



La frágil esperanza de un testigo

El itinerario del H. Michel Sauvage
(1923-2001)

ESTUDIOS LASALIANOS N.º 18

La frágil esperanza de un testigo

El itinerario del H. Michel
Sauvage
(1923-2001)

Michel Sauvage y Miguel Campos

Con la colaboración de:

Robert Comte

Paul Grass

Diego Muñoz

HERMANOS DE LAS ESCUELAS CRISTIANAS

ROMA

2014

© Hermanos de las Escuelas Cristianas
Consejo Internacional de Investigación y Recursos Lasalianos
Estudios lasalianos n.º18
Via Aurelia, 476
00165 Roma, Italia

Traducción:

José Martínez, fsc

Paul Grass, fsc

Léon Lauraire, fsc

Portada e ilustraciones:

José David Berbesí Botero fsc

Maquetación:

Luigi Cerchi

ISBN: 978-99920-70-07-9

DL: AND.172-2014

Publicado por:

Publicacions Universitat Oberta La Salle

Av. del Través 31, L A-2

AD400 La Massana, Andorra

Se puede acceder a los contenidos de los libros editados en formato digital por La Universitat

Oberta La Salle a: publicacions.uols.org

La editorial y el editor no se hacen responsables por la exactitud o integridad de la información proporcionada en este libro y no asumen ninguna responsabilidad por los daños derivados de su utilización. Al acceder a la información de este libro, usted está de acuerdo que la editorial y el editor no son responsables ante usted por cualquier pérdida o daño causado a la obtención, recopilación, o la entrega de la información contenida en el mismo. La editorial y el editor no son responsables de los contenidos de los sitios de internet proporcionados en el libro y su uso es completamente responsabilidad del usuario.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported.

300.º Aniversario de la Carta de los Principales Hermanos a La Salle

París, 1 de abril de 1714

*Para la celebración del 45.º Capítulo General
del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas
Roma, Casa Generalicia, mayo de 2014*

*No he prestado suficiente atención a aquellos, que a mi lado,
tuvieron hambre, sed, estaban presos o desnudos.
No supe amar lo suficiente.
Confío en la infinita misericordia de la cual estoy infinitamente necesitado.
Suplico a aquellos y aquellas a quienes les he fallado que recen
cuando piensen en mis equivocaciones para con ellos.
A mis parientes y amigos que me sobrevivan les deseo que comprendan
que sólo el amor es lo que cuenta, es decir, el olvido de uno mismo,
la entrega efectiva a los demás, el perdón.
Por haber padecido la enfermedad, quiero dar gracias
por los médicos, los enfermeros y enfermeras
- y especialmente al personal de la casa Saint Jean de Annappes -
que me han reconfortado en el combate por la vida.
Han sido signos cercanos y eficaces
de que nuestro Dios es el Dios de la vida, que cura y salva.
En este momento en que recojo mi vida para entregarla al Padre,
humilde ofrenda unida a la Pascua de su Hijo,
deseo reafirmar mi fe en el hombre imagen de Dios.
Quiero expresar mi alegría de haber compartido en este mundo
la condición humana.
En esta época de génesis en la que se perfila el esbozo de un mundo nuevo,
con las promesas y riesgos de todo alumbramiento a una nueva vida
entorpecido por las fascinaciones de las potencias de muerte,
yo reafirmo mi esperanza en la victoria del Dios de la Vida.*

Palabras de acogida
leídas al inicio de la ceremonia del funeral de Michel Sauvage
Annappes, 28 de marzo de 2001

Carta de Presentación

Cuando en el año 2000 fui elegido como Superior General manifesté mi profundo agradecimiento a tantos Hermanos de distintos Distritos y Regiones que han marcado mi vida en sus distintas etapas y entre ellos mencioné expresamente al Hermano Michel Sauvage que me introdujo en el apasionante itinerario del Fundador. Ahora al término del ministerio de animación que el Señor en sus misteriosos designios me confió a través de mis Hermanos, he pensado que el mejor regalo que puedo hacer a los Hermanos Capitulares, pero también a todos los Hermanos y Seglares lasallistas, es el libro que tienen entre manos.

El título de este libro expresa su finalidad, se trata del itinerario del H. Michel desde 1923 hasta el 2001. O sea, la etapa más reciente de nuestra historia sobre la cual apenas tenemos escritos algunos atisbos. Pero no es solamente un libro que nos recuerda la memoria del paso del Espíritu en la vida de uno de nuestros Hermanos, sino también una invitación a hacer una lectura personal, a reconocer en nuestros propios itinerarios la presencia del Señor y mirando hacia el futuro comprender y vivir mejor lo que significa ser Hermanos hoy a partir de nuestra experiencia, que fue la suya, de la esperanza frágil que nos anima y sostiene en la fe y en nuestra asociación para el servicio educativo y evangelizador de los pobres y a partir de ellos de otros niños y jóvenes.

Estoy convencido que la lectura de este libro nos permitirá comprender mejor la historia del Instituto en sus últimas décadas, a partir no de teorías, sino de una vida marcada por esperanzas y crisis, y que, como el mismo Hermano Michel señala necesariamente es una visión subjetiva y que al no tener la prueba del tiempo puede ser imparcial: “releer esta página de la historia que es la mía”. Que hermosa invitación para que nosotros hagamos también la relectura de nuestra propia historia en este momento de transición que estamos viviendo.

Pero no es solamente una historia para recordar, estas páginas nos transmiten también la profunda sabiduría de un hombre que ha querido, con

sus límites y debilidades, vivir con autenticidad la vida de Hermano y siempre aspirando a algo más en la actitud de un permanente discernimiento de la realidad a la luz de la Palabra.

Una sabiduría nacida en su Francia natal pero que con sus responsabilidades en el CIL y como Asistente se abrieron a las dimensiones del mundo. Historia y sabiduría, pero también profecía porque las intuiciones que aquí podamos encontrar nos lanzan a abrir y a reinventar nuevos caminos, creativos y encarnados, en nuestras respuestas a las necesidades de los pobres y en la manera de vivir nuestra vocación laical, como Hermanos consagrados a la Trinidad para la vida del mundo, abiertos a la desafiante realidad que estamos viviendo en unión con nuestros hermanos y hermanas seglares mediante al asociación y la misión y espiritualidad compartidas.

Quiero agradecer profundamente al H. Miguel Campos que, con sus entrevistas al H. Michel y con su fiel amistad hacia él, hizo posible recoger este motivador itinerario y a los Hermanos Paul Grass, Robert Comte y Diego Muñoz que han colaborado en su elaboración con eficacia y al estilo lasallista de trabajar en equipo.

También deseo expresar un profundo agradecimiento a la comunidad de los Hermanos de la Universidad La Salle Filadelfia, quienes acogieron al equipo durante sus largas sesiones de trabajo. Asimismo, a los Hermanos Francis Ricousse y Pierre Petitjean, del Servicio de Investigación y Recursos Lasalianos de la Casa Generalicia, quienes colaboraron en la investigación y producción digital de la documentación base de este trabajo; al H. Richard Buccina, de la comunidad de Jeremy House de Filadelfia y al H. José David Berbesí, del Distrito de Venezuela, ambos por sus aportes artísticos para el diseño final del libro; al H. José Martínez por la coordinación de las traducciones y al Sr. Luigi Cerchi, del Servicio de Comunicación, por su trabajo de maquetación final de la obra.

Y quisiera terminar esta breve presentación volviendo a un tema recurrente en los últimos años en el H. Michel y que también me ha acompañado en mi ministerio de animación del Instituto en los últimos años. Se trata de lo que el H. Michel llama la Esperanza frágil. Y lo hago con las palabras

con que Bernanos termina su Diario de un cura de aldea, y que me imagino Michel hizo suyas y que pienso hoy cada uno de nosotros deberíamos hacer nuestras: “Es más fácil de lo que uno piensa odiarse. Lo bueno sería olvidarse. Pero si todo orgullo hubiese muerto en nosotros, el colmo de las gracias sería amarse humildemente uno mismo, como cualquiera de los miembros sufrientes de Jesucristo”¹.

Fraternalmente en De La Salle,

Hermano Álvaro Rodríguez Echeverría

Superior General

¹ Bernanos, 1936, p. 261.

Introducción – *UN “RELATO” QUE SURGE A PARTIR DE UNA CONVERSACIÓN*

HH. Miguel Campos, Robert Comte, Paul Grass y Diego Muñoz

Este libro fue uno de los últimos proyectos de publicación que el H. Michel Sauvage emprendió. En sus últimos años hablaba del libro como *Mi Proyecto* (*Mon Projet* en francés), muy decidido a completarlo, cosa que no llegó a alcanzar.

Es de notar que este proyecto ocupó su atención desde 1997 hasta su muerte. Su originalidad, así como su complejidad, residía en el método que quería utilizar para redactarlo. Temiendo que su estado de salud fuese muy inestable y no le permitiese trabajar al ritmo y con la pasión con las que ordinariamente se dedicaba a sus publicaciones, se apoyó en el H. Miguel Campos, quien le propuso el desarrollo de “entrevistas” que servirían como cuerpo para el texto del libro. La idea era, pues, evitar una investigación extensa; se trataba, al contrario, de “contar” los acontecimientos para que, en ese relato que iría naciendo, se interpretaran los hechos, yendo a lo esencial; en la medida de lo posible, se buscaba identificar el eje axial de una experiencia.

Las entrevistas comenzaron en 1997, a un ritmo acelerado. Se realizaron en total veintidós. Cada una era grabada y eventualmente se aseguraba su transcripción². Los casetes de grabación fueron finalmente pasados a formato de CD por el Sydney J. McLeod de la Universidad La Salle Philadelphia y el conjunto fue depositado en los Archivos de la Casa General en Roma.

² *Aviso a los lectores:* En lo esencial, esta obra es la reproducción de estas entrevistas. Éstas han sido transcritas lo más fielmente posible, atendiendo a los retoques necesarios al pasar de la expresión oral espontánea a la escrita; sin embargo, algunos textos han sido mejorados por Michel Sauvage (de ahí la presencia de notas). Además, ciertos capítulos han sido redactados por él mismo, independientemente de toda entrevista.

El 21 de diciembre de ese año, los HH. Michel Sauvage y Miguel Campos se habían puesto de acuerdo sobre el plan del libro: dividido en tres etapas, como originalmente lo deseaba Michel. También se pusieron de acuerdo en un eje fundamental que atravesaba y unía a las tres etapas: la virtud de la esperanza. Y que el centro hacia donde su vida se había orientado desde sus inicios era el Concilio Vaticano II y el 39.º Capítulo General, este último celebrado en dos sesiones, una en 1966 y otra en 1967. En ese centro convergían todas las fuerzas creativas que atravesaban la Iglesia en Francia, como también aquellas de signo contrario. En ese centro nacía, sin darse totalmente cuenta (quizás después), una libertad poco conocida en el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas en los fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Ese eje lo renovaba todo: un nuevo Instituto estaba naciendo.

Es importante recordar que en ese mismo periodo, entre 1997 y 2000, el H. Michel redactó tres textos capitales en los que resume las nuevas perspectivas de refundación a la luz de una relectura de los orígenes del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Se trata, en primer lugar, de una conferencia en la Asamblea de la Región Latinoamericana Lasallista (RELAL) que tuvo lugar en Araruama (Brasil), en marzo de 1997, con el título “Prospectivas de refundación”. El segundo texto recoge la conferencia: “Pour mieux comprendre l’association lasallienne”, dada en París el 18 de noviembre de 1998. Y el tercer texto: “Relectura de la fundación” fue escrito para una reunión preparatoria al Capítulo de 2000 que tuvo lugar en Lima (Perú) del 1 al 6 de febrero de 1999, a la cual no pudo asistir por motivos de salud.

Mantener la conexión entre este relato, tal como lo cuenta el H. Michel Sauvage, y los temas que proponen los tres artículos mencionados, nos ayuda a evitar la tentación de privatizar su itinerario. La conversación se abre a la búsqueda de perspectivas. No busca un relato que consolide simplemente la memoria, sino que invite al lector a caminar hacia adelante con perspectivas más claras. El relato de su itinerario revela que los mayores eventos de su vida se desarrollaron en una época de grandes transformaciones culturales.

Un relato que se estructura “a partir de” y “en medio” de una gran transición

En las últimas décadas del siglo XX el concepto “visión del mundo” ha sido utilizado por expertos en distintas disciplinas académicas como una clave para describir y entender las radicales transformaciones que se han realizado en ciertos momentos históricos desde las perspectivas de distintas disciplinas. Aunque no hemos llegado a elaborar una definición única común que satisfaga a todos, el concepto “visión del mundo” sigue evolucionando.

Por “visión del mundo” se sobreentiende que la manera en que las personas se posicionan históricamente ante el mundo no obedece sólo a un acto individual, aun asumiendo una respuesta profundamente personal, sino que es, al mismo tiempo, un acto colectivo. ¿Cómo sucede esto? Cuando nuevos planteamientos y nuevos interrogantes ya no encuentran su lugar en una visión que no es operativa y que comienza a desaparecer. Algunos rechazan todo cambio, mientras que otros se ayudan entre sí para encontrar un lugar en un mundo nuevo de significación, abierto a una nueva comprensión.

El teólogo Hans Küng³, desde una perspectiva teológica, identifica al menos seis grandes mutaciones en su libro sobre el cristianismo. El paso del siglo XX al XXI es considerado como uno de esos momentos históricos, en los que el paso de una visión a otra hace que la expresión simbólica de la experiencia de Dios sea más notable y exigente; pero no todos en la comunidad lo sienten de la misma manera. El paso de una visión del mundo que nos ha dado coherencia y sentido, a otra visión que apenas se preanuncia, requiere de hombres y mujeres de una fe práctica e inquieta para buscar. Previamente, para ello, han debido dejarse herir por los sufrimientos de la humanidad y ser movidos a la compasión, para ser lanzados a la búsqueda.

Estas transiciones afectan a todas las personas. Afectan hasta el fondo a las comunidades religiosas. Éstas, en efecto, no han sido creadas en el vacío.

³ cf. *El Cristianismo. Esencia e historia*. Madrid, Editorial Trotta, 2007

Han nacido y crecido en condiciones históricas concretas. El lenguaje que les permitía articular la experiencia de Dios, los ritos que la celebraban, los símbolos que las abrían al misterio y los códigos de comportamiento que las guiaban no flotaban en el vacío. Ahora bien, cuando desaparece una visión del mundo, su estructura simbólica cede ante una nueva que comienza a aparecer. Es probable que la comunidad religiosa viva el “desencanto” en su comunidad, en la obra, en la finalidad para la cual han sido convocados, por un periodo más o menos largo. El “re-encanto”, o mejor dicho, la fascinación por el mundo forma parte del proceso de atravesar una crisis de transformación. El paso del desencanto a la fascinación está plagado de temores y ansiedades.

El itinerario fundacional de La Salle con sus asociados parece también haber acontecido en medio de una de las transiciones más dramáticas en la historia. El itinerario de La Salle parece coincidir con ese paso de una visión medieval pre-científica, pero humanística y renacentista, a una visión moderna, científica, comprometida obstinadamente con su proyecto de identificar nuevos conocimientos, secular, libre de las preconcepciones establecidas *a priori* e impuestas por la autoridad.

De hecho, entre los años 1650 y 1700, una transformación intelectual fundamental afectaba los presupuestos sobre los cuales se fundamentaba el pensamiento occidental durante siglos. La Salle nació en 1651 y sus años formativos fueron orientados por una visión medieval que ya estaba muriendo, para dar paso a una nueva visión del hombre, de la sociedad, de la historia. Pocas transiciones han tenido una tal influencia, forzando el paso de una visión tradicional basada en la autoridad a una cultura europea moderna y secularizada. Sería interesante profundizar la manera cómo esa crisis intelectual afectó a La Salle y a sus primeros Hermanos; aunque sus años formativos estuvieron marcados por una visión determinada, sus años de vida profesional lo situaron en otro mundo que apenas había conocido.

Ahora bien, se dice que en los últimos siglos se ha dado un cambio rápido y abrupto en la cultura occidental. En efecto, en el contexto de unas cortas décadas, la sociedad del siglo XX modificó su manera de pensar, de valorar, de conocer y de sentir, reestructurándose a partir de otros valores,

creando nuevas estructuras políticas, arte, instituciones... cincuenta años después nos descubrimos en otro mundo. Y los que nacieron en esa transición apenas pueden imaginarse el mundo de sus abuelos y aun el de sus propios padres.

De La Salle vivió en un tiempo de crisis y de transformación en el paso del siglo XVII al XVIII. Al final de su itinerario, se encontraba en otro mundo diferente al de su familia y al de los primeros maestros con quienes inició su compromiso en las escuelas. Por su parte, el itinerario del H. Michel Sauvage, en el paso hacia el siglo XXI, está encuadrado en una crisis cultural sin precedentes, que critica y se posiciona en contra de una visión moderna inadecuada, incapaz de responder a los interrogantes y cuestionamientos del mundo de hoy.

Ambos itinerarios, tanto el de La Salle como el de Michel, nos permiten identificar lo que es esencial, lo que es más importante. Los dos itinerarios —situados cada uno en su contexto vital y eclesial, cultural, social y político— nos aportan nuevas luces sobre nuestros itinerarios contemporáneos. En sus escritos y en sus ritos de vida no se limitan a contar su pasado personal, sino que recogen la memoria viva del Instituto. Sus relatos nos hacen echar raíces, pero también apuntan hacia las exigencias de un sueño para el futuro que no se pierde en una quimera, sino que busca perspectivas viables.

Dicho esto, el presente libro tiene como fin el de provocar un diálogo con cada uno de sus lectores. Un diálogo con un testigo de los cambios y desplazamientos que han ocurrido en nuestra transición y con los cambios y desplazamientos que vivió La Salle.

Las tres partes del relato

El relato de la trayectoria de vida del Hermano Michel Sauvage comienza en el contexto de una familia unida y cristiana en Francia durante el año 1923, y termina en una casa de los Hermanos en Annappes, la Maison St. Jean, en el año 2001.

El material con el que hemos armado su libro proviene de entrevistas diseñadas y realizadas por el H. Miguel Campos y lo presentamos en tres par-

tes. Ambos, Miguel Campos y Michael Sauvage, escogieron como estructura de base la crisis de la gran transición eclesial —el Concilio Vaticano II— y del Instituto de los Hermanos —el 39.º Capítulo General de 1966-67—. Juntos escucharon las grabaciones de cada entrevista con el fin de identificar los desplazamientos en la manera de comprender la Vida religiosa y lo que estaba ocurriendo en las últimas décadas del siglo XX.

Esta reflexión crítica en común les ayudó a completar el contenido, a organizarlo de un modo sistemático. Además, seguían paso a paso la cronología de los eventos, de manera que quedara al final un relato simple y coherente. En 1997 fue ya posible establecer un cierto paralelismo entre la crisis cultural de finales del siglo XX con las crisis en una Iglesia que buscaba entenderse y entender su misión en el mundo de hoy y la crisis del Instituto dedicado al servicio educativo de los pobres.

Dividimos las entrevistas en tres partes:

1. *La esperanza en una adaptación creativa pero asfixiante (1923-1956)*. Los comienzos de la transición, considerando los sentimientos de un discípulo que se hace ministro.
2. *Una esperanza profética pero cuestionada de la renovación (1956-1976)*. En medio del ojo del ciclón, la pasión de un ministro que se transforma en servicio.
3. *La esperanza frágil y vulnerable de la refundación (1976-2001)*. A lo largo del camino en la noche oscura, la kénosis profética en busca de la sabiduría de una nueva visión.

Primera parte (1923-1956)

Michel Sauvage nace y despierta en un mundo fragmentado donde se vive un desplazamiento cultural sin precedentes en la historia. Se buscaban otros horizontes, con la desilusión de una visión del mundo que condujo al horror de dos guerras devastadoras, al desastre económico, al desplazamiento de millones de hombres y mujeres. Todo ello indica que había comenzado una transición cultural mucho más grande que el simple itinerario de una persona. La visión del mundo, que daba coherencia y sentido, había perdido su brújula.

En esa etapa situamos el itinerario de un joven en quien se despierta una vocación a la Vida religiosa como se entendía en aquella época. Michel la vive en un mundo sin sentido, pero sostenido por la seguridad de una familia cristiana y por una Iglesia-fortaleza que se interroga sobre cómo identificarse con los trabajadores, con los pobres. Y eso, sin dejar de defender sus privilegios adquiridos durante varios siglos. Así, despierta en un Instituto que sostiene su pasión por el trabajo educativo a través del control, siguiendo una exacta observancia de la *Regla* que exaltaba la aceptación del sufrimiento, la separación radical del mundo y el mantenimiento incommovible de prácticas y costumbres recibidas desde los orígenes.

