experiencia fundadora, entre equipo pedagógico y fraternidad religiosa: realmente es la comunidad de los Hermanos «asociados» quien sostiene la escuela y es el Instituto quien sostiene las escuelas gratuitas. Hay que subrayar, aunque sea sucintamente, que la asociación para tener las escuelas recibe su fuerza del hecho de estar constituida por hombres unidos por la misma consagración total a Dios. Y tampoco se debe perder de vista la recíproca: la fuerza de la asociación para tener las escuelas a menudo puede reforzar los lazos de la comunión fraterna, dar consistencia a la vida consagrada, reforzar la fidelidad al compromiso religioso.

La asociación toma nuevas fuerzas del hecho de *la dimensión «mística»* que la alimenta y la dinamiza. *Dimensión mística*: la conciencia de una vocación, de una llamada de Dios, con los Hermanos. Dimensión mística: una «profesión» religiosa que integra la realidad apostólica hasta en su concreción en una obra educativa común. Dimensión mística alimentada por prácticas comunitarias (oraciones, formación, lectura espiritual, retiros...) Dimensión mística, que traducen y sostienen los escritos espirituales lasalianos, redactados expresamente para los Hermanos y que constantemente les invitan a descubrir el sentido evangélico de sus tareas, quieren educarles en la interioridad indispensable para el educador y les llaman a comprometerse con un nuevo impulso, según un estilo evangélico.

¹⁵ Hago aquí referencia sobre todo a un Coloquio que tuvo lugar en Montpellier, en 1980, creo que sobre diversas actividades de los Hermanos de las Escuelas Cristianas durante el siglo XIX, bajo la dirección efectiva de Gérard Cholvy, Profesor de Historia, coautor con Yves-Marie Hilaire, de la Historia religiosa de Francia contemporánea, en tres volúmenes.

Muy en concreto, el espíritu fraterno que anima la vida comunitaria se traduce en *un estilo específico de relación educativa*. Durante la primera asamblea mantenida ya en 1686, los compañeros del señor De La Salle habían tomado cierto número de medidas que traducían la conciencia naciente de su identidad colectiva. Una de esas decisiones concernía el cambio de nombre de su comunidad. Deciden substituir la denominación *de maestros de las escuelas cristianas por la de Hermanos de las Escuelas cristianas*. Comprenden perfectamente que este cambio de nombre tiene un doble significado: en cuanto a la vida comunitaria que imita a los primeros cristianos y en cuanto al estilo de la relación educativa. Blain concluye del siguiente modo su exposición de este tema:

*Este nombre de Hermanos de las Escuelas cristianas les dice que siendo Hermanos entre sí, se deben testimonios recíprocos de una amistad afectuosa, pero espiritual; y que teniéndose que considerar como los hermanos mayores de los que vienen a recibir sus lecciones, deben ejercer ese ministerio de caridad con un corazón caritativo*¹⁶.

No es momento de insistir en ello, perocabría observar también hasta qué punto el ejercicio asociativo en la dirección de las escuelas sostenidas por un equipo de Hermanos –así como la experiencia común compartida por la mayoría de los miembros de la Sociedad– pudo contribuir a concretar el espíritu de la consagración, a reforzar los vínculos de la fraternidad y a reafirmar la fidelidad. Es la característica más importante de la enseñanza espiritual de Juan Bautista de La Salle.

Ya puede suponerse que no se trata aquí de pintar un cuadro idílico de los orígenes del Instituto, sino de poner en evidencia los diversos aspectos, las variadas dimensiones, o las numerosas implicaciones de la asociación para tener las escuelas gratuitas. Se observa que la asociación impregna profundamente todo lo que se podría llamar la manera de ser tanto de los Hermanos como del Instituto. La mayor parte de los elementos identificados pueden ser considerados esenciales. De hecho, el apego del Instituto a cada uno de ellos ha manifestado a menudo que se les consideraba absolutamente esenciales.

¹⁶ Blain 1, 241.

En realidad, lo que es esencial, no es cada uno de ellos considerado aisladamente. Sino, más bien, la globalidad que forman, la totalidad dinámica en la que cada uno se inscribe, la coherencia vital que los hace indispensables a la identidad de la misión. Hay que ir más lejos todavía y constatar que lo que está en la raíz de la asociación, más que la *manera* de ser Hermano (e Instituto), es la *razón* misma de ser Hermano.