A pesar de las ambigüedades de la formación inicial y la actitud defensiva de las autoridades eclesiásticas, Michel comienza a sentir los aires nuevos de una adaptación al mundo contemporáneo; descubre sus raíces en la Biblia, la patrística, la pastoral, la catequesis, la pedagogía. El despertar de la vocación de un joven piadoso en el Noviciado Menor, el Noviciado y el Escolasticado, así como en sus primeros años de vida profesional, es vivido entre la desilusión y los interrogantes que emergen en una vocación religiosa apostólica. Su desilusión con el Instituto, que se desconecta de la historia que han vivido en Europa durante la Segunda Guerra Mundial, aumenta en el ambiente de vacío espiritual de un Instituto compuesto de jóvenes que esperan una adaptación pero que es incapaz de hacerlo, al mantenerse en un clima interno de represión y control. Michel logró salir de la crisis gracias a un giro inesperado en su historia, a través de los Superiores que entendieron y que le abrieron la puerta de los estudios teológicos en Roma.

Un brote de esperanza fue, sin duda, la elección del H. Nicet-Joseph como Superior General en 1956. El Capítulo de ese año hizo un viraje total en relación al precedente de 1946. El Instituto se abrió a la historia, al mismo tiempo en que Michel avanzaba en sus estudios teológicos. Esta experiencia lo expone a grandes corrientes de investigación sobre la Biblia, la teología, la catequesis y la pedagogía. En contacto con Hermanos franceses, líderes de esta adaptación, sobre todo en la formación inicial para una Vida religiosa apostólica, Michel debuta como teólogo, como escritor. Es aquí cuando comienza una larga carrera, dirigiendo múltiples

sesiones, impartiendo conferencias y, sobre todo, escribiendo profusamente. Además, tiene un impacto internacional como profesor de Teología de la Vida religiosa en el Instituto *Jesus Magister* de Roma. Así, Michel entra de lleno en la gran crisis cultural de la historia y del Instituto. Su tesis doctoral sobre la participación laical en el ministerio de la Palabra demuestra la amplitud y la profundidad de sus percepciones y lo sitúa de un modo privilegiado para contribuir en el momento cumbre de la transformación del Instituto.

Segunda parte (1956-1976)

La segunda parte descubre un Michel Sauvage joven adulto en la cima de su contribución a nivel internacional, en la Iglesia y en el Instituto. Parece ser que todo lo que Michel Sauvage había vivido durante la primera etapa de su vida lo había preparado para ocupar este nuevo lugar.

Entre 1956 y 1976, la Iglesia estaba dando un cambio radical. Uno de los más importantes desplazamientos partía de su propia definición. La Iglesia-fortaleza se describe ahora como Iglesia Pueblo de Dios, que discerna la presencia de Dios en los signos de los tiempos. Es la Iglesia solidaria con toda la humanidad, que acoge los sufrimientos de todos y que se alegra con las alegrías de todos. Es una Iglesia laical comprometida en la cultura y en la sociedad civil, que trabaja por el bien común y la justicia.

Mientras la Iglesia cambiaba, la sociedad vivía también con más velocidad y con mayor intensidad la mutación y la crisis cultural que habían hecho caer los muros del espacio y del tiempo. Sin brújula, muchas personas, sobre todos los jóvenes, no encontraban sentido en esta cultura occidental y cuestionaban radicalmente lo que las generaciones anteriores habían construido.

Es en ese contexto eclesial y cultural cuando se iniciaron los preparativos del 39.º Capítulo General y se anunciaba el Vaticano II. En una Iglesia sorprendida por la irrupción carismática del Espíritu. En un Instituto sorprendido por el brote de una esperanza profética en la renovación. Michel jugó un papel singular en ambos eventos. En el Concilio Vaticano II, como teólogo de su hermano Jean, entonces Obispo de Annecy; en el

Concilio Vaticano II, Michel Sauvage pudo contribuir en la estructuración de *Perfectae Caritatis* (Decreto sobre la renovación adaptada de la Vida religiosa) y como redactor de *Gravissimum Educationis* (Declaración sobre la educación cristiana). En la asamblea del Capítulo General, Michel fue el redactor principal de la *Declaración sobre el Hermano en el mundo actual*. El Capítulo lo eligió como Asistente del Superior General para la formación para el período 1966-1976.

En este epicentro de la transición, Michel vivió la primera tempestad en el Instituto, a raíz de unas conferencias presentadas en el Centro Internacional Lasaliano (CIL) por el H. Charles Henry, en ese momento Superior General. Había sido el creador de esta nueva instancia de formación permanente para los Hermanos, adaptada a los nuevos tiempos, en reemplazo del clásico Segundo Noviciado.

La recepción del 39.º Capítulo General en el Instituto fue objeto de diversas críticas; muchas amenazas llegaban a Michel de diferentes lugares. A eso, se suma la salida masiva de Hermanos, la primera crisis del Consejo General, sus frecuentes viajes y conferencias como Asistente, el acompañamiento a la tesis del H. Miguel Campos y su regreso como director del CIL.

Estas dos partes del libro fueron profusamente redactadas por Michel, debido a que la grabación no había sido suficientemente clara; así, pudo completar y amplificar su contenido, a veces perdiendo la riqueza de la espontaneidad de las conversaciones, sin mucho tiempo para embellecerlas.

La tercera parte (1976-2001): no consiste en la resolución de la transición

Una nueva visión cristaliza en las perspectivas que van apareciendo para el Instituto y nuevas estructuras ayudarán a dar apoyo simbólico a la nueva visión que va surgiendo.

El final de la década de los 70 estará marcado por la búsqueda por parte del H. Michel Sauvage de un servicio de formación —*L'école de la foi*— y su experiencia con la comunidad de los Hermanos en Neuchâtel y con comunidades de Religiosas. La década de los 80, elegido Regional de

Francia, se caracterizará por sus viajes a América Latina y su participación en la Vida religiosa en Francia, sobre todo en sesiones de formación para Religiosas y retiros sobre la oración lasaliana. Al terminar su función como Regional, se centra en la búsqueda de un servicio directo a los pobres, en Loos; se compromete en la pastoral de la Iglesia local, en sesiones nacionales, en el centro Sèvres, manteniendo la cercanía con grupos de Religiosas. De 1987 a 1991 toma la dirección de los *Estudios lasalianos*; participa así en dos grupos de la *Sesión Internacional de Estudios lasalianos* (SIEL) en Roma. Finalmente, en la década de los 90, vemos a Michel en Annappes, en la Maison St Jean.

Michel Sauvage no logró revisar los textos que corresponden a esta tercera parte, construida a partir de dos conferencias —de Araruama y Lima— que forman un conjunto profético que invita a cada Hermano y a cada comunidad a entrar en un diálogo con él, buscando nuevas perspectivas para la refundación del Instituto. Las perspectivas que propone Michel enfatizan las exigencias de la refundación gracias al movimiento del Espíritu. Su lectura nos invita a ser propositivos, movidos por una frágil esperanza en la refundación. El relato de un testigo, entre otros relatos de Hermanos y asociados lasallistas, no nos deja indiferentes, nos invita a contar también los nuestros.

¿Por qué y para qué leer y dialogar sobre el itinerario del H. Michel Sauvage?

Quizás para algunos Hermanos parezca excesivo evocar el itinerario de Michel. Han existido y existen todavía otros Hermanos en Francia y en las demás regiones del Instituto cuyos itinerarios podrían igualmente, si no mejor, evocar nuevas perspectivas.

Ciertamente no deberíamos olvidar a aquellos que han sido testigos activos de la renovación y del sueño de una refundación. Pero en Michel encontramos incomparablemente una reflexión sistemática sobre la evolución de la Vida religiosa en las últimas décadas del siglo XX y en los comienzos del XXI: aclarando el carácter laical del Instituto, identificando las características de este carisma en la Iglesia y articulando el proyecto de Vida religiosa apostólica con otras perspectivas.

Su itinerario se convierte en una palabra que nos confronta, que critica nuestras opciones vacías y superficiales. Una palabra que nos convida, porque nos conduce al corazón del Evangelio que leemos en la coyuntura actual del Instituto, en la Iglesia y en la andadura de los más abandonados del mundo. No obstante, al contar ese relato, con otros muchos en el Instituto, aparecerá con más claridad cuál fue el eje axial alrededor del cual ha cristalizado una nueva visión del mundo y una manera de vivir el carisma fundacional.

El eje axial del relato de Michel Sauvage y el nuestro

Los títulos de estas tres partes nos dicen con claridad que Michel Sauvage no tenía la intención de compartir una autobiografía. Tampoco se trataba de escribir una historia parcial del Instituto, ni de la Iglesia, ni de las mutaciones en el mundo social y político que le correspondió vivir, aunque ellas son ciertamente evocadas. El eje axial no está en resoluciones que repiten en el mundo de hoy las creaciones del ayer, sean actitudes, costumbres, hábitos religiosos, devociones concretas del pasado, por muy gloriosas que hayan sido. El eje axial de su itinerario fue la virtud de la esperanza:

- la esperanza en la adaptación;
- la esperanza en la renovación;
- la esperanza en la refundación, tal como surge y resurge como nuevo manantial en nuestra historia.

Dejemos que la esperanza sea nuestra compañera mientras compartimos el relato de Michel.

H. Miguel Campos

H. Robert Comte

H. Paul Grass

H. Diego Muñoz

Roma, abril 2014

EQUIPO DE TRABAJO “MON PROJET”

H. Robert Comte, H. Miguel Campos,
H. Paul Grass y H. Diego Muñoz

Comunidad de la Universidad de La Salle Filadelfia

Noviembre 2013



Prólogo⁴

H. Michel Sauvage, fsc

¿Qué será de las páginas que comienzo a escribir hoy? Su proyecto ha ido tomando forma en mí desde hace siete u ocho años. Personas cercanas y amigos que me conocen desde hace tiempo me animan a realizarlo. Casi repentinamente, aunque en dos etapas seguidas, su esquema se hizo realidad en mi mente.



F. Michel Sauvage
(1923-2001)

Este hipotético plan desconoce el detalle del camino a recorrer; no me permite prever los recodos o valorar los obstáculos que me impondrá la marcha. Ni los apagones de luz o de energía que pueden acaecer. Ni los bloqueos que me obligarán a cambiar de itinerario. Llegado a una fase avanzada de mi trayectoria humana —el tiempo se vuelve corto, aun cuando la espera sea a veces larga— ya no puedo imaginar cuál será la suerte de la obra que intento escribir, suponiendo que su elaboración llegue al final. ¿Será considerada útil su publicación? ¿O será su incierto destino el de una botella lanzada al mar?

Por el momento, importa poco: este proyecto me invade. La empresa que hoy inicio responde ante todo a una llamada que siento en lo profundo de mí desde que me comprometí definitivamente en el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas (1948), por más que no se haya hecho consciente e imperativo hasta estos últimos años.

* * *

El martes 5 de septiembre de 1939, la campana que nos convocaba para la apertura del retiro de entrada al Noviciado nos congregaba también para la despedida del Director y del Subdirector que nos habían acompañado desde el 12 de julio. Llamados a filas, partían a la guerra. Algunos

⁴ *El domingo de Pentecostés, 4 de junio de 1995, retomé estas páginas escritas, entre el 13 y el 20 de diciembre de 1994: estaba entonces convaleciente en Athis Mons. Antes de regresar al Centro Hospitalario de Lille para dos operaciones importantes, acabo de releerlo. Seis meses después, encuentro que dichas páginas expresan bastante claramente lo que deseo realizar.*

meses después, el primero viviría en cautividad en Alemania; el segundo moriría en la batalla de Sedán.

El conflicto mundial que comenzaba, iba a cambiar el destino de millones de seres humanos, trastornar naciones, enfrentar culturas, transformar las jerarquías de valores, hacer vacilar muchas certezas si no del aparato de la Iglesia Católica, al menos de muchos de sus fieles y de sus ministros. El seísmo cuyo preludio nosotros, demasiado preservados y casi inconscientes, estábamos viviendo no podía dejar de alcanzar también a los Hermanos⁵, miembros vivos de la humanidad. Pero después de la guerra, en su lenguaje, su visión, sus estructuras y en un cierto número de sus jefes, el Instituto se endurecería, se replegaría más que nunca sobre sí mismo, parecería alcanzar, gracias a la reclusión sobre su pasado, la seguridad que le preservaría de la contaminación del “mundo”.

Corrientes refrescantes comenzaban a vivificar a numerosas células —y algunos responsables— de lo que todavía no se llamaba el Pueblo de Dios. La reacción instintiva de quienes gobernaban la Congregación era la desconfianza. Había que proteger a los Hermanos contra la veneración de las “modas”: nunca las mismas tendrían el valor “del pan de casa” cuya substancia era la de la doctrina sólida y al cual las devociones tradicionales daban su propio sabor. Juan Bautista de La Salle, ¿no había ordenado a los Hermanos “huir de toda novedad”⁶?

El Capítulo General de 1946 fue el símbolo y ha quedado como la caricatura de esa obstinada negativa a reconocer en esas turbulencias los signos de la incontenible génesis de un mundo nuevo. El “Joven cabeza de Turco”⁷ que se atrevió a evocar ante sus colegas el paso de la humanidad a la “era atómica” no recogió más que sarcasmos o suficientes encogimientos de hombros de la inmensa mayoría de los Capitulares: estaban seguros de que, “tras haber superado sus pruebas”, el Instituto necesitaba urgentemente y sin debilidades restaurar la uniforme y rigurosa minucia de la

⁵ La palabra *Hermanos* corresponde en toda la obra a: Hermanos de las Escuelas Cristianas

⁶ De la fe: “...ateneos en todo a lo que enseña la fe; huid de novedades; seguid la tradición de la Iglesia...” (CT 15,1,1).

⁷ Fue el Hermano Clodoald. Pienso que se puede encontrar una alusión a dicha intervención en la *Circular* que da cuenta del Capítulo General de 1946.

observancia: después de más de tres siglos, ¿no había garantizado la cohesión del Cuerpo, sostenido la eficacia de las obras, engendrado santos, tales como el humilde Hermano Benildo beatificado por Pío XII, parco en este campo, en la primavera de 1948?

Un buen número de Hermanos, que en los años cuarenta tenían entre 20 y 40 años, tuvieron que plegarse al imperativo de las reglamentaciones exteriores. Muchos ya no lograban adherirse interiormente a la justificación ideológica del sistema: la presentían como una perversión idolátrica. ¿No se pretendía sacralizar la observancia —y vincular sus consecuencias— presentándola como la expresión pre-definida y segura de la voluntad de Dios, más aún cuando la *Regla* revisada en 1947, para hacerla más literalmente conforme a la que el Fundador había puesto a punto en 1718, acababa de recibir la aprobación —indebidamente solicitada— de la Santa Sede? Varios de ellos, impulsados por su ministerio, renovados por su aceptación de las fuentes reencontradas en la Biblia, la liturgia, la catequesis, la teología, la pastoral, la pedagogía, ya no soportaban más que con impaciencia las pretensiones autosuficientes de un Instituto que se encerraba en sí mismo. Padecían una especie de esquizofrenia que perturbaba su adhesión a la Congregación a la que Dios les había llamado a vivir para el servicio de los pobres.

Veinte años más tarde, durante el Capítulo General de 1966, correspondió esencialmente a esta generación orientar al Instituto en direcciones muy diferentes. Lo cual no se realizó sin rupturas. Experimentada como iconoclasta por una minoría de Capitulares, vivida por algunos como un drama personal del cual no lograban reponerse, esta fractura pareció en un primer momento ser recibida como liberadora por la mayoría de los Hermanos. El irresistible movimiento que se expresaba en los debates y se cristalizaba en un conjunto de textos nuevos ascendía de las profundidades del Instituto que estaba viviendo tanto la participación aceptada por sus miembros de un mundo que continuaba su mutación como de la Iglesia conciliar que reconocía llamadas del Espíritu en los signos de los tiempos.

Unánimes, finalmente, los Capitulares aprobaron, en diciembre de 1967, los documentos innovadores surgidos de las prolongadas y a veces ásperas

discusiones, llevadas a cabo durante dos sesiones (abril-junio 1966; octubre-diciembre 1967) y una atareada intersesión de quince meses (julio 1966-septiembre 1967). El entusiasmo de su adhesión a los textos no impedía a los más lúcidos presagiar las dificultades de su aplicación. Los dinamismos que los habían inspirado no podían ser asumidos de un día para otro por unos Hermanos cuyas costumbres comunitarias y estructuras mentales opuestas los habían ampliamente modelado, aunque muchos las rechazaban en teoría. Y el solo hecho de publicar los textos que exigían la renovación de las obras escolares y una creatividad audaz para dar respuesta a las nuevas necesidades, no poseería la virtud mágica de transformar unas instituciones sólidamente arraigadas y sostenidas por su entorno social.

Muchos de los Capitulares de 1967 eran conscientes —con diversos grados de claridad— de que era más fácil decretar la renovación del Instituto que realizarla. Menos de seis meses después de la clausura del Capítulo General, el torbellino de mayo de 1968 confirmaba, en efecto, la exactitud de esas principales intuiciones (al igual que las del movimiento conciliar). Al mismo tiempo, la tormenta que sacudió entonces a muchos países llegó a ocultar lo que las nuevas orientaciones implicaban de exigencia y de responsabilidad. Llevados por una especie de embriaguez iconoclasta, algunos Hermanos, a veces influyentes, parecían no conservar del Capítulo General más que el frenesí de la vertiente profética de “destruir”, “arrancar”, “dividir”. Olvidaban que los textos habían querido ante todo “plantar”, “construir”, “consolidar la comunión”⁸. Otros, embargados por el pánico, se aferraban, hasta el fanatismo, a la antigua “estricta observancia”. Es cierto que algunos intentaban hacer pasar a los hechos la renovación definida por los textos. Pero, demasiado aislados, con mucha frecuencia, sus iniciativas no recogían, inicialmente, más que escaso eco y no mucho apoyo.

Debido a múltiples causas, el Instituto en los años 70 sufrió una verdadera hemorragia de salidas de Hermanos en numerosos países. Al mismo tiempo, el número de entradas de nuevos miembros caía casi por todas partes,

⁸ cf. Jr 1,10.

llegando a veces al agotamiento total. Arrollados por las urgencias y las sobrecargas del día a día, muchos Hermanos ya no disponían ni del tiempo —ni de la libertad de espíritu— necesario tanto para asimilar la renovación capitular como para captar el alcance total de la disminución de los efectivos. Imperturbables, las estadísticas anunciaban cada año que el Instituto continuaba debilitándose en número y envejeciendo: todo ello hacía muy penoso para los responsables el sensibilizar verdaderamente al conjunto de los Hermanos sobre la amplitud de un fenómeno que afectaba al resto de las demás órdenes religiosas y al clero diocesano. Pero cuando la mayoría de los Hermanos de un país está formada por jubilados, cuando la media de edad roza los setenta años, cuando los escasos Noviciados permanecen vacíos, o casi, durante varias décadas, se ve uno forzado a plantearse la cuestión de la supervivencia de un Instituto que pasó de dieciséis mil miembros en 1965 a siete mil en 1993. El Capítulo General de 1966-67 había querido poner en marcha la renovación del Instituto. Un cuarto de siglo después, ¿no habrá que considerarlo como un barco a la deriva?

Sin embargo, del todo inesperado, un relevo se ha producido. Hacía ya mucho tiempo que los Hermanos trabajaban en sus escuelas con los Laicos⁹. A lo largo de los años 70-80, las proporciones entre ambos se vieron invertidas. Cada año, en muchos países, crece el número de las instituciones escolares lasalianas totalmente a cargo de los Laicos. Con frecuencia, estos desean mantener con los Hermanos relaciones que consideren fecundas para su actuación educativa. Más sorprendente aún ha sido la emergencia, en diversas regiones del mundo, de su deseo espontáneo de participar en la inspiración de la misión evangélica del Instituto. Bajo formas diversas, se ha desarrollado en varios países un fuerte movimiento lasaliano, y algunos Laicos se han entregado al seguimiento del itinerario y de la enseñanza pedagógica y espiritual de san Juan Bautista de La Salle. En consecuencia, el Instituto se ha visto llevado a perfilar un esbozo de doctrina de la *Misión Compartida*. Y en su misma elaboración, esas nuevas perspectivas se han ido estableciendo cada vez más en asociación, incluso

⁹ La palabra *Laicos* corresponde, en toda la obra a los Laicos y Seglares Lasalianos, comprometidos en el servicio educativo del Instituto.

en las instancias oficiales de la Congregación, con ocasión de las Asambleas de Hermanos y Laicos. ¡Se tratará, pues, no ya de la renovación del Instituto —como tampoco de su perdición— sino más bien de una mutación radical cuyas sorprendentes modalidades los Capitulares de 1966-1967 ni siquiera imaginaron!

* * *

Entre 1940 y 1995, el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas ha pasado así del cierre y de la rigidez a una utopía de renovación, contrariada por la pesadez de los hábitos adquiridos y por acérrimos o pusilánimes repliegues sobre certidumbres amenazadas, así como también por las convulsiones de los años 70 y el retroceso derivado de ellas, y luego a una especie de resurgimiento inesperado. De estas evoluciones —yo diría revoluciones— he tenido la suerte de ser testigo a menudo consciente, a veces activo. Y el proyecto que sustento —como el objetivo de la obra que pretendo escribir— es antes que nada releer esta página de la historia. Una historia que, ciertamente, es la mía, pero que yo la he vivido únicamente en la pertenencia fraterna a un grupo de hombres de Iglesia que se definen —y son reconocidos— como congregación de religiosos laicos. Estos Hermanos quieren ser al mismo tiempo miembros de la sociedad de su tiempo, puesto que son profesionales de la educación y de la enseñanza, reconocidos como tales por la sociedad.

...Releer esta página de historia... Esta obra se apoya sobre la historia: la de las sucesivas evoluciones, durante estos cincuenta años, de un Instituto que ha vivido su propio proceso, pero inserto en el movimiento de la Iglesia y de la sociedad, tributario de sus mutaciones, y hasta de sus conmociones. En consecuencia, no pretendo hacer labor de historiador. Porque no poseo la competencia, ni la imparcialidad. No puedo abarcar en el tiempo, el espacio, las personas, toda la realidad viva de este periodo. Mi información es fragmentaria: necesariamente privilegiaré ciertos acontecimientos, actores o regiones, a partir de mi propio punto de vista según los puestos en que me he visto ubicado. En cuanto a la imparcialidad, la falta de distanciamiento cronológico o psicológico me impiden pretenderla.

Pero, admitidos estos límites, es ciertamente la historia lo que intento releer aquí. Me esfuerzo, en primer lugar, en llegar a ella con honestidad.

Para ello, tengo la suerte de poder apoyarme sobre dos fuentes personales de información. La experiencia de acontecimientos que me ha sido posible vivir directamente, como el Concilio Vaticano II y algunas de sus prolongaciones; la revisión de la *Regla* del Instituto y la reactivación de los *Estudios lasalianos* de 1956 a 1989; la preparación, la celebración y la puesta en marcha de los Capítulos Generales de 1966-1967 y de 1976. De la participación en estos acontecimientos relevantes conservo recuerdos precisos que guardan relación con numerosos documentos: para tales o cuales detalles, de diverso alcance, estas páginas podrán aportar algo inédito... Otra fuente de información es, a mi parecer, igualmente importante. La suerte de haber podido establecer relaciones de amistad y con frecuencia prolongadas con numerosos Hermanos, o antiguos Hermanos, partiendo de mis compañeros de formación y de las comunidades de los años 1940 a 1960, hasta tantos Hermanos con los cuales he podido caminar por algún tiempo: ya sea en Roma, en el Instituto *Jesus Magister* (donde enseñé desde 1961 a 1976) o en el Centro Internacional Lasaliano (CIL), o bien en numerosos países de Europa, de las dos Américas, de África donde, desde 1964 hasta 1984, efectué numerosas estadías, para las sesiones de los retiros.

El *contenido* de la obra explicitará mi intención de *releer esta página de historia*. Tiene como centro, como ya se habrá comprendido, la captación de la empresa de renovación tal como la emprendió el Capítulo General de 1966-67. Único hasta lo insólito en toda la vida del Instituto, este acontecimiento sigue siendo para mí la referencia fundamental de su historia en los cincuenta últimos años. Varios capítulos retoman las principales cuestiones a la vez concretas y con frecuencia fundamentales, relativas a la identidad y a la misión del Instituto que el Capítulo General se vio llamado a abordar. Dichas cuestiones conservan su actualidad¹⁰. Constituyen otros tantos enfoques de la identidad y de la misión de los *Hermanos de las Escuelas Cristianas en el mundo actual*.

Esta última expresión es la del título del documento más importante, el

¹⁰ Con una salvedad de importancia: La *Declaración* hablaba del Hermano *en el mundo actual*, es decir el de finales de los años 60. Después, hemos entrado en lo que se conoce comúnmente como la post-modernidad.

más original sin duda, producido por el Capítulo General de 1966 y designado habitualmente con el término simplificado de la *Declaración*. La necesidad de este texto de conjunto, no previsto en absoluto al inicio, se impuso por sí misma a los Capitulares. Aunque su gestación fue particularmente laboriosa y larga, el resultado final, fruto de un verdadero trabajo colectivo, fue adoptado por los Capitulares con entusiasmo. En el *Prefacio* que escribió para la edición del texto, el H. Charles Henry subrayó que a su luz es como deben ser comprendidos todos los demás documentos capitulares. A su luz, y en el movimiento de esperanza que lo hizo concebir y al cual, en cierta medida, dio cuerpo y contenido.

Si bien tuvo su culminación en la producción de este texto capitular, ese movimiento de esperanza había animado a muchos Hermanos, principalmente a partir de 1940. El dinamismo de la *Declaración*, la fuerza inspiradora de dicho texto continúa suscitando y sosteniendo los esfuerzos de renovación de numerosos Hermanos¹¹. Esta obra se esforzará pues por volver a captar los enfoques sucesivamente considerados de la identidad del Hermano y de su misión según tres etapas de ese movimiento de esperanza del cual el Capítulo de 1966 constituye el centro cronológico (1940-1966; 1968-1995) y sobre todo el nudo vital.

...Releer esta página de historia que es la mía... Yo me encontré demasiado comprometido en la aventura de la renovación del Instituto como para hablar de ella con la indiferencia de un testigo situado en un refugio al margen. Embarcado sin ánimo de retorno por mi profesión perpetua, las circunstancias hicieron que con frecuencia formara parte de la tripulación, en puestos o para tareas diversas. A pesar de mis impacencias y de mis bajones, de mis errores, incluso de mis incoherencias, nunca se me ocurrió cuestionarme mi pertenencia vital ni mi adhesión visceral al Instituto. Por tanto, no podré evocar esta travesía de cincuenta años que, a lo largo de varias tempestades, nos ha hecho pasar de un mundo a otro, sin hablar de lo que yo mismo he vivido y a veces contribuido, con otros, a realizar.

¹¹ En testimonio de ello, al menos de los Hermanos de Estados Unidos, haremos referencia en el Capítulo 17 de un coloquio celebrado en California, en febrero de 1994.

Aun así, no emprendo aquí una especie de relato autobiográfico. En lo que a mí se refiere, he tenido muy en cuenta la advertencia de François Mauriac en un *Bloc-Notes* de febrero de 1959: *Respiro mal en un mundo en el que cada uno quiere contarme su vida...*¹². Ciertamente, tal no es la intención de estas páginas.

* * *

Hoy, la tentación solapada que descubro a veces en lo profundo de mí mismo sería, por el contrario, considerar toda mi historia como insignificante: ¿no habría “perdido mi vida” al consagrar lo esencial de mis energías a la vida de un organismo cuya influencia ínfima se ha debilitado aún más? Las evoluciones internas de un puñado de hombres cada vez más minúsculo pesan muy poco con relación a la formidable mutación de la sociedad. Me refiero aquí a la cuestión de la postmodernidad: esta mutación nos parece tan enorme, tan diferente de todo aquello que hemos conocido, que a veces llego a preguntarme qué puntos de referencia pueden seguir siendo válidos ante esta esfinge. Oportunamente, sería el momento de recordar la imagen de Juan Bautista de La Salle, al hablar de aquél que se abandona a la providencia de Dios, *como el hombre que se hace a la mar sin velas ni remos*. (MF 134,1,2).

Por una parte, el presente trabajo tiene la intención de exorcizar esa tentación. Pues tengo la íntima convicción que, por más modesta que pueda ser en la sociedad y hasta en la Iglesia, la singularidad de la corporación religiosa a la cual pertenezco le permite conservar la esperanza de un futuro posible, aunque deba pasar por una muerte que puede parecer inexorable para algunos. ¿Fanfarronada? ¿Quimera? ¿Encantamiento? Pienso que no. Al escribir este ensayo, mi intención es tratar de ilustrar lo que me parece de actualidad y como promesa, en la identidad y la misión que creo subestimadas por muchos de este grupo social, de esta célula eclesial.

El término esperanza que acaba de volver a aparecer en mi escritura a propósito de este trabajo y del movimiento que podría unificar su organización, traduce sobre todo el espíritu que me anima al abordarlo. Se trata

¹² cf. Mauriac, 1993, p. 223.

para mí de intentar dar cuenta de la esperanza que habita en mí en cuanto a un posible futuro del Instituto. Este testimonio se irá ilustrando al sucederse los capítulos de la obra. Al inicio, puedo al menos enunciar tres signos que me parecen dar crédito a esta esperanza. Se manifiestan tanto al origen del Instituto como en la actualidad de sus mejores esfuerzos recientes de renovación.

Atento... al desamparo humano y espiritual de los hijos de los artesanos y de los pobres, San Juan Bautista de La Salle, se consagró a la formación de maestros de escuela enteramente dedicados a la instrucción y educación cristiana. Reunió a esos maestros en comunidad y fundó luego con ellos el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Este primer artículo de la *Regla* (1987) esboza la figura de un proyecto y la laboriosa génesis del Instituto. En todos los continentes el desamparo humano y espiritual de los jóvenes no son menos sangrantes hoy de lo que lo eran en el Reims de finales del siglo XVII. ¿No están convocando, más allá de los maestros de escuela, a adultos creativos que quieran entregar toda su existencia, junto con otros, para intentar poner remedios apropiados a todo tipo de exclusión de los jóvenes? Ya, principalmente desde hace treinta años, esta orientación renovada ha dinamizado la existencia de Hermanos y comunidades.

Una de las originalidades más fuertes —y mejor afirmadas— de la Sociedad que Juan Bautista de La Salle se vio llamado a crear, *fue su carácter laical y exclusivamente laico*. Siendo sacerdote él mismo, su trayectoria inesperada puede —hasta cierto punto, y en una medida limitada— ser interpretado como una forma de “reducción práctica al estado laical”. Al menos un gran número de las tareas que emprendió le comprometían en la construcción de la ciudad terrestre, y quiso ser —en igualdad de condiciones— miembro de la comunidad de Laicos que estableció. El Capítulo General de 1966 tuvo que tomar una opción capital a propósito del mantenimiento o no de este carácter exclusivamente laical del Instituto. Los apasionados debates que precedieron su decisión, la unanimidad con la que fue adoptada me parecían portadores de promesas de futuro para un Instituto más deliberadamente fiel a su identidad laical. Como expresión de la Iglesia pueblo de Dios en comunidades autónomas constituidas sobre la base de la fe personal de sus miembros y de un único bautismo común. Como expresión de la Iglesia comprometida en el des-

arrollo del mundo y la promoción de la justicia en favor de los más desfavorecidos, en comunidades de hombres en los cuales el servicio a los hombres y la solidaridad efectiva con los pobres consagra día tras día toda la vida al Dios amor. Como manifestación de la presencia activa de Jesucristo en comunidades de hombres reunidos por su llamada que los envía a vivir y a anunciar el Evangelio al corazón de un mundo secular y pluralista y mediante tareas esencialmente de tipo profano.

El Concilio Vaticano II permitió volver a poner de relieve *el carácter carismático de las órdenes religiosas*. A menudo solicitada por la coyuntura, su emergencia aparece al mismo tiempo como un resurgir inesperado, imposible de programar. En estos impulsos de imprevisible novedad, los creyentes reconocen signos repetidos a lo largo de los siglos de la libertad del Espíritu para la acción en la vida de todo el pueblo de Dios y no solamente por una Iglesia establecida, tentada siempre de poner su confianza en la fuerza de las estructuras establecidas. El Concilio convocó a todas las órdenes religiosas a recuperar en su origen la fuerza inventiva del Espíritu Santo y a liberarse del apremio de las formas anticuadas para abrirse de nuevo a la creatividad del Espíritu capaz, aquí y ahora, de conducirlos a actualizar la inspiración fundacional.

Reconozco con gusto que, explícitamente desde 1965, esta orientación conciliar ha sostenido y desafiado mi esperanza en un futuro posible para el Instituto. Treinta años más tarde, esta esperanza con frecuencia puesta a prueba, amenazada de sumersión en diversas ocasiones, sigue viva en mí porque, en adelante, se apoya también en la memoria de los pasos del Espíritu que humildemente he podido experimentar en la vida del Instituto

- en el impulso colectivo que movió a los Capitulares de 1966-1967, en el interior de sus difíciles esfuerzos y de sus enfrentamientos, con frecuencia tensos, para perfilar el plan de la renovación;
- en la fidelidad generosa e inventiva de muchos de los Hermanos que consintieron vivir un éxodo con el fin de encarnarse en el mundo de los pobres; y también,
- en la serenidad con la cual, hoy, en la noche de la espera, muchos continúan humildemente esta reinvencción de formas ministeriales

y comunitarias, abandonándose para el futuro en el Dios de las Promesas.

Primera parte

**LA ESPERANZA EN UNA ADAPTACIÓN
CREATIVA PERO ASFIXIANTE**

(1923-1956)



Buccina fac 2013

Introducción – *EL FIN DE UNA ÉPOCA*

H. Miguel Campos, fsc

*Lo que llamamos comienzo es a veces el fin
Y llegar a un fin es llegar a un comienzo.
El final está donde el comienzo inicia.*

T.S. Elliot: “Little Gidding”, *Four Quartets*

En el contexto de una visión del mundo, de una Iglesia, de un Instituto que “mueren”

El Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas ha conocido una transformación sin precedentes en las últimas décadas del siglo XX y comienzos del XXI. El Capítulo de 1946, dirigido por el estilo de gobierno inmovible del H. Athanase Émile y su Consejo, cerraba las puertas a la historia y al mundo. Al contrario, los subsiguientes Superiores Generales: el H. Nicet Joseph (Francia), H. Charles Henry Buttimer (USA), H. José Pablo Basterrechea (España), H. John Johnston (USA) y H. Álvaro Rodríguez (Costa Rica), con sus respectivos Consejos han facilitado, cada uno y de manera peculiar, cambios audaces a lo largo de los Capítulos de 1956, 1966-67, 1976, 1986, 1993 y 2000.

Todo esto ha contribuido a desarrollar en nosotros una nueva manera de entender la finalidad de nuestra Vida religiosa y de nuestro trabajo apostólico. Así han cambiado las generalizaciones del sentido de la triada clásica de votos y se ha valorado más la importancia de votos específicos; se ha destacado, con más agudeza, la conexión con la misión evangelizadora de la Iglesia y las relaciones con otros evangelizadores; se ha respetado más la autonomía del servicio educativo profano de educación y el cuidado pastoral de la cultura, con miras a promover el bien común, para así contribuir a la transformación de la sociedad civil. El papel del laico ha sido reconocido. De modo particular el papel de la mujer en el mundo lasallista está dando un viraje radical. Hemos realizado cambios monumentales

en la formación inicial de los Hermanos y promovido una formación inicial para los Lasallistas en general, especialmente con quienes compartimos la misión.

Los Hermanos jóvenes de la generación de 1946 habían quedado desencantados después de la celebración del Capítulo General. Muchos se sintieron desidentificados, desilusionados y, desesperados, abandonaron al Instituto. Otros, a pesar del desencanto, caminaban esperanzados hacia adelante, aprendiendo a ver con otros ojos la realidad de este mundo que muere, de una Iglesia que muere y de un Instituto que muere para aceptar este “fin de una época”.

El H. Michel Sauvage nos dice que él mismo fue uno de estos Hermanos que sale de ese desencanto, fascinado por los estudios teológicos e identificado con este movimiento lasaliano en la historia. Él saldrá de esta primera fase de su transición personal en un Instituto con bases nuevas, pero no lo hará sin haber confrontado el fin de una manera de entender la Vida religiosa, tal como se vivía dentro de la comunidad lasaliana; un tipo de Instituto, una “forma”, para Michel, ha terminado y ésta era la condición básica para entrar en una transición transformadora.

Sesenta años después, desde nuestro contexto

En el Instituto, hace sesenta años se tenía la tendencia a igualar y estandarizar los perfiles personales de los Hermanos sin importar la diversidad de sus países y culturas de origen. Los Superiores y las estructuras apoyaban comportamientos que eran aprobados por todos, mientras que se rechazaba todo comportamiento que llevara en demasía una marca personal. La tendencia a nivelar los comportamientos, por medio de la regularidad, ponía el acento en cosas exteriores. La asiduidad a los ejercicios, la repetición sin fin de fórmulas de oración, la ejecución de ritos contribuían al dominio de sí. La identidad del Hermano dependía de esas estructuras básicas que además se sacralizaban, entendiéndose que venían directamente del oráculo de Dios, San Juan Bautista de la Salle.

Felizmente, en nuestra historia, nos encontramos con Hermanos que lograron un equilibrio interior y que desarrollaron una creatividad sin límites, a pesar del medio enrarecido en que se vivía. Por otro lado, para

muchos, resultaba práctico que no existieran muchas diferencias dentro de un mismo grupo generacional. Pero es más, entre diversos grupos generacionales, tampoco se notaban grandes diferencias. Todos hablaban el mismo lenguaje, los mismos ritos, las mismas oraciones. Sesenta años después, los grupos generacionales tienen sus características propias y, muchas veces, hay más disonancia que consonancia con los anteriores.

Utilizamos aquí el término “generación” conscientes de que sus descripciones pueden ser banales y superficiales y que, además, no son válidas ni en todas las culturas ni en todos los países del mundo. Definimos los grupos generacionales de Hermanos a partir de dos factores: el año de entrada en la comunidad y el tipo de formación inicial dominante de su tiempo. Se trata de situar un tipo de formación que enfatiza la regularidad, la observancia de la *Regla*, la práctica de los votos, la vida en común, en oposición a otro tipo de formación que se centra en el desarrollo personal de cada Hermano, en la lectura del Evangelio en sus vidas, en la consagración para la misión, en la misión compartida.

Características de grupos generacionales

La generación del 46 está desapareciendo. Entre los Hermanos de 86 años y más, encontramos hombres que vivieron esa formidable entrada en la crisis, en la transición. No abandonaron al Instituto y constituyen, sin duda, la base y fundamento para todos nosotros. Ellos, como Michel, se dejaron herir por las necesidades del mundo y de la Iglesia y siguen construyendo la obra de Dios.

La siguiente generación, la de los años sesenta, se edificó sobre las bases de la precedente. De cierta manera, se han convertido en un puente; han asegurado la continuidad y han respetado la discontinuidad con los más jóvenes. Pero conociendo menos al Instituto que asfixiaba la creatividad —e impidiendo por fuerza la renovación— les ha costado trabajo entender los sentimientos contradictorios de las generaciones que oscilan entre un sentimiento de haber perdido algo que no se repetirá y el temor de volver a formas y estilos del pasado con detrimento de la libertad. No darse cuenta de lo que han perdido les ha hecho sentirse enganchados en una nostalgia superficial que los ha apartado de las demás generaciones.

La próxima generación, más pequeña en número, de los años setenta a noventa, hizo su formación inicial en un periodo de libre experimentación que los ha dejado vacíos, a veces desorientados y desidentificados. Ellos no necesitaban entrar en la crisis. Ellos vivían la crisis. Y, por eso, les ha costado entender lo que los Hermanos mayores habían sentido como gran liberación en los años cincuenta. Para ellos, muchas restricciones exteriores no eran una pesada carga; por lo tanto, añoraban signos exteriores. Su tentación ha sido el dejarse llevar por la impaciencia al escuchar relatos de un pasado extraño a su experiencia.

La generación más reciente viene con el deseo de vivir los ideales religiosos que los Hermanos mayores han rechazado. De hecho, los demás Hermanos desconocen sus sentimientos religiosos más profundos y podrán ayudarles a madurar si aprendieran a escucharles.

No todos entramos en la crisis de la misma manera

El estudio de la entrada en la transición ganaría enormemente con una lectura intergeneracional. No todos entramos en crisis de la misma manera ni al mismo tiempo. Pero nuestro apoyo es la comunidad; es nuestro espacio de libertad, donde podemos ayudarnos mutuamente a “soltar algo que ha terminado” para abrazar la imprevisible novedad del Evangelio en la coyuntura.

Capítulo 1 – *EL CONTEXTO DE UNA VIDA RELIGIOSA NACIENTE EN UNA CULTURA CRISTIANA QUE SE DESMORONA*

LA EXPERIENCIA FAMILIAR

Miguel.— ¿Podría decirnos cuál es la visión del hombre, de la Iglesia y de la vida evangélica que usted percibe a partir de su familia? ¿Podría también decirnos unas palabras sobre sus padres, sus hermanos y hermanas?

Michel.— De mis padres, diré en primer lugar que formaban una pareja unida. Resultaba evidente que mi padre vivía un amor excepcional hacia mi madre. Me sucedió, sin buscarlo, ser el testigo a la vez incómodo y encantado, de manifestaciones ocultas de la ternura de mi padre hacia su esposa. Él leía y releía la *Vida de San Juan María Vianney* del canónigo Trochu. Cuántas veces me declaró, con una confusión jubilosa, que se sentía un pobre pecador con respecto al asceta de Ars: *Amo demasiado la vida*, me susurraba al oído. Más adelante, me confiaría con orgullo: *no existe más que una mujer en mi vida*.