4. Una asociación PARA la evangelización de la juventud abandonada

La asociación nació de la voluntad de responder a una necesidad urgente de una juventud alejada de la salvación. Y esta toma de conciencia la mantuvo en pie en los numerosos momentos de crisis. Finalmente, lo que es esencial para la asociación, es la relación dinámica entre razón de ser y manera de ser.

4.1. La voluntad de responder a una necesidad urgente de una juventud abandonada, «alejada de la salvación» es lo que ha provocado el nacimiento de la asociación

Es la experiencia del Fundador mismo. La idea de su misión nació en el Fundador por su toma de conciencia del desamparo de muchos jóvenes y la urgente necesidad de poner a su alcance medios de salvación mediante una Sociedad de ministros de Dios al servicio de la juventud.

Es la experiencia del nacimiento de la comunidad, cuando jóvenes deseosos de seguir a Jesucristo y de ejercer el ministerio *más útil para los pobres*¹⁷ vinieron para remplazar a los primeros compañeros de Juan Bautista, desorientados por las perspectivas evangélicas que no habían pretendido al hacerse maestros de escuela.

Es la conciencia que toma rápidamente el entorno eclesial de la comunidad, lo que genera numerosas llamadas y el crecimiento relativamente rápido de la comunidad que le impulsa a transformarse en una «sociedad».

¹⁷ Blain 1, 224.

4.2. La conciencia de responder a una necesidad urgente de esa juventud es lo que mantiene la asociación, especialmente en los numerosos momentos de crisis

Es cierto en el caso del Fundador. A partir del momento en que se dio cuenta con claridad de que su «vocación» era formar esta comunidad, se implicó en cuerpo y alma en este proyecto. Su actividad consistió en «estructurar» y «animar» de forma simultánea a esta comunidad. «*El establecimiento y la dirección de la comunidad es para él obra de Dios*»¹⁸.

Se podría vincular con ese proyecto fundamental de establecer y de mantener la asociación:

- sus preocupaciones en cuanto al discernimiento de las vocaciones, a la formación inicial de los Hermanos, a su apoyo y a su sustento espiritual;
- sus esfuerzos, en particular, para orientar el proceso común de los Hermanos alimentando su «espíritu de fe, de celo y de comunidad» por medio de sus escritos espirituales;
- sus reacciones vigorosas cuando se trata de defender el ejercicio y la originalidad de la asociación: del *Memorial sobre el hábito* a las discrepancias que pueden oponerle a tal o cual obispo, pasando por la lucha a propósito de la gratuidad y las innovaciones escolares;
- los criterios que en los momentos de crisis determinan la confirmación de su opción decisiva, y la reactivación de sus iniciativas de Fundador (por ejemplo el programa en cuatro puntos en la crisis de 1691).

Es cierto en el caso del Instituto. En la primera parte de esta conferencia he recordado como algunos actos significativos de la asociación jalonan la fundación del Instituto. Por deseo expreso de Juan Bautista de La Salle, los Hermanos se responsabilizan de su manera de vivir y de sus propios destinos. Esto se realiza con el voto de 1694 y con el acto de elección que lo prolonga, pero también en 1702 cuando el arzobispo de París quiere imponer un superior eclesiástico a la comunidad, y sobre todo, en 1714, en un período crítico para la supervivencia de su sociedad, con la intervención decisiva de la llamada al Fundador por un grupo de Hermanos que se han reunido por decisión propia.

¹⁸ R. I. 8.

4.3. Lo que es esencial para la asociación: la «unión» dinámica entre su «manera de ser» y su «razón de existir»

¿Por qué las escuelas? Porque, en su contexto, muestran ser una estructura a la vez eclesial y humana válida para que «esos» jóvenes tengan acceso a la salvación de Jesucristo. Con este objetivo se asocian los Hermanos para tener las escuelas. Y por conseguir este objetivo se empeñarán en:

- promover y defender la gratuidad de las escuelas;
- transformar la escuela para adaptarla a la realidad de los jóvenes, en el campo cultural y comunitario, y para prepararlos a la vida (humana, social, profesional, eclesial);
- hacer de la escuela un lugar catequético, un espacio para el anuncio del evangelio.