En segundo lugar, nuestros padres no eran gente “devota”. No teníamos la costumbre de recitar la oración de la tarde en familia. Lo cual me apenaba cuando escuchaba presentar esta costumbre como evidente para buenos cristianos. Mi madre, piadosa, acudía cada mañana a la primera misa parroquial, a las 5:30 h estaba de vuelta para levantarnos y prepararnos antes de partir para la escuela. Mi padre era un buen cristiano. Pero su fe siempre me pareció más encarnada en la vida que en teorías religiosas.

Siempre he sentido una veneración hacia mi padre: un hombre de una bondad excepcional, la mayoría de las veces alegre. Declamaba largas poesías de tinte social, le gustaba cantar y fue escuchándolo como yo primeramente aprendí de memoria un cierto número de piezas gregorianas. Mi hermana Mónica se quedó, por su parte, con numerosas melodías de ópera. Su honestidad era sin fisuras ni ostentación. No se interesaba ape-

nas por el dinero; no lo suficiente, según el parecer de mi madre, a quien le tocaba preocuparse en llenar de sustancia las cacerolas; ella se preocupaba mucho más por los ingresos de dinero, difíciles durante los tiempos de la crisis de los años treinta. Mi padre era altruista, abierto. Nacido en 1876, había vivido su juventud durante el último cuarto del siglo XIX. Conocía bien la historia de Francia. Políticamente figuraba como de derechas, opuesto a los gobiernos anticlericales que dominaron el país durante su juventud, pero evolucionará más bien hacia el pequeño partido que, después de la guerra del 40, dará origen al Movimiento Republicano Popular (M.R.P.). Inmediatamente después de la Gran Guerra, fue consejero municipal: según mi madre, este episodio político no resultó positivo para sus negocios. Dirigía una pequeña empresa familiar de monumentos funerarios, y él mismo trabajaba como cantero y escultor con algunos obreros belgas.

Desde mi infancia, el clima familiar me condujo, de acuerdo con mi edad, a interesarme por la vida política. Bastante joven, podía leer el periódico local, *La Croix du Nord*. Los domingos de elecciones eran para mí días de fiesta. En un coche de alquiler, acompañaba a mi padre: pasábamos el día yendo a buscar a personas ancianas para llevarlas al colegio electoral. Recuerdo, en la noche del segundo turno de las elecciones legislativas de 1932, a mi padre que volvía tarde, con el rostro descompuesto: la aplastante victoria conseguida por la unión de las izquierdas lo trastornaba. Y luego llegaron los escándalos: el pseudo-suicida Stavisky y los apaños de hombres políticos con ese estafador; el asesinato del consejero Prince, la magnitud de las reacciones de derecha y de extrema-derecha que culminaron con las violencias del 6 de febrero de 1934. Al mismo tiempo, escuchaba hablar de la inquietante ascensión de Hitler, y quedé afectado por el asesinato del canciller Dollfuss, el 1 de abril de 1934.

Ciertamente, son recuerdos puntuales, pero que indudablemente contribuyeron a mi interés por la política. Se debía también a la influencia de mi hermano mayor. Era alumno de la facultad de teología de Lille, que había contado con sacerdotes de Acción Francesa entre sus mejores profesores. Pero la generación de los seminaristas de principio de los años treinta estaba claramente influenciada por las corrientes democráticas dominantes entre el Clero de Lille, comenzando por el obispo, Mons.

Liénart. Más adelante, me daría cuenta de que mi hermano mayor había estado suscrito a la revista *Esprit* desde el primer número en 1932.

Sobre el tema de la Iglesia, precisamente, mi padre hablaba con total libertad sobre los sacerdotes. Los juzgaba según su justa medida. Ningún respeto mítico por el clero. Recuerdo juicios muy severos sobre el deán, bastante burgués. En mi primera juventud estuve muy relacionado con los sacerdotes. Iba al círculo recreativo juvenil el jueves y el domingo. Era monaguillo. Para el servicio en los entierros, las bodas —eran siempre por la mañana— venían a buscarnos a la escuela. Y bien contentos que estábamos de escaparnos, sin que mis estudios primarios resultaran perjudicados por esas frecuentes ausencias. Tuve la suerte de coincidir con un joven vicario con el que me confesaba. En cierto modo, él me inició en la oración personal, a mis 9-10 años. Me hacía leer libros y folletos religiosos, explicaciones del Evangelio; nunca cosas devotas. Más tarde, este celoso sacerdote sería un ferviente abonado de la revista *Catéchistes*.

Antes de entrar con los Hermanos, no fui orientado hacia devociones piadosas. Mi madre tenía un cierto culto por las almas del purgatorio, por Santa Rita. Pero las manifestaciones siempre eran discretas, no se ejercía ningún proselitismo sobre el particular, y hasta la hacíamos rabiar amablemente sobre el tema. Sin darme cuenta, pues, tuve la experiencia de una Iglesia bastante abierta, encarnada. Mi padre, moralmente estricto, no obstante, no era un hombre que, por ejemplo, condenase a los divorciados, como era corriente ver en esos momentos. No era en absoluto fariseo.

¿Mis hermanos y hermanas? Nuestros padres se habían casado en 1906. Mi madre tenía diecinueve años, mi padre treinta: se había enamorado de su futura esposa cuando ella tenía quince años, y la había esperado. Antes de la Gran Guerra tuvieron dos hijos: Jean en 1908 y Agnès en 1911. Luego llegó la movilización, la incorporación de mi padre al ejército, la ocupación del Norte por el ejército alemán. Mi padre no volvió de la cautividad hasta la Navidad de 1918. Nacieron cuatro hijos más: Étienne en 1920, Michel en 1923, Monique en 1926 y Luc en 1928.

Mi hermano mayor tenía quince años más que yo. Con once años, entró en el Seminario menor. Cuando tuve uso de razón, él ya vestía sotana en

el Seminario mayor. Yo lo admiraba, pero no le tenía mayor veneración. Su elección no me dio la idea del sacerdocio. Desde muy joven tuve idea de llegar a ser Hermano de las Escuelas Cristianas. Lo cual no me impedía estar muy vinculado al clero, pero para nada atraído por el modelo de mi hermano. Incluso, quizás mi vocación de Hermano estuviese ligada a una cierta reacción, no muy consciente: no quería imitar a mi hermano mayor.

Mi hermana Agnès era, a su vez, doce años mayor que yo. Una chica inteligente, trabajadora. Contable en una empresa, era una especialista de las sumas interminables realizadas mentalmente. Habiendo ya decidido entrar con las Hijas de la Caridad en septiembre de 1934, quiso estrenar vestido nuevo en junio, para la ordenación sacerdotal de nuestro hermano mayor. Nunca pude imaginar que sería capaz de llegar a ser religiosa. No lo supe hasta el momento en que sucedió. Esta ignorancia se explica por el desfase de edades. Pero cuando vi a mi hermana encaminarse hacia la comunidad donde cumplió su postulante, tampoco hubiera podido imaginar que entrase en otra congregación. Elegía una orden viril, enérgica, incluso dura, activa, nada santurrón. Eligió una congregación sólida, del siglo XVII, con la fuerte espiritualidad de San Vicente de Paúl. Todo ello, lo descubrí posteriormente. Pero lo sentía cuando era niño. Y mi padre, muy orgulloso de sus hijos decía a quien quisiera escucharlo que al menos las Hijas de la Caridad *no eran unas monjitas*, unas hermanitas un tanto cursis.

Durante los años que pasé en casa, quedábamos los cuatro hijos más jóvenes. Entonces me sentía más cercano a mi hermano Étienne, hasta su entrada en el pensionado de Estaimpuis, en 1932. Cuando partí para Annappes, con once años, mi hermana Monique no tenía más que ocho, y Luc ni siquiera seis. Es decir que casi no los conocí durante la juventud.

EL MEDIO FAMILIAR, PARROQUIAL Y ESCOLAR

Miguel.— *Acaba usted de evocar la memoria de la Iglesia que usted percibió a partir de su hermano y su hermana, de sus padres. Cuando piensa en la diócesis de Lille que usted conoció después, ¿existe un desfase con lo que usted descubrió en su familia?*

Michel.— No era un desfase muy grande. Habíamos tenido algunas ventajas. En primer lugar, yo nací bajo el pontificado de Pío XI, el cual marcó una cierta ruptura con relación, por ejemplo, al pontificado de Pío X. Pío X había sido un papa reaccionario. Pío XI es el Papa de la Acción Católica, el Papa de las misiones, el Papa de los laicos, el Papa de la apertura ecuménica ya; es el Papa de los estudios, un Papa intelectual, políticamente abierto. El Papa que condenó tanto al nazismo como al comunismo, y que protestó contra las orientaciones antisemitas de Hitler: *cristianos, nosotros somos espiritualmente semitas*, había declarado mucho antes de la guerra. Fue también un gran Papa social.

En la diócesis de Lille, teníamos la ventaja de tener una tradición social: en el Norte existía una fuerte clase obrera. Allí, el arraigo socialista era sólido y extenso y el comunismo estaba bien implantado. Mi padre, un pequeño patrón, estaba socialmente de parte de los obreros. Un sindicalismo cristiano bastante fuerte, un movimiento obrero cristiano poderoso marcaron a la joven diócesis de Lille. En 1928, Pío XI había nombrado para Lille al Padre Achille Liénart, sacerdote del Norte, el obispo más joven de Francia en ese momento; tenía 44 años. Desde los comienzos de su episcopado, se ve obligado a tomar posiciones concretas decididas sobre cuestiones entonces controvertidas: el derecho a la huelga, la legitimidad del sindicalismo obrero cristiano. Sus opciones denunciadas a Roma, fueron oficialmente aprobadas por la Congregación del Concilio en 1929 y Pío XI, mediante una proeza sorprendente, hizo cardenal en 1930 a este joven obispo tildado de rojo. Por lo demás, el cardenal Liénart fue el hombre de la Acción Católica especializada. Como obispo de Lille hasta 1968 desempeñó un gran papel en la diócesis y en la Iglesia de Francia, por no hablar de su papel determinante no solamente al principio del Vaticano II, sino a lo largo de toda la continuación del Concilio¹. Yo fui creciendo dentro de ese catolicismo, un catolicismo social.

Pero existía una resistencia, inclusive en la diócesis: algunos cristianos, sacerdotes de Acción Francesa, monárquicos, vinculados a la extrema

¹ El episodio determinante del que hablo es evidentemente la intervención del cardenal Liénart, el segundo día del Concilio, oponiéndose a la elección inmediata de los miembros de las Comisiones conciliares.

derecha. La adhesión a la República solicitada por León XIII a los católicos de Francia en los años 1890, se iba generalizando lentamente. Pío XI nombró en Francia obispos sociales, adversarios de la Acción Francesa. Pero los católicos continuaban divididos sobre los aspectos políticos y sociales. El catolicismo en el que fui educado no era ciertamente de izquierda. Pero me parece que era republicano y social. En cambio, debo reconocer que entonces no teníamos ninguna idea de las tensiones intelectuales, sin embargo tan violentas, en una Iglesia en búsqueda de libertad. El eco de tales conflictos doctrinales no llegaba hasta el pueblo cristiano ordinario. No sería hasta los años 50 cuando yo comenzaría a tomar conciencia de su existencia, de su violencia, de sus desafíos.

Miguel.— *¿Cómo repercutía este contexto de una Iglesia viva, y un poco desgarrada por fuerzas diversas, en la parroquia a la que iba usted a misa, y allí donde daba clase? ¿Cómo ve usted esa repercusión?*

Michel.— En la parroquia, había personas más acomodadas y hasta adineradas. El deán, demócrata y nada partidario de Acción Francesa, se encontraba más próximo a las personas adineradas, a los patrones. El negocio de mi padre estaba situado justo enfrente de la casa del notario. Éste tenía un hijo jesuita: un “gran jesuita” cuya función social fue importante en América Latina, el P. Pierre Bigo². Mi padre y el notario eran amigos. Ambos formaban parte de la cofradía del Smo. Sacramento, de la cofradía de S. Vicente de Paúl. No existía desavenencia por parte de mi padre. Sin embargo, no nos sentíamos para nada del mismo mundo. Sin por ello pertenecer a la clase obrera propiamente dicha. Un cierto número de Hermanos franceses, en los años 70, quisieron volver a sus raíces obreras. Las mías serían más bien campesinas, retrocediendo algunas generaciones (pero yo no siento atavismo alguno y soy bastante alérgico a cualquier trabajo de este tipo). Mis raíces son más bien las de un pequeño patronato, muy modesto; pero de personas independientes muy sensibilizadas con la clase obrera y con los combates por la justicia. En la parroquia —lo cual no quiere decir entre la población— no encuentro ruptura entre patrones y obreros, por ser el clero muy social.

² El P. Pierre Bigo, delegado del Padre Arrupe para los centros sociales de los Jesuitas en América Latina, fue nombrado ciudadano chileno justo antes de regresar a Francia, para allí morir en enero de 1997.

Quizás esto era más perceptible en la escuela, en el sentido siguiente. En la Francia de esa época, existían dos escuelas rivales. La escuela católica, privada, y la escuela laica, pública. Mi padre había sido educado en la escuela pública, porque en la época de su infancia, entre 1882 y 1887, no existía otra. Mi padre hablaba con veneración de su Director de escuela, un tal Señor Mairesse. Pero nosotros íbamos a la escuela católica; el tema no admitía discusión.

A mediodía, cuando los alumnos de la escuela pública y los alumnos de la escuela católica salíamos al mismo tiempo, a veces se producían peleas. Lo cual no impedía que nos encontrásemos todos en el círculo recreativo juvenil. En la escuela católica no se impartía ninguna lección de enseñanza religiosa. El catecismo preparatorio para la comunión solemne lo impartía el vicario en la iglesia, a las 11:30 h, juntos y al mismo tiempo para los alumnos de la escuela católica y de la escuela pública de la misma edad. Durante la ceremonia de la comunión solemne, a los 11 años —lo que hoy se llama profesión de fe— estábamos colocados según la clasificación obtenida en el catecismo. Sin embargo, se colocaba primeramente a todos los niños de la escuela católica, y en una segunda categoría a los niños de la escuela pública. Era una separación muy marcada, pero que todo el mundo encontraba normal, al menos del lado católico. Pero ya sentía veladamente que de todos modos era lamentable.

Miguel.— *He aquí la visión del catolicismo que tuvo usted en su familia, con su hermano seminarista, su hermana religiosa, y quizás en las comunidades en las que usted vivió inicialmente. ¿Qué idea general de la Vida religiosa se tenía en aquel momento?*

Michel.— Simplemente tres observaciones. Primeramente, partir para un aspirantado, o seminario menor, era visto corrientemente como una opción de vida. *A fortiori* la toma de hábito, a los 18 años frecuentemente, y más temprano entre los Hermanos, era vista como un compromiso definitivo. Después de lo cual se necesitaba valor para atreverse a renunciar, antes de la recepción de las órdenes. La opinión corriente consideraba a aquellos que cambiaban de orientación como tráfugas, incluso como renegados. En segundo lugar, la vocación sacerdotal o religiosa era considerada como un honor para la familia, un estado superior. Con un matiz

notable: hacerse Hermano no era bien comprendido. Un muchacho capaz de estudiar que entraba en las órdenes normalmente debía orientarse hacia el sacerdocio. Finalmente, y sobre todo, optar por la Vida religiosa, era renunciar al mundo. Cuando partíamos para el Noviciado menor de los Hermanos, la perspectiva evidente era que no volveríamos más a nuestra casa. En efecto, los novicios menores no regresaban a sus casas durante las vacaciones. Ésa era una gran diferencia con los Seminarios menores. Estos seguían el régimen de los internados de la época: vacaciones en familia más o menos cada seis semanas. Durante las vacaciones mi hermano, seminarista mayor, vivía en nuestra casa.

La diferencia de régimen era pues considerable para los futuros Hermanos. Parecía normal que viviesen así, separados del mundo, desde los once o doce años. En principio, esta separación persistía tras los años de formación. La ruptura era aún más absoluta entre las Hijas de la Caridad, por ejemplo, y en general en las congregaciones femeninas, incluso las que no eran de clausura. Mi hermana dejó la casa el 8 de diciembre de 1934; tenía entonces veintitrés años y había trabajado siete años sobre todo como contable desde su salida del pensionado. No volvió a poner los pies en nuestra casa, más que por dos o tres horas, la tarde de un domingo de julio de 1949. Ella seguía cada año la enseñanza de las semanas sociales, una especie de universidad de verano itinerante del catolicismo francés. En 1949, las semanas sociales se celebraron en Lille. Aprovechamos su visita para arreglar asuntos familiares. Pero para mi hermana, ¡ni hablar de tomar ni siquiera una comida!

Miguel.— *Usted pasaba de un ambiente familiar, parroquial, escolar –Marcq-en-Barœul³– al noviciado menor de Annappes. ¿Quiere usted hablar del despertar de la vocación que ese cambio parece representar?*

Michel.— No hay que olvidar que todo ello sucedía siendo yo muy joven. Por eso quiere decir ante todo que, en mi propio recuerdo, el despertar de mi vocación fue muy radical. Muy precoz. No existía escuela de los Hermanos en mi ciudad. Mi padre había sido alumno de los Hermanos

³ Marcq-en-Barœul es un municipio francés situado en el departamento del Norte y en la región Nord-Pas-de Calais. Forma parte del conjunto de Lille Métropole.

en su juventud. Mi abuelo que dirigía una pequeña empresa, envió a su hijo mayor, después de la escuela primaria, a realizar estudios de comercio el Lille, con los Hermanos, en la calle de la Moneda. Luego los Hermanos abrieron también en Lille un curso de arte, inspirado en las escuelas San Lucas de Bélgica⁴. Mi padre fue allí alumno del H. Fidèle Gabriel, el que pintó el gran cuadro para la canonización de san Juan Bautista de La Salle⁵.

Mi padre hablaba de los Hermanos con veneración. Además se sentía muy orgulloso de su hijo primogénito ya en el seminario mayor. El superior del seminario menor acudía con frecuencia a nuestra casa. Le hubiera gustado que yo entrase en su institución. Pero a los 6 años, yo había tenido un sueño: una noche, una imagen, gozosa, se forjó en mí, que sería Hermano. Aún puedo ver el lugar de la casa donde al día siguiente por la mañana le confíé a mi madre: *mamá, seré Hermano*. Ello se puede explicar por la influencia indirecta de mi padre, puesto que hablaba a menudo de los Hermanos. Tal como lo he sugerido anteriormente, una voluntad de desmarcarme de mi hermano mayor, de no tomarlo por modelo pudo actuar en mi psiquismo. Pero para mí, esta vocación de Hermano nunca supuso verdaderamente problema. Parece extraño decirlo, pero así es. Naturalmente, he tenido que pasar por crisis, luchas, dudas. Más adelante hablaré de la crisis de 1946-1948. Aparte de ese periodo, nunca me replanteé mi vocación de Hermano.

Inicialmente, a partir de los seis años, ¿qué podía significar para mí la vocación de Hermano? ¿Cuál era su contenido? Esencialmente, por lo que puedo recordar, dos realidades. En primer lugar, Dios. Yo dejaba mi familia para entregarme a Dios, porque sentía que me llamaba a ella. ¿Quién era, entonces, Dios para mí? Sin duda el Dios tal como se presen-

⁴ Escuelas abiertas por los Hermanos de las Escuelas Cristianas en Bélgica para la enseñanza superior de las disciplinas artísticas (arquitectura, diseño, ilustración gráfica, publicidad, fotografía, pintura, escultura...) Todavía hoy continúan formando con un alto nivel de calificación a la vez que de creatividad y adaptación. Muchos Hermanos adquirieron en el pasado niveles elevados de competencia en uno u otro de estos campos. Por ejemplo: la escuela St Luc de Tournai ofrece actualmente seis opciones: interiorismo, diseño industrial, diseño de moda, publicidad, diseño gráfico y fotografía.

⁵ Se encuentra en la tribuna de la capilla principal de la antigua casa de formación, actualmente la documentoteca del conjunto escolar St Adrien.

taba en aquel momento en la predicación, en el catecismo. No era el Dios de la Biblia (aunque estudiábamos la *Historia Sagrada*) ni tampoco mucho el Dios de Jesucristo (aunque estudiábamos el librito *Emmanuel*⁶). Sin embargo, en la medida en que puedo acordarme de ello, para mí, como para mis padres, Dios era un Viviente que me habitaba; estaba en relación con él y sentía que me llamaba. A pesar de ciertas predicaciones, y sobre todo de una mentalidad generalizada, no era el Dios terrible. La única frase de un sermón de misión parroquial (tendría yo entonces ocho o nueve años) que se me haya quedado grabada en mi memoria es aquella que el predicador acompasaba como un actor de teatro: *si Jesucristo no hubiese resucitado, habría traicionado a su Padre*. Una cristología sin duda poco elaborada, pero al menos se trataba de la resurrección de Jesús. Volviendo a la imagen de Dios que podía tener entonces, me parece que a pesar de todo era la de un Padre, Amor. La sensación de responder a una llamada de Dios no incluía, en aquel momento, para el niño que yo era, implicaciones apostólicas. Más concretamente, no pensaba hacerme Hermano para dar clase, aun cuando, una vez en la enseñanza, me sentí profesor con toda mi alma.

La segunda realidad, igualmente evidente para mí durante mi partida, era la fuerte conciencia de que entrar con los Hermanos era tomar un camino que no conducía al sacerdocio. Muchos, en mi entorno, lo expresaban preguntando: ¿por qué *renuncias a ser sacerdote*? La mayoría no lo entendían. Y algunos no dudaban en expresarme su desaprobación o su tristeza. Mis padres estaban completamente de acuerdo, sobre todo mi padre. Pero mi hermano mayor y más aún mi hermana religiosa, sin hacérmelo notar nunca directamente, aceptaban mal mi elección. La sufrían como una carencia. Necesitaron mucho tiempo para comprender y aceptar. Mi hermana se imaginaba que yo había sido más o menos sobornado por el Hermano “reclutador”: de hecho, mi padre se había encontrado con él en un tren. Se había sentido tan feliz de volver a ver un hombre de sotana y cuello blanco —el hábito de sus antiguos maestros— que lo invitó a venir

⁶ Se trata de *l'Abrégé du Catéchisme de persévérance ou Exposé historique, dogmatique, moral et liturgique de la religion depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours* (1919) por Mgr Gaume, Librairie Catholique Emmanuel Vitte.

a casa. Pero eso sucedió después de mi sueño determinante. Por su parte, el deán de la parroquia, al ser consultado, respondió con una magnanimidad muy clerical: *puede irse con los Hermanos, ya hay un sacerdote en la familia.*

Entrar al Noviciado menor fue, pues, para mí la culminación de un sueño infantil: si hubiera sido posible, habría partido a los siete años. No obstante, recuerdo muy bien que la víspera, el sábado 28 de julio de 1934, sufrí una crisis de desesperación interior diciéndome: *lo dejo todo, abandono a mis amigos, mis padres, mis hermanos y hermanas...* El muchacho de doce años que yo era estuvo a punto de vacilar, de renunciar a partir. No dije nada a nadie de mi desasosiego, pero me acuerdo bien del momento y del lugar de la casa donde decidí: *no voy a echarme atrás.* La primera noche que pasé en Annappes, lloré: nunca había dormido fuera de la casa natal. Sentí, pues, un verdadero desgarró, naturalmente el de un niño, pero intenso...

Miguel.— *¿Puede usted hacernos una comparación entre esos dos ambientes escolares: en la escuela de Marcq-en-Barœul, con las amistades, los profesores, las lecturas y luego en el Noviciado menor?*

Michel.— En primer lugar estaba la diferencia desde el punto de vista escolar, los estudios. En Marcq-en-Barœul, tuve la suerte de seguir las lecciones de una maestra para después pasar con el Director de la escuela primaria. Poseían una excelente pedagogía como guías de la enseñanza de primer grado. Sus exigencias eran fuertes. A los nueve años, dominábamos lo esencial de la gramática francesa, de la ortografía, de la conjugación, del cálculo mental, etc. Conocíamos bien la cronología de la historia francesa, los principales periodos de dicha historia. Teníamos menor iniciación en la geografía, muy poco acceso a las ciencias. La memoria era reina, pero para la continuación de mis estudios fue benéfico. Conviene añadir también que, más allá del cultivo de la memoria, la práctica cotidiana del análisis gramatical y lógico, los ejercicios de redacción —descripciones, narraciones— contribuían al desarrollo de la inteligencia.

El inicio de las clases en Annappes se anticipaba a septiembre: los ejercicios de piedad, los trabajos manuales restaban una parte importante de nuestro tiempo escolar. Se recuperaba en parte porque no teníamos vaca-

ciones en familia. Los novicios menores estaban repartidos en tres clases. Como yo no tenía más que 11 años, me pusieron en la 3ª clase. A diferencia de la escuela de Marcq-en-Barœul, tuvimos profesores debutantes que salían del Escolasticado. Yo fui el primero de la clase durante todo el año sin tener que trabajar mucho: lo sabía ya todo y no aprendía nada nuevo. La única novedad era el inglés, que se enseñaba en condiciones deplorables. La continuación de los estudios resultó más bien caótica.

Prácticamente no había clases de Francés, de Inglés, de Historia y Geografía: no se puede culpar a nadie, todos los profesores tenían trabajo. La organización era deficiente. En la segunda sesión de septiembre de 1938, aprobé el escrito de la primera parte del Bachillerato, con buenas notas en Matemáticas, Ciencias, y hasta en Francés. Pero suspendí el oral, debido a mi nulidad en Geografía y en Inglés. Como adolescente de quince años, quedé destrozado por este fracaso —inevitable, pero que consideraba inmerecido. El responsable de Noviciado menor no se demoró en lamentos: a continuación había que concentrarse en la preparación del Diploma Elemental⁷. Me hicieron retroceder dos clases en octubre de 1938 con la misma facilidad con la que había sido ubicado en la clase superior un año antes. El último año del Noviciado menor, como el primero, tuve la sensación de no aprender nada, salvo Historia y Geografía.

Fuera del marco escolar, el ambiente cultural era desértico. Disponíamos de muy escaso tiempo para la lectura personal, no nos animaban para nada a ello, y los libros de calidad resultaban raros. Yo había podido leer cuando estaba en mi casa, y de hecho compraba libros para jóvenes, novelas de aventuras... En Annappes, se acabó: ninguna posibilidad de elección, ninguna sensibilización literaria o artística. Hubieran podido matar en nosotros el gusto por la lectura. Lo mismo sucedía con la apertura a la vida del mundo. De niño, en mi casa, podía leer el periódico y seguir la vida política. En Annappes, la información quedaba limitada a aquello que verdaderamente no podíamos dejar de ignorar: la victoria del Frente Popular en 1936, el Anschluss⁸ en la primavera de 1938 y en otoño, los

⁷ Era el examen que permitía convertirse en maestro.

⁸ El Anschluss fue la anexión de Austria por la Alemania nazi el 12 de marzo de 1938.

riesgos de un conflicto mundial, con la llamada a filas de los reservistas, la alocución suplicante pronunciada por Pío XI, que ofrecía entonces su vida por la paz. Lo escuchamos por la radio; un director de escuela nos había pagado una radio que luego nunca volvimos a oír.

LA FORMACIÓN INICIAL

Miguel.— *¿Cuál era el clima religioso del Noviciado menor? ¿Cómo lo vivió usted?*

Michel.— Desde la distancia, tres fuerzas me parecen converger para establecer y mantener un clima “religioso” particular, que nos impregnaba profundamente. Me limito a enunciarlas, sin insistir. Como base, una evidencia, un axioma que no se podía discutir: si estás aquí es porque Dios te llama a ser Hermano de las Escuelas Cristianas. Dudar sería mirar hacia atrás. Marcharse sería desertar y poner en peligro la misma salvación eterna. Has recibido la gracia de la vocación, hay que obtener y merecer la de la perseverancia.

Hay que *preservar* esa vocación, y en particular la castidad que constituye como su armadura. De ahí el alejamiento de lo que se denomina el mundo, el cual comenzaba con la familia; la imposibilidad práctica de contacto con el otro sexo; la vigilancia y la censura rigurosa en las lecturas y con mayor razón los espectáculos (prácticamente inexistentes); la práctica de la renuncia y el espíritu de sacrificio. Pero el peligro puede proceder del interior del grupo, aunque protegido: con frecuencia nos ponían en guardia contra lo que se llamaba las amistades particulares, sin que a la edad que teníamos y en las condiciones en que nos encontrábamos, pudiéramos ni siquiera sospechar qué sentido pudiese tener esa expresión. Y aunque el objetivo primordial era la perseverancia, no por ello los responsables dejaban de proceder, a menudo en primavera, a expulsiones en serie, que nos helaban de pavor durante todo el tiempo que a nuestro parecer duraba la purga hasta que terminaba.

Finalmente, ni qué decir tiene, el clima religioso estaba marcado por el lugar importante dedicado a la *oración*. Pasábamos mucho tiempo recitando oraciones vocales, casi tanto como los Hermanos de aquella época:

por la mañana y la tarde, un cuarto de hora de recitado mixto, combinando las oraciones habituales del cristiano y una fórmula propia de los Hermanos: una especie de discurso dirigido a Dios, interminable e intemporal, que expresaba sentimientos artificiales y con un estilo voluntarista, individualista y más bien represivo⁹.

El rezo del Rosario: tres decenas dos veces al día, precedidas por fórmulas latinas de devoción, desconocidas en el repertorio cristiano ordinario; por la mañana al Niño Jesús, por la tarde a San José. Ninguna variación, sino la repetición estereotipada de las mismas palabras, de lunes a domingo, en cuaresma al igual que durante el tiempo pascual. Las únicas variantes eran las adiciones; por ejemplo, numerosas exposiciones del Santísimo Sacramento, largas oraciones de consagración al Niño Jesús, al Sagrado Corazón, a la Virgen, a San José, a San Juan Bautista de La Salle, recitado en latín del oficio de difuntos cada lunes y el oficio de difuntos-Tinieblas, Laudes, Horas Menores y Vísperas¹⁰ durante los días de Semana Santa. Por supuesto, la misa cotidiana, en la que al menos dialogábamos con el sacerdote las partes en que se podía. Siempre en latín, al igual que las lecturas de la Epístola y del Evangelio. La práctica del examen particular a mediodía, y había que anotar las victorias o las derrotas con respecto a la virtud cultivada o el defecto perseguido.

Miguel.— *¿Cómo vivió usted este periodo, qué recuerdo conserva globalmente?*

Michel.— Yo era un niño piadoso, lo cual representaba para el Director un criterio esencial de vocación. Era inocente. Por tanto, no tenía dificul-

⁹ James G. Clarke, que fue Hermano durante muchos años escribió, en 1987, un manuscrito de recuerdos, *Las metamorfosis de Aberdeen*, depositado en los Archivos del Instituto, y que él mismo quiso hacerme conocer. En él evoca la manera pintoresca de esta larga oración de la mañana: De rodillas, "...cien bocas recitan ahora las fórmulas de la oración de la mañana. Las mismas eran casi tan viejas como el Instituto y apenas adaptadas a la edad de los novicios menores. Incitaban a alabar a Dios, a agradecerle sus beneficios, a confesar las faltas, a tomar resoluciones heroicas e invitaban, para acabar, a ponerse bajo la protección de la Virgen María. Al igual que sus condiscípulos, Aberdeen abría de par en par los ojos sobre los pasajes del manual en el que leía: 'Destruye, Dios mío, todas las malas inclinaciones y aniquila en mí todos los sentimientos desordenados que desearían apoderarse de mi alma', o también, 'Renuncio a mi propio espíritu y a todos los placeres que podrían derivarse del uso de mis sentidos'..." (AMG, GE 350.20.9, p. 119).

¹⁰ Se trata de la liturgia anterior a la reforma de Pío XII.

tad en someterme a ese régimen de oraciones. Me gustaban las celebraciones litúrgicas que caracterizaban los domingos y las fiestas. Cantábamos mucho gregoriano, y a partir de la llegada del H. Iñaki Olabeaga, un vasco profesor de español, obras polifónicas de calidad. De la lectura espiritual cotidiana no guardo ningún recuerdo particular. Nos daban vidas de santos, a menudo sin gran valor. Sin embargo, el clima religioso no era moji-gato. Austero, sí: se predicaba mucho el espíritu de sacrificio. Pero un cierto equilibrio exterior de sentido común quedaba a salvo debido a la importancia otorgada al valor religioso del deber de estado.

Globalmente, el recuerdo que conservo de esos años de Noviciado menor es, más bien, negativo. Se nos hacía estudiar áridos manuales de dogma o de moral, y hubiera sido imposible descubrir la menor relación que esa doctrina abstracta y desencarnada podía tener tanto con el Evangelio y a mayor razón la Biblia, como con Jesucristo vivo, como con nuestra existencia humana concreta. El acento se ponía en la observación estricta de un reglamento austero para los jóvenes. No se dejaba lugar alguno para la experiencia de la libertad o la iniciativa. Ninguna apertura al mundo, y eso que a nuestro lado estaban sucediendo los acontecimientos relevantes de la vida política, económica, social de la inmediata pre-guerra. Por consiguiente, ¿cómo pensar siquiera en algún tipo de formación apostólica, aunque fuese embrionaria?

No teníamos ningún educador cercano al cual hubiéramos podido confiarnos. Nuestros profesores no eran animados a establecer con nosotros relaciones educativas personales. El Director nos recibía cada semana para una entrevista llamada rendición¹¹: aunque entonces se esforzaba por tratarnos con bondad, la imagen que teníamos de él, como de un hombre severo, muy a menudo nos dejaba bloqueados, y a mí me sucedió que esos encuentros semanales me pareciesen un interrogatorio policial, hasta tal punto el Director era suspicaz sobre el tema de la pureza. Sin duda es quizás, por eso, que por contraste conservo un fuerte recuerdo de una carta que mi hermano mayor, entonces profesor en el Seminario mayor, me envió después de mi fracaso en el Bachillerato en octubre de 1938. Le

¹¹ La rendición de cuenta de conciencia era uno de los cuatro pilares exteriores del Instituto (cf. R 4,2). Es un término empleado por Juan Bautista de La Salle a propósito de los Hermanos.

había confiado mi malestar. Él comprendía mi sufrimiento, pero con mucho afecto me respondía más o menos esto: *si en el tipo de vida que quieres abrazar no te apegas personalmente a Jesucristo, construirás sobre arena*. Eso fue para mí como el despertar a la prioridad de una religión personal.

Miguel.— *Al recordar este periodo, ¿qué es lo que permanece en usted como más relevante de todo ello, es decir, de su experiencia, de su familia, de la Iglesia?*

Michel.— Lo que permanece en mí como más fuerte, y como acción de gracias, es mi padre. Cuando reflexiono, la imagen que conservo de mi padre sigue siendo para mí la más bella imagen de Dios. Y cuanto más he avanzado en el descubrimiento de la paternidad de Dios, tanto más el recuerdo de mi padre ha tomado fuerza en mí. Quizás sea ingenuo decir eso, pero puedo pasar fácilmente de mi padre terrestre a Dios Padre. No tengo ninguna dificultad en comprender las parábolas paternales del Evangelio cuando pienso en mi padre. No había ningún jansenismo en él. Al contrario, mucho jansenismo (sobrentendido “jansenismo moral”) en la formación de los Hermanos, principalmente la obsesión del pecado, la obsesión de la pureza, la represión de la naturaleza, la prevención contra la amistad, la ignorancia sistemática del mundo femenino.

A propósito de la Iglesia, he hablado de la imagen tonificante que he conservado del papa Pío XI. Durante el periodo aquí evocado, quedé impresionado por su partida de Roma en 1938: no quería estar allí al mismo tiempo que Hitler, llegado para rendir visita a Mussolini. Se había opuesto a ambos dictadores. Sobre este punto, la influencia de mi hermano mayor sobre mí fue importante y benéfica. Estudiante en Roma entre 1934 y 1937, enviaba cada diez días a nuestros padres largas cartas que yo también leía. En ellas nos hablaba de su vida, pero evocaba también y comentaba los acontecimientos políticos, lo cual nos permitía seguirlos con espíritu crítico. Era consciente de lo que había de perverso en el fascismo de Mussolini, en la captación paramilitar de la juventud y, particularmente, durante la guerra de Etiopía. Por contraste apreciaba aún más las posibilidades educativas que poseía como capellán del Liceo

Chateaubriand, tanto en la catequesis, como en el escultismo. Los estudios bíblicos, la influencia de Pío XI, sus propias convicciones democrático-cristianas le volvieron alérgico al antisemitismo. Durante la guerra, hará pasar judíos a la zona libre.

Reflexionando a distancia, la Iglesia que yo entonces conocí y viví era, a pesar de todo, muy clerical. Cierto, el obispo de Lille había centrado su pastoral en la Acción Católica especializada¹²; el congreso de la Juventud Obrera Cristiana (J.O.C.) en 1937 fue formidable. Pero, con la teoría y la práctica de la misión, la Acción Católica seguía siendo fuertemente dependiente de la jerarquía. Y eso a pesar de que, posteriormente, algunos militantes de los diferentes movimientos llegaron a ser líderes políticos en la Francia de posguerra. Yo sentía muy bien entonces que la vocación de Hermano no estaba en absoluto reconocida por su valor específico. Se apreciaba la aportación de las escuelas de los Hermanos a la enseñanza católica, entonces un tanto cuestionada dentro de la Iglesia. En general, se estimaba la calidad de su pedagogía, a la vez que se contestaba su notoria severidad a veces. Existían demasiados Hermanos cerrados sobre sí mismos y poco abiertos a los movimientos juveniles, como el escultismo, e incluso a los movimientos de Acción Católica¹³.

Miguel.— Ha hablado usted del paso del medio escolar de Marcq-en-Barœul al del Noviciado menor. ¿Podría hablarnos ahora del que se produjo del Noviciado menor al Noviciado? ¿Se trató de otro estilo?

¹² Demasiado multiforme y demasiado extensa para constituir una verdadera organización, la Acción Católica es más bien un conjunto de movimientos que obedecen a una especie de idea-fuerza o ley-marco, que consiste para la Iglesia contemporánea en hacer participar a los Laicos en el apostolado, del cual el Papa y los Obispos son los primeros responsables. Los movimientos muy variados que intentaron aplicar este plan se desarrollaron principalmente bajo el pontificado de Pío XI. Su creciente importancia en la vida de la Iglesia Católica no dejó de influir en la preparación del Vaticano II. El más antiguo de esos movimientos, La Juventud Obrera Cristiana (J.O.C.), fue considerada en muchos países como el mayor logro de dicha fórmula. La J.O.C. se propuso “hacer de los obreros los apóstoles de los obreros” y trabajar para devolver a Cristo no tanto individuos como “masas” enteras. Siguiendo el modelo de la J.O.C. surgieron luego otros movimientos: La Juventud Agrícola Cristiana (J.A.C.), estudiante (J.E.C.) o independiente (J.I.C.). Los movimientos de Acción católica de adultos fueron creados más tardíamente. Surgieron a menudo de los movimientos de las juventudes católicas (cf. Enciclopedia Universalis en línea, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/action-catholique/>).

¹³ Por esa misma época, en otros países los Hermanos trabajaban activamente con la Acción Católica; por ejemplo en Cuba, con el H. Victorino.

¿Cuál fue el contexto de ese paso? ¿Cuáles fueron los cambios que aparecieron en la manera de concebir la Vida religiosa?

Michel.— El paso se realizó con gran sencillez. El miércoles 12 de julio de 1939, una docena de postulantes pasamos de Annappes al Noviciado de Pecq, situado a una veintena de kilómetros. Formamos una banda de amigos. Durante el último año de Annappes, muchos, como nosotros, llamados postulantes¹⁴, abandonaron; fueron expulsados o se fueron por su cuenta. Esa es una de las razones por las que casi todos los que entraron en el Noviciado perseveraron luego: las promociones que nos precedieron y siguieron tuvieron muchas más salidas¹⁵. Muchos de nosotros ya teníamos nuestro Diploma lo cual, para la época, representaba un buen nivel intelectual.

Mi primera impresión personal al llegar al Noviciado es de una fuerte liberación. Salgo de una “institución” bastante grande para entrar en un “casa” de modestas dimensiones, por más que fuera un castillo, además bastante vetusto. Era el paso de un clima estrechamente escolar y regido por una fuerte disciplina, a un ambiente relajado bajo el aspecto de los estudios. Era el abandono de un medio en el que tenía la impresión de ser un número bajo vigilancia, para entrar en un grupo restringido en el que me sentía más libre, más autónomo. Aun cuando estuviésemos siempre juntos, en la sala común, en el comedor, en el dormitorio, tenía la sensación de una responsabilidad personal. Y eso se fue desarrollando a lo largo de mi Noviciado. El estilo del Director y del Subdirector, con relación a lo que yo había conocido anteriormente, era verdaderamente el de unos educadores, más respetuosos de nuestra personalidad individual de jóvenes. Nos prestaban mucha atención.

El Director del Noviciado era un hombre muy espiritual, también muy ascético. Continuábamos recitando una cantidad importante de oraciones vocales, a las que se añadían las Horas del Oficio Parvo de la Virgen. Pero cada mañana, el Director nos reunía aparte a los Postulantes para iniciar-

¹⁴ Se recibía esta denominación durante el último año del Noviciado menor.