Tales perspectivas están en las raíces de la asociación y, antes, de la comunidad; porque solamente si están juntosjuntos podrán los Hermanos cambiar en algo la situación, y solamente si están asociados podrán mantener el rumbo en todas las realizaciones concretas en que cada pequeño grupo esté comprometido.

¿Por qué una consagración total a Dios? Porque se reconoce su llamada, su presencia, su acción en la historia del descubrimiento de esta necesidad de «salvación»; porque el servicio educativo de esos jóvenes es también una forma concreta de servir a la gloria de Dios; porque se han comprometido en un proyecto evangélico y tienen que ser «coherentes» con la misión.

Esas perspectivas están en la raíz de la asociación, comprendida y vivida cada vez más como sustentada en la comunión de la fe y en el impulso del celo.

Sí en definitiva, ¿por qué la asociación? Para constituir en la Iglesia un nuevo grupo de hombres totalmente consagrados a Dios con el objetivo de permitir a una juventud «abandonada» tener «acceso a las promesas de Dios en Jesucristo»¹⁹.

¹⁹ MR 199. 3, citando Ef 2, 12, 19; 205. 3, citando Ef 3, 6.

Índice

Presentación	5
San Juan Bautista de La Salle, fundador de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, 1651-1719	11
• Introducción	13
• I - Vida y fundación	15
• II - Escritos	22
• III - Doctrina espiritual	25
Ordenes Docentes (Espiritualidad)	45
• Introducción	47
• I - Italia, s. XVI	50
• II - Francia	57
Juan Bautista de La Salle, formador de formadores	93
• Introducción	95
• I - La larga formación de un formador para su vocación inesperada de formador de formadores	97
• II - Las orientaciones esenciales de J. B. de La Salle en su trabajo como formador	110
Itinerario evangélico de san Juan Bautista de La Salle	125
• Introducción	127
Espiritualidad lasaliana: nuestra herencia	151
• Introducción	153
• I. La fundación del Instituto, una creación, en la experiencia del Espíritu, por hombres interiores, hombres del Espíritu	159
• II. La fundación del Instituto: Un dinamismo de Encarnación para la Salvación de la juventud abandonada, en seguimiento de Cristo ...	171

Significado de la consagración votal en los comienzos del Instituto	185
• Introducción	187
• I - Lugar que ocupa la estructura del compromiso votal en la fundación del Instituto y en la vida del Hermano de los orígenes ..	190
• II - El sentido de los votos según las fórmulas de 1691 y 1694	203
• III - Los votos de los Hermanos en los orígenes de la «tríada»	214
Sacerdocio y Ministerio en Juan Bautista de La Salle	231
• Introducción	233
• I - La situación personal de La Salle con respecto al tema del sacerdocio	236
• II - Los hechos esenciales en lo concerniente al Instituto en sus orígenes	242
• III - Las razones de la opción lasaliana en los comienzos	250
• IV - El ministerio del Hermano según san Juan Bautista de La Salle	256
• V - La historia posterior y lo que nos enseña	263
Prólogo de la tesis del Hno. Miguel Campos	279
• Introducción	281
Perspectivas de refundación	293
• I - Juan Bautista de La Salle: más allá de la distinción sacerdocio-laicado. Vivir la Iglesia de manera diferente	298
• II - ¿Sueño de refundación?	303
Nueva lectura de la fundación del Instituto	313
• Introducción	315
• I - La Declaración: un texto inesperado, carismático, signo del paso del Espíritu en el Instituto y fruto del movimiento puesto en marcha a partir de 1946	320
• II - La aportación de la Declaración y su impacto en la vida del Instituto desde hace treinta años	329

• III – ¿Cuestiones de prospectiva referentes al Instituto en el contexto del tercer milenio?	345
¿Comprender mejor la asociación lasaliana?	365
• Introducción	367
• I.- Las etapas de la asociación en la fundación lasaliana	371
• II. El sentido y las implicaciones de la asociación lasaliana en los orígenes	382