¹⁵ Tan solo un ejemplo: en julio de 1936, dieciocho *postulantes* partieron de Annappes hacia el Noviciado (la mayoría nacidos en 1920). Tan solo cinco de ellos permanecieron Hermanos.

nos en la oración mental. Y yo tomé rápidamente conciencia de la importancia de la oración mental para los Hermanos. Eso era algo nuevo con relación a lo que nos había precedido. Las conferencias del Director eran también especiales para los Postulantes. No me recuerdo mucho de su contenido. Pero de diferentes maneras, mientras continuábamos practicando ejercicios conocidos, nuestros educadores se las ingeniaban para procurarnos el sentimiento de que algo nuevo estaba naciendo, y para el adolescente que yo era, ese sentimiento dominante de novedad, de iniciación, fue importante.

En lo que se refiere a las lecturas, comenzamos a entrar bastante asiduamente en contacto con Juan Bautista de La Salle. Se nos ofreció su biografía por Guibert, menos copiosa y menos repulsiva para los jóvenes que la de Blain¹⁶. Se nos hizo leer la *Colección*, y estudiar de memoria muchos de sus artículos. Disponíamos del volumen de conjunto de las *Meditaciones*. A cada uno se nos entregó un ejemplar de la *Regla*, sin ninguna solemnidad. En cambio, recuerdo las dos primeras impresiones fuertemente sentidas en su primera lectura. En primer lugar: *qué difícil* —y luego— *felizmente, nadie lo observa todo*. Fue la sensación que tuve y, en eso, me equivocaba. El Noviciado comenzaba así.

Estamos en julio de 1939. El año precedente, en septiembre de 1938, habíamos tenido ya una fuerte alarma en cuanto al plan de paz en Europa. Algunos reservistas habían sido llamados a filas, por ejemplo, mi hermano. Nos habíamos temido la guerra. Pío XI había ofrecido su vida por la paz. Escucho todavía en la radio su voz temblorosa, conmovedora. Por cierto, que murió en febrero de 1939. Aunque cercano a Annappes, el Noviciado estaba situado en Bélgica. La guerra se declaró el 3 de septiembre de 1939. La frontera se cierra inmediatamente. No volveremos a tener contactos, ni siquiera con el Distrito francés: ninguna visita de Hermanos, ni de parientes. Vivíamos en una casa cerrada y no veíamos a nadie. Durante el Postulantado todavía íbamos de paseo. Pero, durante la

¹⁶ A diferencia de la mayoría de los novicios, nosotros no tuvimos nunca que leer los dos tomos de la *Vida del Sr. de La Salle* por el canónigo Blain. A lo más, nos entregaron la obra que se llamaba *Espíritu y Virtudes*, un extracto del cuarto libro de la obra de Blain. Esta condescendencia era debida a la oposición que el Asistente del Superior General para Francia en aquella época sentía con respecto a Blain.

guerra, permanecimos confinados en el interior para no llamar la atención como grupo de jóvenes. Tan solo una salida, cada seis semanas, hacia Estaimpuis donde nos duchábamos (No había duchas en el Noviciado).

Así pues, yo había llegado al Noviciado con una sensación de liberación y, al mismo tiempo, de hacer las cosas seriamente. Entonces llega el comienzo del retiro de toma de hábito. En el momento en que tocan para el primer ejercicio, el martes 5 de septiembre de 1939, despedimos al Director y al Subdirector, llamados a filas. El Subdirector fallecería en la batalla de Sedan. El Director permanecería por algún tiempo preso. Recibimos como Director reemplazante a un Hermano de 65 años. Acababa de finalizar su mandato de tres años como Director de la escuela Santa María de Roubaix. Entre las dos guerras, había sido sobre todo profesor en Estaimpuis. Debía haber vuelto allí para recibir su jubilación como Subdirector de la comunidad. Era un alsaciano sólido, un hombre de una dignidad personal impresionante, muy exigente en lo relativo a la higiene y a la forma de vestir. Un religioso serio, un educador riguroso en cuando a la disciplina pero, a la vez, justo, abierto y atento a las personas. Sus alumnos lo apreciaban mucho.

En el fondo —todo ello lo descubriríamos posteriormente— el cambio de Director nos resultó beneficioso. Nuestro nuevo Director no había vuelto a pisar una casa de formación desde su Noviciado, en el siglo XIX. En sus conferencias cotidianas, nos comentaba la *Regla* del Instituto, cuyo texto, entonces, seguía siendo prácticamente el de los orígenes. En el trascurso de ese recorrido, él no se aventuraba para nada en el campo de las teorías espirituales ni siquiera de las ampliaciones doctrinales. Sufría del estómago y, a veces, no se encontraba de muy buen humor. Desde el momento de su entrada en la sala común, descubríamos sus descompensaciones en su rostro algo crispado y su apariencia sombría. Entonces nos preparábamos a soportar una exposición mortal: esos días, comentaba la colección oficial de las conferencias del Noviciado, publicada por el Centro del Instituto. Pero muy frecuentemente tras algunos minutos, nos decía: *eso me recuerda...* Dejaba entonces de lado su cuaderno y recomenzaba a hablarnos sencillamente de los episodios de su vida concreta de Hermano, iniciada en los años 1890, antes de las expulsiones [de 1904]. Compartía sencillamente su experiencia vivida, sin dorar la píldora ni ensombrecer el

cuadro. Quedábamos así vacunados contra cualquier riesgo de idealismo o de evasión en un mundo espiritual imaginario.

Una oportunidad de apertura espiritual, sin duda excepcional para la época, se nos ofreció durante los dos tercios de nuestro Noviciado. El predicador llamado para el retiro de toma de hábito pertenecía a la orden de los Redentoristas. La reputación de esos religiosos era, entonces, la de moralistas un tanto estrechos y severos. Una quincena de años más tarde, varios discípulos de San Alfonso de Liguorio constituirán la vanguardia de la renovación de la teología dogmática (como el P. Durrwell y su magistral obra *La Resurrección de Jesús, misterio de salvación*), y de la teología moral (el tratado del Padre Bernhard Häring, *La ley de Cristo*, fue un *best seller* en varias lenguas en los años 50). Nuestro predicador, el Padre Lansoy, debía provenir ya de esa renovación: dedicó sus conferencias de retiro a exponernos la doctrina del Cuerpo Místico.

Esta expresión no nos era completamente desconocida, había sido puesta de relieve principalmente en el contexto del nacimiento y del desarrollo de la Acción Católica. Pero la renovación de conjunto de la doctrina del Cuerpo Místico no se había divulgado todavía¹⁷. Naturalmente, la enseñanza de nuestro predicador nos superó: no teníamos ninguna base bíblica o teológica. Su mérito, en ese momento de nuestra entrada en el Noviciado, fue el hacernos presentir que la Vida religiosa no podía reducirse al moralismo ni al ascetismo, sino que debía estar anclada en Jesucristo y desarrollada como un crecimiento en la participación en su misterio y sus virtudes. No digo que dicho resultado se consiguiera ya entonces pero, al menos, se pusieron algunas piedras de expectativas. Con mayor razón, puesto que por estar muy enfermo el capellán del Noviciado, los Superiores del Padre Lansoy consintieron en que lo remplazara —cosa que hizo hasta el éxodo de mayo de 1940—. Cada semana nos daba una conferencia espiritual y la práctica de la confesión semanal se vio renovada: dio lugar a una enseñanza espiritual en cierto modo personalizada.

¹⁷ Las obras fundamentales del Padre Emile Mersch s.j., *La théologie du Corps Mystique*, 2 vol. París-Bruselas y *Morale et Corps Mystique*, 2 volúmenes, Bruselas, no aparecerían respectivamente más que en 1944 y 1949.

Durante el otoño, el invierno y la primavera de nuestro Noviciado, pasamos mucho tiempo en la huerta, porque había que comer: el Noviciado era pobre y era tiempo de guerra. Para calentarnos era necesario talar la propiedad. Se trabajaba duramente, tardes enteras, sin decir el oficio, sin hacer lectura espiritual. Durante las primeras semanas habíamos adquirido la costumbre de hablar, incluso de armar jaleo entre nosotros, como críos. Un día, ya no me acuerdo qué incidente se produjo. Y recibimos del Director una bronca como la que habría dirigido a unos alumnos indisciplinados. Quedé desconcertado interiormente por ello. Me dije: *compadre, estás echando a perder tu Noviciado*. Hay que ser serio. Entonces me recordé de una frase que mi hermano me había lanzado, sin insistir, justo antes de mi partida hacia el Noviciado: *un día u otro, el Espíritu Santo te visitará. Procura entonces no echar a perder su paso*. Interpreté ese incidente como el momento de su visita. Y a partir de ahí tomé las cosas, no digo rígidamente, pero sí estrictamente.

El trabajo manual que se me confiaba limitaba las ocasiones de hablar: ya no me encontraba con nadie. No lo buscaba, pero así sucedía. Entonces recé mucho y experimenté la sensación de una fuerte experiencia de oración prolongada. Viendo las cosas con perspectiva, no digo que estuviera mal; pero me doy cuenta de que esa oración estaba fuertemente centrada sobre mí mismo: adolescente de dieciséis, diecisiete años, pensaba rezar todo el tiempo, pero era sobre todo una oración de ideas, un poco de sentimientos, mucho de introspección.

Miguel.— *En esa formación del Noviciado, ¿se daba un cierto espacio a lo que podríamos llamar una orientación apostólica?*

Michel.— Hablando con propiedad no existía formación apostólica. Evidentemente, nada en cuanto a la práctica: vivíamos estrictamente entre nosotros, incomunicados, y jamás pudimos percibir la presencia de un solo joven. Incluso hay que ir más allá. En aquella época, y por muchos años más, la distinción estaba claramente establecida entre lo que se llamaba la *Vida religiosa*, y el *apostolado*. La *Vida religiosa* era la oración, la ascesis, la vida interior. El *apostolado*, para el Hermano, era la actividad escolar en cuanto destinada a la enseñanza del catecismo; cuatro horas y media por semana se nos recordaba con insistencia.

Estaba claro que, durante el año de Noviciado, la formación recaía exclusivamente sobre *la Vida religiosa*, tanto por la enseñanza, el estudio, la lectura, como sobre todo por la práctica: iniciarse en los ejercicios de la oración mental, tres veces por día; tomarse el tiempo necesario para las prolongadas oraciones vocales recitadas en común, a la cuales se añadía el Oficio Parvo de la Virgen María; someterse a las prácticas de mortificación, de humillación y de corrección fraterna clásicas en numerosas órdenes religiosas; aprender detalladamente, en un *Catecismo de los votos*¹⁸, las obligaciones de los tres votos llamados de religión (y especialmente las múltiples maneras de violar el voto de pobreza); adaptarse a la observancia literal de la *Regla*. Dicha *Regla* no incluía menos de cinco capítulos sobre la vida escolar, pero entonces no se aludía a ello, excepto para recordar de vez en cuando que el Instituto estaba hecho para las escuelas primarias, y que la gratuidad absoluta seguía siendo únicamente el ideal, aun cuando la realidad obligaba a recurrir a los indultos del Papa para aceptar de las familias una retribución escolar¹⁹.

El axioma implícito, y a veces formulado, era que si uno era buen religioso, necesariamente sería también un verdadero apóstol. No obstante, en nuestro caso, señalaré dos puntos positivos a propósito de la concepción de la Vida religiosa que se nos presentaba. Nuestro Director llegó con nosotros al final de su carrera docente durante unos cincuenta años. En sus conferencias diarias, se trataba con frecuencia sobre la actividad educativa del Hermano. Ciertamente para nosotros evoca algunos escollos. Pero, con mucha frecuencia, para subrayar su valor y sus exigencias. Desde este punto de vista, nos veíamos orientados a considerar la dimensión apostólica como parte integrante de nuestra vocación. Lo cual no era poco, y ciertamente no lo corriente en aquella época en los Noviciados.

¹⁸ El *Catecismo de los Votos*, para uso de las personas consagradas a Dios en el estado religioso, por el P. Pierre Cotel, de la Compañía de Jesús. En 1922 este libro contaba ya con 28 ediciones.

¹⁹ La gratuidad de la enseñanza fue un elemento esencial en la experiencia de Juan Bautista de La Salle y de los primeros Hermanos. La *Regla* de 1718 lo expresa así: “El Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas es una Sociedad en la cual se hace profesión de dar escuela gratuitamente” (RC 1,1). Pero con el paso del tiempo, las leyes de secularización obligaron a los Hermanos a buscar alternativas para seguir siendo fieles a la inspiración oficial ratificada por la Bula de aprobación de 1725. La *Regla* estaba desfasada en este punto como en tantos otros.

El segundo punto positivo es más particular; seguramente tuvo menor influencia en nosotros. La Acción Católica había adquirido un gran impulso en la Iglesia bajo Pío XI. En Francia se habían desarrollado en gran medida diversos movimientos de Acción Católica llamada especializada. A Pío XI se le atribuía la fórmula: *los apóstoles de los obreros serán obreros, los de los campesinos serán campesinos*²⁰. En la enseñanza oficial del Instituto, al principio no se le concedió demasiada importancia a esta novedad. El traslado de la Casa Generalicia de Lembecq-les-Hal (Bélgica) a Roma, en 1936, contribuyó quizás a sensibilizar más a los Superiores en lo que era una de las principales líneas fuerza del pontificado de Pío XI. Al año siguiente, el H. Junien Victor, Superior General, publicó una *Circular* sobre la Acción Católica²¹. El H. Visitador (el Provincial de Cambrai) de la época se había propuesto incitarnos a establecer entre nosotros, los novicios, una especie de movimiento de Acción Católica, que evidentemente debía abarcar a todos. Era difícil y hasta tal punto artificial que nuestro Director no le daba crédito alguno²². Pero se sometía a la autoridad superior. Me recuerdo que yo hice, entonces, una presentación a mis compañeros. En ella citaba principalmente el texto de San Pablo a Timoteo: *Si alguien no tiene cuidado de los suyos, principalmente de sus familiares (el que no se ocupa del apostolado), ha renegado de la fe, y es peor que un infiel* (1 Tm 5,8). Y recuerdo la convicción que me animaba entonces sobre el particular. Pero seguía siendo muy teórica.

²⁰ “El apostolado del obrero o se llevará a cabo por el obrero, o no se hará. El Papa lo sabe y, por tal motivo, quiere que todos sean apóstoles, que el laicado organizado ofrezca libremente su colaboración activa y desinteresada a la obra de la resurrección religiosa...” (*Circular* 297, 1937, pp. 12-13).

²¹ Se trata de la *Circular* 297. *Informe sobre la Acción Católica*. 24 mayo 1937

²² De hecho, es significativo observar que la *Circular* 297 habla de la Acción Católica en la formación profesional del Hermano de las Escuelas Cristianas. Señala que hay que iniciar a los novicios menores, al menos de forma teórica, y a los jóvenes religiosos en la Acción Católica. El Noviciado parece quedar excluido. Dicho eso, hay que reconocer que esa *Circular* manifestaba una apertura del Instituto a perspectivas educativas nuevas, inspiradas, en el caso presente, en la enseñanza del Papa: “El educador que quiere hacer labor útil debe sin cesar revisar sus métodos, teniendo en cuenta no solamente las experiencias llevadas a cabo en su entorno, sino sobre todo las directivas de la suprema autoridad. Ahora bien, el Soberano Pontífice, colocado por Dios en la cumbre del ‘observatorio desde donde domina el mundo’ ha lanzado la voz de alarma y emitido una orden de movilización general, con el fin de que toda la actividad del ejército cristiano se concentre sobre una acción providencial y necesaria: “El apostolado del entorno por medio de la Acción Católica” (pp. 3-4) El autor del informe presentado en la *Circular* era el H. Alcime-Marie, que acababa de ser relevado del cargo de Director

De hecho, cuando llegué al Escolasticado, confié al Director una inquietud que me atormentaba: no sentía afición, atractivo apostólico. A fin de cuentas, la Vida religiosa que había aprendido, o al menos vivido y probado en el Noviciado, era una Vida religiosa de tipo interior, contemplativo, sin preocupación apostólica²³. El mundo no existía, los jóvenes tampoco; los pocos ejercicios que podíamos hacer entre nosotros parecían todo menos círculos de estudio. Y, como no correspondían a nada, no duraron. Me doy cuenta de que no sentía entonces la pasión por los jóvenes. La Vida religiosa a la cual había sido introducido en el fondo estaba muy centrada sobre ella misma y, como se decía entonces, sobre la búsqueda de la perfección personal, primer fin común a todas las formas de Vida religiosa, el apostolado no constituía más que un segundo fin, diferente según los Institutos.

Yo me había esforzado por vivir una vida interior tan intensa como me fuera posible, pero esa interioridad era seguramente más bien de tipo psicológico, introspectivo y voluntarista. En ella quizás faltaba la insistencia sobre lo esencial, la conciencia de sentirme ante todo amado por el Padre de los cielos, la adhesión a la persona de Jesucristo, alimentada por la frecuentación asidua del Evangelio. Durante el año de Noviciado se nos proporcionaba un manual del *Dogma*, escrito en los años 1890 por un profesor del Seminario. Estaba presentado en forma de catecismo y casi sin explicaciones; debíamos aprender de memoria las preguntas y las respuestas. El Hermano Subdirector, tradicionalmente encargado de la enseñanza doctrinal, nos explicaba dos o tres horas por semana el manual que deberíamos estudiar al año siguiente, la *Moral*, del mismo autor y de la misma época.

del Segundo Noviciado ¡por su excesiva apertura! Es interesante señalar que su trabajo se apoya no solamente sobre la enseñanza pontificia, sino sobre la práctica de algunos centros escolares. Ver principalmente los dos *Anexos*: “sobre el método jecista (*Jeunesse étudiante chrétienne*) aplicado [desde 1929] en un pensionado de enseñanza secundaria” (pp. 44-50); “sobre el método jacista (*Jeunesse agricole chrétienne*) aplicado en una escuela agrícola de provincia” (pp. 50-51).

²³ A menudo he oído decir: *una vida de tipo monástico*. Comprendo la expresión, y comparto la crítica que implica. Pero lo que yo he percibido de la vida monástica me ha hecho pensar que las prácticas que de ella provenían en nuestra vida de Hermanos, separadas del espíritu y de toda la sabiduría monástica, no eran más que meras caricaturas de usos monásticos y que, por lo demás, han sido objeto de una revisión posconciliar.

Por otra parte, en la Vida religiosa a la que se nos iniciaba, el acento se ponía en la fidelidad a la *Regla*, sobre la regularidad y, especialmente, sobre los más pequeños detalles de la observancia. Pues la *Regla* estaba caracterizada por la minucia de los detalles sobre las prácticas de piedad, los ejercicios de la vida en común, la postura del cuerpo —lo que se denominaba la modestia— y la práctica del silencio. La voluntad de Dios, se nos decía a veces, estaba completamente pensada para nosotros en la letra de la *Regla* y, practicándola, estábamos seguros de ser fieles al Señor. Esta visión de las cosas marcó no solamente mi Noviciado, sino toda mi juventud religiosa. Como ya dije, no teníamos ocasión de aplicar los capítulos sobre la escuela durante los años de formación. Además parecían hasta tal punto anacrónicos que no se podían ni siquiera tener en cuenta. Por consiguiente, la práctica de la *Regla* no se extendía más que a los ejercicios de piedad, a un cierto número de prácticas comunitarias o ascéticas.

Durante varios años, me vi afectado por esta concepción a la vez individualista, interiorizante y observante de la Vida religiosa. Posteriormente, he debido recorrer un largo camino, en mi mente y en la realidad, para pasar de esta concepción centrada sobre uno mismo, sobre la preocupación por la perfección y, en consecuencia, sobre la *Regla*, a una integración personal del apostolado en mi búsqueda de la fidelidad a Dios. Añado, y es importante para lo que sigue, que el Fundador al cual se nos iniciaba era sobre todo el de la *Colección*, el de la *Regla*. Tratándose de revalorizar la observancia, no se encontraba dificultad alguna en apoyarla sobre unos textos muy insistentes de San Juan Bautista de La Salle sobre la regularidad. Con ese Fundador fue con el que yo me encariñé. Cuando descubra otras instancias espirituales, pasaré por un periodo de rechazo del ideal de la observancia y, como consecuencia, me distanciaré durante largo periodo del Fundador.

Con todo, debo añadir aquí una corrección. La crítica que hago de una insistencia excesiva sobre la regularidad, se refiere más bien, en el ámbito del Instituto, a un periodo ulterior del que hablaré. Para el que aquí evoco, el Noviciado, en el fondo, se trata sobre todo de una cierta tendencia rigorista personal que se apoderó entonces del adolescente que yo era. Es justo recordar lo que he dicho de la enseñanza y de toda la actitud de nuestro Director de Noviciado. Su prolongada práctica de la vida “normal” del

Hermano, en clase, y en una comunidad “ordinaria”, le preservaba del exceso en la insistencia sobre una regularidad minuciosa y la insistencia de la “vida interior” en detrimento del “apostolado”. Desconfiaba de las aspiraciones espirituales absolutas y desencarnadas que podían afectar a algún que otro novicio durante algún periodo de ese año con un estilo particular. Seguramente, a pesar de todo, le debo el no haberme evadido demasiado en un mundo “espiritual” excluido de la realidad.

Miguel.— *De su Noviciado, ¿qué es lo que permanece como más significativo?*

Michel.— Dos realidades principalmente. En primer lugar, una gran amistad ente nosotros, los novicios. A partir de 1959, nos volvimos a encontrar para festejar juntos los veinte, treinta, cuarenta, cincuenta y sesenta años de aniversario de nuestra toma de hábito. La mayor parte de mi vida se ha desarrollado lejos del Norte, en París y sobre todo en Roma, lo cual me ha llevado a viajar no poco. Hubiera podido perder mis raíces lasalianas más profundas. Gracias al afecto de los Hermanos de mi promoción de Noviciado, y a las relaciones regulares con muchos de ellos, he mantenido con mi Distrito de origen una vinculación muy fuerte que me ha facilitado la reinserción en el momento de la jubilación.

Globalmente, nos sentimos contentos de nuestro Noviciado. Por comparación con otros grupos, apreciamos habernos beneficiado de un tipo de formación que por lo menos tuvo el mérito de no habernos orientado hacia una vida falsa, de no habernos hecho perseguir quimeras espirituales. Reconocemos que nuestro Director nos hablaba sobre todo de la vida real en comunidad. De la concreta y también de la relación con los alumnos. Sabíamos, pues, que la vida del Hermano no era la del Noviciado. Y, personalmente, debo decir que nunca me he lamentado de mi Noviciado. Incluso de aquellos tiempos de oración extremadamente intensos para mí, no sé cuál era su valor, pero no reniego de ellos.

LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Miguel.— *¿Fue durante el Noviciado o poco después, cuando la guerra se convirtió en una realidad más inmediata?*

Michel.— Fue durante el Noviciado. Una de las peculiaridades de nuestro Noviciado fue que quedamos aislados de toda vida, mucho más aún que otras promociones. Ninguna visita de nuestros familiares: no es que estuviésemos lejos de nuestras familias sino que la frontera franco-belga estaba cerrada. No veíamos a nadie, ni siquiera a Hermanos. Tan solo el Hermano Visitador tenía un salvoconducto para venir al Noviciado. Ningún extraño podía, pues, venir a vernos. Estábamos completamente abandonados a nosotros mismos. No sabíamos prácticamente nada de la guerra. Era *la guerra boba*; no pasaba nada. Todos estábamos convencidos de que Alemania sería vencida. Tampoco estábamos al tanto del pacto germano-soviético; no teníamos información. No éramos suficientemente conscientes de lo que era la realidad política de Europa en ese momento.

El 10 de mayo de 1940 fue como un trueno. Ese viernes, desde el amanecer, escuchamos los zumbidos de las olas de aviones que, de los dos frentes, irrumpían sobre Bélgica. Los alemanes la habían invadido y su avance fue fulminante gracias a su aplastante superioridad aérea y terrestre. También habían penetrado en Francia. Rápidamente, atravesarían las Ardenas, tomarían Sedán. Inmediatamente, el pánico se apoderó de la población que, en el Norte de Francia como en Bélgica, conservaban el recuerdo aterrorizado de la ocupación de 1914-1918. Muchos tomaron la iniciativa de evacuar. Las multitudes que obstruían las carreteras hicieron más difícil aún la resistencia de las tropas aliadas ya desbordadas.

Se pensaba que había que evitar que los jóvenes estuviesen en contacto con los alemanes: se temía que fuesen movilizados, si no como soldados, al menos como trabajadores forzados. Por eso, abandonamos el Noviciado el miércoles 15 de mayo, para quedar bloqueados en Estaimpuis: la frontera era infranqueable. El pensionado estaba invadido por centenares de belgas que huían y entre los cuales vivíamos nosotros. El lunes 20 de mayo, finalmente, pudimos entrar en Francia. Era ya muy tarde para llegar hasta el sur y nuestra marcha de evacuación, detenida por la batalla de Lille, finalizó con la parada en la escuela Saint Pierre. De todos modos, pasamos tres semanas de un Noviciado insólito, sin libros, sin conferencias, sin domicilio fijo —¡pero nunca en la calle!— inseguros sobre el futuro, con el temor más o menos fundado del enemigo.

Esta odisea, breve y menos dramática que muchas otras, finalizó el viernes 31 de mayo con el regreso a Annappes: allí finalizamos los cuatro últimos meses de Noviciado. Carecíamos de noticias de nuestras familias. Mi padre no vino a verme hasta junio de este año. Yo no lo había visto desde junio de 1939. Me hizo saber que mi hermano estaba preso en Austria. Las restricciones alimenticias comenzaron casi inmediatamente.

Miguel.— *¿Cómo continuó su formación durante estos años de guerra?*

Michel.— Señalo simplemente que el retiro preparatorio a la primera profesión no fue menos original que el de la toma de hábito. El predicador fue un franciscano oriundo del Norte, bastante conocido por dos motivos: su especialización práctica y doctrinal en el campo de la Juventud Obrera Cristiana (J.O.C.); y sus escritos dedicados a la profundización de la doctrina espiritual de Santa Teresa del Niño Jesús. Durante todo el retiro nos comentó el episodio de Zaqueo, lo cual constituía otra originalidad, y nos ponía en contacto directo con un episodio evangélico en el que resplandecía la misericordia de Cristo. Lo cual manifiesta al menos la apertura del Director del Noviciado que había hecho semejante elección.

Hicimos nuestra primera emisión de votos, en la fecha normal, el 14 de septiembre de 1940. Ese mismo día cambiamos de edificio para empezar nuestro Escolasticado. Éste, en Annappes, había sido abierto en 1937. Por tanto, nosotros éramos la 4.^a promoción de escolásticos. Al llegar allí sentí una nueva sensación de liberación. Por primera vez en mi vida disponía de una habitación de dormitorio para mí solo. Formidable, para el adolescente que era yo. Esto era algo excepcional en aquella época en las casas de formación de los Hermanos. Las habitaciones eran amplias y casi vacías: una cama, un armario, una pequeña mesa y una minúscula mesilla de noche. Sin lavabo. Al menos, durante la noche, uno estaba en su casa. Esto constituía un gran cambio. No tuve dificultad con los estudios, me gustaban mucho; y ya había hecho una buena parte de ellos en el Noviciado menor. Trabajábamos con ardor porque teníamos que asimilar en un año el programa de los dos primeros años de Diploma Superior. Al mismo tiempo, yo seguía conservando el gusto por la oración interior. Por ejemplo, durante mucho tiempo, continué preparando mi oración por

escrito. La oración mental, siguiendo el *Método*²⁴, era muy importante en mi experiencia personal.

Entonces no experimentaba dicotomía entre los estudios y la oración. En cambio, inconscientemente, comenzaba a sufrir la ausencia del vínculo entre lo que se llamaba el catecismo y la vida espiritual. El estudio del dogma, luego de la moral, no aportaba nada en absoluto a la alimentación interior. En el dogma de la Trinidad, por ejemplo, yo no percibía ninguna incidencia en mi vida de relación con Dios. Lo que habría podido aportar algo de alimento era la lectura del Nuevo Testamento, que hacíamos todos los días, pero era algo formalista. No teníamos acceso a la Biblia. Más adelante, mi hermano obispo deplorará, como un escándalo, esa insuficiencia doctrinal: ¿cómo unos religiosos que se proclamaban apóstoles del catecismo podían verse privados de toda formación bíblica y teológica?

Por mi parte sentía, entonces, esta laguna como un vacío; la sufría inconscientemente. Progresivamente, el malestar se fue acentuando debido al contraste entre el vacío doctrinal y espiritual y lo que se me presentaba cada vez más como un moralismo intolerable: la insistencia desmesurada sobre la práctica de la *Regla*. Algunos años más tarde, en el culmen de mi crisis, antes de la profesión perpetua, le decía al sacerdote con el que me confiaba: *En este Instituto, no encuentro vida espiritual*. Fue a partir de ahí que durante toda mi vida he estado obsesionado por la preocupación por la formación de los Hermanos.

Después de un año de Escolasticado (1941) toda la promoción fue enviada a comunidad. Muchos de los Hermanos activos del Distrito de Cambrai, desmovilizados en la Francia libre²⁵, se habían quedado allí. Se hacían de rogar para regresar al Norte. De ahí esta reducción del tiempo de la formación que me sigue pareciendo catastrófica: los superiores de la época carecieron totalmente de visión, de perspectivas. Creían solucionar lo más urgente, pero hipotecaban pesadamente el futuro y, seguramente sin quererlo, causaron, a unos jóvenes dotados para los estudios, un perjuicio que pesó sobre toda su existencia.

²⁴ Se trata del método presentado en la *Explicación del Método de Oración Mental* lasaliano (EM).

²⁵ Parte de Francia no ocupada por los alemanes.

Al final de este Escolasticado mutilado fui destinado como profesor al Noviciado menor de Annappes: apenas tenía dieciocho años y seguía inculto en muchos campos. Sin embargo, en ese comienzo de los años cuarenta, la fusión momentánea entre las casas de formación de Annappes y de St Omer, me abrió algunas ventanas espiritual e intelectualmente. El Director del Escolasticado de St Omer era un apasionado de Dom Marmion. Por medio de uno de sus discípulos me sentí llevado a nutrirme de las obras —*best sellers* de la época— de este benedictino irlandés. Como abad de Maredsous, había publicado sus conferencias a los monjes, bajo los títulos: *Cristo vida del alma*, *Cristo en sus misterios*, *Cristo ideal del monje*. Por falta de bases suficientes, encontraba estos libros un tanto difíciles. Pero al menos me ayudaban a presentir que podía existir un vínculo entre la doctrina y la vida espiritual. A partir de estos tratados de Dom Marmion, se había elaborado un librito de meditaciones para todos los días del año, *Paroles de vie en marge du missel* [en español, *Palabras de vida siguiendo el misal*]. Ese libro ofrecía una página sobre el santo o sobre la fiesta para preparar la meditación del día. Entonces, tenía yo como una obsesión por una meditación no intelectual sino doctrinal.

Gracias a la fusión de las casas de formación de Cambrai y de St Omer entré en contacto con algunos Hermanos que habían acudido a la universidad. Me ayudaron a avanzar en mis estudios —me había puesto a estudiar latín y griego con el fin de comenzar una licenciatura en letras—. Al mismo tiempo, contribuyeron a abrirme los ojos sobre muchas estrecheces de Annappes y de mi propia mentalidad. Un monje de la abadía de Wisques acompañaba al grupo de St Omer: a él le debo una primera iniciación litúrgica, a la vez que una apertura espiritual. Con un Hermano, algunos años mayor que yo, organizamos algunas sesiones de cursos bíblicos. Mi hermano Jean, entonces profesor de Sagrada Escritura en el Seminario mayor de Lille, impartió al conjunto de las comunidades de Annappes algunas horas de iniciación en San Pablo.

Miguel.— *Y la dimensión apostólica, durante este periodo, ¿cambió mucho?*

Michel.— No. Yo era profesor del Noviciado menor, luego del Escolasticado. Pero en el sistema de las casas de formación de la época, la

relación personal con los jóvenes estaba reservada al Director. Por definición, a los profesores se les imposibilitaba el apostolado. Debían limitarse a dar clase. Esta especie de prohibición no contribuía a desarrollar el celo. Veía a mis cohermanos —en otras comunidades— llenos de entusiasmo apostólico. Pero, personalmente, yo no tenía ninguna aspiración apostólica. Lo que me preocupaba era la regularidad, la perfección personal. Al mismo tiempo, me sentía disminuido con respecto a los Hermanos de mi promoción: ellos venían a Annappes con grupos de jóvenes. Sentía que estaban entregados a ellos. Animaban colonias de vacaciones. Todo eso me resultaba extraño y me hacía sufrir.

Miguel.— *Debió usted padecer sufrimientos humanos debido a la guerra, las muertes, las separaciones, los peligros y también las dificultades de vivir al día.*

Michel.— Las dificultades de vivir al día las sufrimos primeramente en el aspecto material. El avituallamiento era insuficiente: cada vez sufrimos más del hambre. Nuestros responsables inmediatos compartían nuestra penuria. Sin ninguna concesión al mercado negro, nos hubiéramos podido librar de ello, puesto que el Noviciado menor aceptaba pensionistas cuyos padres agricultores estaban deseando ayudarnos. Pero algunos Superiores, que oponían a nuestra hambre canina fáciles sermones sobre el abandono en la Providencia, hacían almacenar sin fin esas provisiones, con el pretexto de que lo peor estaba por llegar. Algunos de ellos se permitían verse favorecidos por un régimen privilegiado. Estas diferencias provocaron una mini-revolta en la primavera de 1944: el H. Iñaki Olabeaga se puso al frente del movimiento de protesta contra la injusticia alimentaria cuyo precio corría el riesgo de pagarle la salud de los jóvenes. Su valor le valió ser devuelto a España donde, sin embargo, aún seguía existiendo peligro para él.

Permanentemente nos enfrentábamos a ciertos peligros. Vivíamos en Annappes. Los talleres del ferrocarril, importantes fábricas metalúrgicas, estaban en plena actividad a algunos kilómetros, en Hellemmes y Fives. Esas ciudades sufrieron, quizás, ciento cincuenta bombardeos, que cada vez producían víctimas. Al ir a la universidad o al volver por tren, alguna vez nos sucedió quedarnos bloqueados por las sirenas, tener que correr a

los refugios, tener los nervios de punta por el prolongado rugir de los aviones. Sin embargo, los ataques ingleses importantes tuvieron lugar de noche. Entonces nos veíamos obligados a abandonar el dormitorio y descender al sótano en el edificio principal. Para tranquilizarnos, niños y adultos, y para ocupar el tiempo, recitábamos el Rosario. Sin tomarlo trágicamente, pienso que el sentido de un cierto peligro de muerte se hacía entonces realidad en nuestro psiquismo y en nuestra vida espiritual. Una especie de miedo y, al mismo tiempo, de confianza y de abandono. La oración por la patria, por los prisioneros, por los deportados, por los llamados al Servicio del Trabajo Obligatorio (S.T.O.), y resumiéndolo todo, la oración por la paz era intensa. En octubre, mes del Rosario, y en mayo, mes de María, las iglesias estaban llenas para las misas y para las exposiciones del Santísimo Sacramento.

Miguel.— *Así pues, vivió usted la guerra en este contexto muy cerrado. ¿Cuáles eran los sentimientos políticos del momento? ¿Cómo era la vida de la Iglesia en su más amplio sentido? ¿Les llegaban ecos de lo que estaba sucediendo desde el punto de vista político, desde el punto de vista de la Iglesia, de la realidad del régimen de Vichy, de la ocupación del territorio francés por el ejército alemán?*

Michel.— Doy marcha atrás, para una evocación más amplia de la guerra. El armisticio del 17 de junio de 1940 había dividido Francia en dos, la zona libre y la zona ocupada. Los mismos franceses tenían dificultad para pasar de una a otra. En la zona ocupada, los departamentos del Norte y de Pas-de-Calais formaban una zona denominada prohibida, de más difícil acceso aún, directamente vinculada a la *kommandantur* de Bruselas. Yo permanecí en Annappes durante toda la ocupación alemana. Estábamos aislados de la vida del país. La información que nos llegaba por el periódico local evidentemente estaba sometida a la censura alemana y no podíamos fiarnos de ella en absoluto, sobre todo al principio de la ocupación.

No hay que olvidar que el Mariscal Pétain había sido legalmente promovido al frente del Estado: la Cámara de los Diputados y el Senado le habían acordado no solamente plenos poderes, sino el poder constituyente. Al comienzo, Pétain fue considerado por la mayoría como investido de la legitimidad del gobierno de Francia, incluso en la zona ocupada. De

Gaule era considerado un rebelde. Al principio de la ocupación alemana, la mayoría de los Hermanos, como católicos y oriundos del país, eran tan partidarios de Pétain como anti-alemanes. El obispo de Lille, Mons. Liénart, era partidario de Pétain. Casi todos los obispos lo eran y, todavía en octubre de 1942, la Asamblea de los cardenales y arzobispos de Francia solicitaba a las conciencias cristianas la sumisión absoluta al poder establecido, condenando a los *teólogos sin mandato* que alentaban el derecho de resistirse al ejército ocupante incluso mediante las armas y el sabotaje.

Nuestra suerte en Annappes fue contar entre nosotros con la presencia de dos Hermanos visceralmente opuestos a los ocupantes. Un alsaciano, gracias al cual la casa no fue nunca requisada por el ejército alemán. Y, sobre todo, el H. Iñaki Olabeaga: un vasco español que había llegado hasta nosotros, huyendo de la guerra civil, en otoño de 1936. Era ferozmente opuesto a Franco, a causa del cual su familia había sufrido. Con toda naturalidad su antifranquismo desembocó en la oposición a Alemania. Estableció relación con el chantre de la parroquia, Agathon Carrière, cuyo hermano dominico llegó a ser Vicepresidente de la Asamblea Consultiva (gaullista) de Argel. Seguían las emisiones de la radio inglesa. Influenciados por ellos, nos fuimos ubicando más de parte de De Gaulle que del Mariscal Pétain.

Por mi hermano, yo estaba en relación constante con el Seminario de Lille que, de tradición democrática, estaba del lado de la Resistencia. Esas influencias, del Hermano vasco y del Seminario, hicieron que apenas fuese partidario de Pétain. Yo no hice ninguna resistencia, es cierto. Pero nunca fui sumiso al poder establecido, lo que, a diferencia de algunos, no me creaba problemas en el plano religioso; por lo tanto, me recuerdo de haber sido llamado agríamente al orden por uno de mis cohermanos, un día en el que me permití criticar al Mariscal Pétain. *Él está investido de autoridad, me dijo, nosotros le debemos obediencia como un representante de Dios.* Sin embargo debo ser moderado en mi expresión: ignorábamos todo de la Resistencia —justo hasta la masacre de Villeneuve d'Ascq, al lado de Lille (en la noche del 1º al 2 de abril de 1944)—. La separación de sí-religioso del mundo acababa en una verdadera marginación de la mirada hacia la vida de los hombres; más tarde, yo sentí este corte como una frustración.

Evidentemente, ignorábamos los horrores antisemitas. Como yo iba algunas veces a Lille, allí pude ver a algunos judíos, incluso jóvenes, llevar la estrella amarilla. Eso me dejó perplejo; como muchos, yo atribuía esa segregación a los alemanes, sin poder pensar ni por un instante que las leyes francesas de Vichy proscribían también a los judíos. Y luego, ya no los vimos más, porque los judíos habían sido apresados y llevados a los campos de concentración. La conciencia que tuve de los campos de concentración fue sobrecogedora, pero tardía. Yo fui movilizadado en febrero de 1945. Partí para Alemania en abril. Nuestro tren se detuvo en la estación de Landau. Un convoy que venía en sentido contrario quedó inmovilizado en la vía. Era un tren de deportados. Y entonces descubrí los vagones de cadáveres ambulantes. De golpe, aterrorizado, presentí algo de lo que habían podido ser los campos de exterminio.

Tan solo una corrección mínima: los alemanes llamaron a jóvenes de nuestras generaciones a partir a Alemania como trabajadores, al principio voluntarios, luego forzados. A partir de 1943, todos los hombres pertenecientes a la quinta de 1942 fueron requisados por el ocupante. Junto con algunos más, nacidos en 1920, 1921 y 1923. Yo pertenecía a este último contingente. Gracias principalmente a Agathon Carrière y a algunos empleados municipales, todos los Hermanos jóvenes susceptibles de ser llamados al servicio obligatorio habían recibido documentos de identidad falsos. Era un delito grave, pero lo tomábamos más bien como una diversión.

Miguel.— *¿Estaba usted al tanto de la Resistencia y de las ambigüedades de la política? ¿Qué incidencia tuvieron estas realidades en su vida espiritual, en la manera de vivir la vida evangélica en su comunidad?*

Michel.— No estábamos muy al corriente de la Resistencia. La prensa presentaba a los resistentes como terroristas. En la noche del sábado de Pasión al domingo de Ramos de 1944, un tren de militares alemanes de permiso descarriló en la estación de Ascq (atentado de la Resistencia). Furiosos, los soldados, las SS (*Schutz Staffel* - Equipo de Protección Alemán), salieron del tren, penetraron en las casas, hicieron salir a todos los hombres que encontraron en ellas, los pusieron en fila junto a la vía y

los fusilaron en el acto, sin más forma de proceso. Un monumento recuerda dicha masacre²⁶.

Algunos problemas concretos, si no de resistencia al menos de sumisión a las órdenes del poder civil, tuvieron para nosotros una incidencia sobre ciertas concepciones de la Vida religiosa, principalmente la de la obediencia. De esta virtud, nuestros Superiores de entonces nos presentaban una doctrina de un absolutismo radical (lo cual no tenía nada de excepcional en el mundo religioso). Algunos eslóganes que proclamaban sin matices pueden resumirla: *nada sin permiso; el Superior siempre tiene razón; es el representante de Dios, habla en su nombre, uno nunca se equivoca al obedecer...* La práctica de varios de ellos era tanto más coherente con estas teorías cuanto que estaban imbuidos de su autoridad y la consideraban verdaderamente como sagrada. En 1943, todos los jóvenes de la quinta del 42 fueron llamados para el Servicio del Trabajo Obligatorio en Alemania. El Provincial de Cambrai consideró que los dos Hermanos del Distrito afectados debían someterse y partir. Uno de ellos obedeció, con gran animadversión por parte de su familia, que conservó un vivo resentimiento contra dicho Superior por ello. Pero el otro se negó a trasladarse a Alemania. En consecuencia, regresó con su familia y allí vivió clandestinamente hasta 1945.

El Provincial condenó este acto de desobediencia, dirigido menos a la autoridad civil que a su propia visión de las cosas y, por lo tanto, a la orden de Dios. Consideró, ante todo, que este Hermano había abandonado el Instituto y comenzó por negarse a recibirlo a su regreso. Pero el joven había acudido al Hermano Asistente, del cual dependía jerárquicamente el Provincial. Oriundo de Lorena y fuertemente anti-alemán, exigió que el supuesto fugitivo —cuya negativa él había aprobado— fuese reintegrado sin ninguna sanción.

Este tipo de episodios nos hacía reflexionar y despertaba nuestro espíritu crítico: lo absoluto de la obediencia religiosa, ¿podía disolver el derecho de la conciencia personal? ¿El Superior podía ejercer su autoridad en

²⁶ El nombre de este pueblo permanece asociado a la denominación de Villeneuve d'Ascq, situado al Este de Lille en los años 1970.

todos los campos, incluido el de la vida cívica? ¿Cómo admitir que Dios hable por el Superior cuando dos responsables son de parecer contrario sobre el mismo problema concreto? Durante esa misma época, otros religiosos o sacerdotes tuvieron que enfrentarse a este mismo tipo de cuestiones con otra serie de implicaciones, sobre todo a desafíos mucho más terribles, puesto que algunas vidas humanas, comenzando por la suya, podían estar involucradas. Nuestros cuestionamientos hacían referencia a situaciones puntuales. Por lo demás, apenas podíamos percibir su alcance. Estos modestos debates no por ello dejaron de tener importancia sobre la evolución de algunas de nuestras concepciones de la Vida religiosa.

Aislado de todo, no podía tener idea de alistarme en una Resistencia que conocía a duras penas de nombre; no sé lo que habría hecho si me hubiese encontrado en una situación de Resistencia. No fue hasta después de la guerra, en 1945, cuando viví en comunidad con un excelente Hermano de nacionalidad belga, como otros tres o cuatro del Distrito²⁷. Él formaba parte del equipo de los profesores del Escolasticado, pero sabíamos que le habían dado ese año para recomenzar su Noviciado. Por formar parte de la Resistencia, había entrado en conflicto con su Director. Se había visto obligado a solicitar su dispensa de votos y había encontrado refugio como profesor en el colegio de los Jesuitas de Lille. Había sido readmitido sin dificultad en cuanto terminó la guerra, pero las prescripciones canónicas eran ineludibles y debía pasar por un nuevo proceso (aunque simplificado) de reincorporación al Instituto, puesto que había sido dispensado de sus votos. Mi hermano Jean y mi hermano Étienne participaban algo en la Resistencia. Uno de mis tíos fue detenido y escapó a la deportación gracias a la desbandada alemana del final del verano de 1944. Pero yo desconocía tales situaciones.

DESPUÉS DE LA GUERRA

Miguel.— ¿Puede hablarnos ahora de sus estudios en la universidad, de los cambios que se produjeron después de la guerra?

²⁷ A diferencia de Francia, Bélgica no tenía gobierno, porque el rey y el primer ministro habían emigrado a Londres. El país estaba pues bajo la jurisdicción directa del ejército de ocupación. Lo cual suprimía los problemas de conciencia provenientes del principio de la sumisión al gobierno legítimo del país.

Michel.— Primero, mis estudios en la universidad. Comienzan durante la guerra, gracias a una especie de curioso preludeo. Siendo aún muy joven, experimenté —una de las raras veces en mi vida— la imposibilidad física de la obediencia religiosa. Ningún problema de conciencia, sino una alergia absoluta. Después de la ocupación alemana, el Provincial de la época —un tirano— se vio obsesionado por el peligro que, según él, amenazaba a los Hermanos jóvenes: el alistamiento para el trabajo obligatorio en Alemania. Pensaba que los estudiantes de la universidad se beneficiarían de algún tipo de prórroga. Por eso trataba con todas sus fuerzas, y lo más rápidamente posible, de inscribirnos en una facultad, sin importar cuál. Para ser admitido en la universidad, era necesario ser bachiller. Yo no terminé mi bachillerato hasta octubre de 1942. Nuestro Superior había descubierto en la Católica de Lille una escuela de agricultura que entonces aceptaba estudiantes sin ser bachilleres. Al comienzo de las clases de 1941, me ordenó inscribirme allí (al igual que algunos otros Hermanos jóvenes). Con la muerte en el alma, seguí allí las clases durante todo el día, el primer jueves del año universitario. A mi regreso, por la tarde, fui a ver al Director, H. Blondiau, y le dije: *es imposible; no me pueden exigir esto* (tenía 18 años); *no estoy hecho para estudiar agricultura. ¡Estoy harto!* Teóricamente partidario de la obediencia ciega y sin discusión, el Director debió percibir mi desasosiego pues me respondió sin titubear: *se acabó, ya no tendrá que seguir más esas clases. Me encargo yo de hacer entrar en razón al Hermano Visitador.*

En 1942 aprobé el bachillerato y me inscribí en la universidad. Mi afición personal, las asignaturas en las cuales me había visto beneficiado con una excelente enseñanza y en las que había tenido mayor éxito, eran las matemáticas y las ciencias. Sin embargo, decidí iniciar la licenciatura que entonces se llamaba de *letras puras*: incluía los certificados de estudios latinos, estudios griegos, literatura francesa, gramática y filología clásica. ¿Por qué elegí ese camino que me exigía comenzar de cero el latín y el griego, que no había estudiado hasta entonces? Tengo que reconocer que lo debo, sobre todo, a la clarividencia de mi hermano mayor. No intervenía en mis asuntos más que cuando yo acudía a él; pero me di cuenta entonces que él se interesaba profundamente en mí, que me conocía bien y que no carecía de inquietudes en lo que se refiere a mi evolución psicológica y espiritual.

Cuando le pregunté sobre mi orientación hacia los estudios superiores, me desvió de iniciar la carrera científica para la cual yo me creía mejor preparado y hacia la cual me empujaba algún que otro de mis superiores. *Me temo, me objetó en esencia, que ellos endurezcan en ti una cierta tendencia a la rigidez, que refuercen el espíritu de geometría en tu aprehensión de la existencia y de la Vida religiosa. Y además, al elegir una carrera literaria, dispondrás de mejores ventajas en tu vocación de educador y de catequista.*

Le hice caso y el futuro demostraría que el beneficio de su perspicacia superó ampliamente la intención concreta del momento. Con mucha energía, consagré pues los años 1942-1944 a estudiar latín y griego, siguiendo a la vez vagamente algunos cursos de literatura francesa en la Universidad Católica de Lille (la Catho). En 1943, debido a los bombardeos de St Omer, más intensos aún que los de la región de Lille, los grupos de formación del Distrito vecino vinieron a Annappes. Tuve entonces la suerte de encontrarme con el H. Jacques Serlooten. Aún joven, había entrado en el Instituto al terminar sus estudios secundarios. Había sido soldado durante dos años. Había preparado en la Universidad de Caen varios de los diplomas de licenciatura hacia la cual yo me orientaba. Me ayudó mucho, dándome confianza en mí mismo, sugiriendo determinadas lecturas, despertando cada vez más mis gustos literarios. Desde 1946 a 1948, pasamos juntos todas las vacaciones escolares para ayudarnos mutuamente a preparar el certificado de griego. Pasábamos horas estudiando los textos del programa, de Platón, de Sófocles, Hesíodo, Esquilo, Eurípides, Tucídides... Pero estos prolongados periodos de estudio iban intercalados sobre todo por intercambios. Su influencia sobre mí desbordaba el plano intelectual, pues descubría en él una libertad de pensar y de hablar que me parecían generalmente juiciosas, aunque yo no me atrevía todavía a consentir por completo, en la medida en que suponía la audacia de la crítica.

Mis estudios universitarios propiamente dichos duraron cuatro años, de 1944 a 1948. Tuve que trabajar mucho y creo que tuve suerte en varias oportunidades durante los exámenes, pues no poseía la soltura y la cultura, por ejemplo, de los seminaristas o de los jóvenes sacerdotes con los cuales seguía los cursos en la Catho. Además, nunca dejé de dar clase

durante esos años, si bien es cierto que no tenía un horario completo. Resumiendo, obtuve mi certificado de Estudios Latinos en 1945 (antes de partir para el ejército), de Literatura Francesa en 1946, de Estudios Griegos y de Gramática y Filología en 1948.

El acceso a la universidad, con las influencias a las que acabo de aludir, marca para mí el crecimiento de un cuestionamiento intelectual y religioso que se irá prolongando. Al principio, los interrogantes que se despertaban en lo profundo de mí mismo adquirirían la forma de una inquietud difusa que no me atrevía a permitir que invadiese demasiado mi campo de conciencia ni, con mayor razón, compartir con otros. Sin embargo, entonces yo era profesor de otros jóvenes en formación, apenas de menor edad que yo. Algunos experimentaban sentimientos idénticos a los míos: nos sentíamos cercanos. Entonces nacieron algunas amistades profundas, sobre todo una, que después de cincuenta años, no ha cesado de profundizarse a pesar del hecho de que nuestros caminos han sido totalmente divergentes.

En este clima interior, como toda la quinta de 1943, fui llamado al ejército en febrero de 1945. Recuerdo que entonces partí con aprensión, naturalmente, pero sobre todo con alivio: se me ofrecía una ocasión natural de salir de un ambiente en el me ahogaba, sin atreverme aún a confesármelo a mí mismo. Ese servicio militar no duró más que seis meses, pero que contaron para mí. Junto a mis camaradas de Regimiento, descubrí ciertas realidades de la vida del “mundo”. Quedé estupefacto al tomar conciencia de la amplitud de la ignorancia religiosa de la mayoría y de su indiferencia general con respecto a la Iglesia. Por supuesto, la dureza de los temas de sexualidad me sobrecogió. Los soldados con los que viví en Alemania representaban una juventud bastante desenfundada, de la cual no tenía ni idea anteriormente. La mayoría salían por la noche detrás de las chicas. Contaban sus hazañas en un lenguaje crudo.

Lo que me dejó estupefacto y me desconcertó, es que varios de mis camaradas casados no se limitaban más que los otros. Tan solo algunos novios jóvenes daban testimonio de lo que podía ser la fidelidad de un gran amor, lo cual aún sigue maravillándome. Descubrí también que mis jóvenes compañeros no creían en absoluto en la castidad de los sacerdotes y

religiosos. Me vigilaban: y algunos compañeros no me ocultaban que ellos no creían para nada en mi abstinencia sexual.

Miguel.— *Michel, este contacto con el mundo, durante su servicio militar y sus estudios universitarios, representa verdaderamente un cambio radical con relación a lo que usted había vivido en el Noviciado menor, en el Noviciado, en el Escolasticado, y como profesor en los grupos de formación... ¿Puede darnos algunas indicaciones sobre el contraste que usted percibió entre dos visiones del hombre y de la vida, a partir de estos dos lugares diferentes; sobre todo en este contexto de guerra y de postguerra...?*

Michel.— Los términos de esta pregunta me parecen un poco grandilocuentes, si me remito a mis reacciones de entonces. No obstante, en realidad fue un choque a la vez cultural y religioso lo que sentí a mi regreso del servicio militar. De regreso a Annappes, en septiembre de 1945, entré en una crisis que me trastornó durante tres años: no se resolvió hasta mi profesión perpetua en 1948. Globalmente, tenía lugar en mí el rechazo del universo religioso constituido por el Instituto, al cual me había adherido con entusiasmo al principio, pero del cual comencé poco a poco a sospechar de su autenticidad humana y espiritual. Si intento enumerar las componentes de esa rebelión, de esa lucha que se desarrollaba primero y sobre todo en mí mismo, conmigo mismo, creo poder señalar con tres palabras lo que rechazaba del mundo religioso que me había impregnado durante mi adolescencia: imposición, fragmentación, autosuficiencia. Por oposición a ese camino mortífero, tres términos me parecían representar valores vivificantes: libertad, unidad dinámica, solidaridad.

Imposición, fragmentación, autosuficiencia: las sentía en la confluencia de la austeridad anacrónica de la *Regla*, de la pesadez de una vida común continua, de la rigidez de un conformismo tendiente a una especie de pensamiento único.

En contraste, tanto en la universidad como en el servicio militar, descubría la libertad de la fe, la libertad religiosa, pero también la libertad simplemente de poder uno mismo decidir sobre la organización de la existencia, la elección de sus lecturas, su tiempo libre, sus relaciones. En segundo lugar, la experiencia de amistades fuertes me llevaba a tomar conciencia de la

importancia de la solidaridad con los hombres, de las exigencias de la justicia que podía a veces exigir el compromiso personal y el correr riesgos. Al mismo tiempo, descubría en la práctica que existían hombres y mujeres; y que era posible entablar relaciones de amistad con los dos sexos. Finalmente, al descubrir principalmente algunos escritores modernos, encontraba en ellos una fuente inagotable de alimento espiritual: Bernanos, Mauriac, Péguy, Claudel. Al mismo tiempo, el alimento del Instituto me parecía insípido, y su pretensión de autosuficiencia intolerable.

Una obra descubierta en el verano de 1946 cristalizó para mí, en cierto modo, toda esta novedad. Con una decena de otros Hermanos del Distrito de Lille, fuimos enviados al retiro de treinta días organizado en Lovaina por los Hermanos de Bélgica Sur. El predicador, un jesuita de más de setenta años estaba atrapado en el sistema cerrado de los *Ejercicios* de San Ignacio. El Hermano Director, un hombre excelente lleno de sentido común, sufría por tener que hacer cada día unas conferencias para las que no se sentía preparado. Lo cual no le impidió hablarnos de la obediencia en términos nuevos y liberadores para mí, entonces. Pero lo que puedo con razón llamar una verdadera revelación fue para mí la lectura en el comedor de una obra de Jacques Leclercq: *La vie en ordre*²⁸.

Tal elección no era banal: no se leía una obra de Instituto, sino el texto de un notorio contemporáneo. Este canónigo de Malinas era entonces profesor de moral en la Universidad Católica de Lovaina. La obra que se nos leyó era el tercero de cuatro volúmenes titulados *Ensayos de moral católica*. El primero había tratado de *La Vuelta a Jesús*. Esa enseñanza me entusiasmó por su novedad, su riqueza espiritual que reconciliaba en una unidad dinámica elementos que estábamos acostumbrados a disociar: adhesión a Jesucristo y exigencia ética, moral y espiritualidad, vida concreta cotidiana y aliento espiritual, libertad y don de sí. Ese libro fue decisivo durante el retiro de treinta días. Contradecía la concepción que yo podía tener de la *Regla*. Aún no era muy bíblico. Pero era verdaderamente una antropología de libertad, una antropología de apertura a los hombres.

²⁸ Leclercq, Abbé Jacques. *Essais de morale catholique. IV. La Vie en ordre*. Paris. P. Lethielleux, 1938, 527 p.

La vida en orden: lo cual quería decir en orden con uno mismo, con Dios, pero también con los demás, con el cosmos, con la humanidad. Ahí se encontraban ya algunas intuiciones de *Gaudium et Spes*²⁹. Ese retiro de treinta días había tenido lugar algunas semanas después del Capítulo de 1946.

²⁹ Algunos años más tarde, en 1953, yo escribiría en la revista *Catéchistes*, una larga recensión de su otra obra: *L'enseignement de la morale chrétienne, un notable panorama histórico...* ¡que tuvo que ser retirado del comercio!

Capítulo 2 – *EL CAPÍTULO GENERAL DE 1946 DA LA ESPALDA A LA HISTORIA*

EL CAPÍTULO GENERAL DE 1946

Michel.— El Capítulo General de 1946 representó para mí una inmensa decepción. Cuando digo “para mí” creo evocar una situación y unas reacciones que fueron las de toda una generación: muchos de los artífices de la “revolución” del Capítulo de 1966-1967 habían percibido y experimentado el Capítulo de 1946 como un hito histórico fallido. Será preciso situar brevemente esta generación antes de recordar cuáles eran las expectativas y mostrar en qué medida el Capítulo General les pareció un desastre.

La generación a la que me refiero es, *grosso modo*, la de los Hermanos que habían entrado al Instituto en Francia a partir del año 1920: algunas unidades para cada uno de los grupos de jóvenes nacidos entre 1904 y 1919; promociones más compactas para los nacidos en los años 1920, 1921, 1922, 1923, 1924³⁰. La comunidad de San Pedro de Lille, a la cual yo pertenecí prácticamente entre 1946 y 1950, es bastante representativa de lo que podía ser la pirámide de edades del Distrito inmediatamente después de la guerra, aunque otras comunidades importantes presentaban una escala un tanto diferente. Éramos diecisiete Hermanos³¹. El Director tenía 44 años. Un Subdirector de 75 años se encargaba de algunos servicios materiales o administrativos. El Hermano Ecónomo, o Procurador, tenía unos cincuenta. Los otros catorce Hermanos tenían entre 23 y 30 años.

³⁰ Tan solo un ejemplo que se me ha quedado grabado en la memoria y cuya exactitud he podido verificar en los archivos del antiguo Distrito de Lille en Annappes. En julio de 1936, dieciocho novicios menores abandonaron Annappes como “postulantes” hacia el noviciado de Pecq. La mayoría de estos muchachos habían nacido en 1920; dieciséis años representaba entonces la edad normal para el Noviciado. Sobre esos dieciocho, diecisiete tomaron el hábito en septiembre. La partida de un joven durante el Postulantado nos valió (a los novicios menores, entonces de vacaciones en Bélgica) una bronca increíble por parte del Director: nos presentó al tráfuga como infiel a su vocación, poniendo en peligro su salvación eterna.

³¹ A continuación, los grupos comienzan a descender, pero siguen siendo bastante numerosos, con respecto a la caída que se produciría a partir de la mitad de los años 60.

Entre abril de 1945 y septiembre de 1946, numerosos Hermanos se reintegran al Distrito después de haber estado ausentes por diversas razones, movilizados en 1939, liberados durante el Armisticio y que se habían quedado entonces en la Francia libre. Allí habían vivido con frecuencia en Distritos donde la experiencia de comunidades secularizadas después de 1904 había sido más importante y más prolongada que en el Norte, y donde el personal laico e inclusive femenino de las escuelas no constituía más que una rara excepción. Otros Hermanos, una quincena en total, regresaban de la cautividad³². Fueron encarcelados durante la campaña de Francia de 1940, y permanecieron en los campos alemanes durante cinco años. Cuatro o cinco, de la quinta de 1942, volvían tras dos años de Servicio de Trabajo Obligatorio (S.T.O.) en Alemania. Una veintena de Hermanos de las quintas 1940 y 1943 llamados a filas a partir de febrero de 1945, debían incorporarse a sus comunidades después de haber efectuado un servicio militar cuya duración varió de seis a quince meses.

Estos Hermanos habían debido vivir su Vida religiosa en medios muy diferentes al que habían conocido en el Instituto, siendo naturalmente las dificultades de todo tipo de los prisioneros las más penosas. Estaban aislados de toda vida comunitaria, a la vez que inmersos en el mundo, compartiendo las mismas condiciones que los hombres con los cuales se encontraban mezclados, a menudo hasta con cierta promiscuidad. Habían evaluado la importancia de las realidades humanas incluidas las más elementales. Abandonados a su suerte en la severidad y la precariedad de los apoyos religiosos, habían descubierto lo esencial de la fe, vivida como una relación personal con el Dios vivo que los habitaba y los guiaba. Habían percibido su vocación de Hermanos primeramente como una llamada inesperada a seguir a Jesucristo compartiendo las penurias, los riesgos, las incertidumbres, las expectativas de grupos humanos cultural y religiosamente heterogéneos. Habían descubierto existencialmente hasta qué punto la conciencia personal podía ser exigente cuando estaba ausente toda reglamentación religiosa colectiva. La oración les había parecido como una necesidad interior más que como una obligación reglamentaria.

³² Hablo aquí del conjunto de los Hermanos del Distrito de Lille, aun cuando hasta 1946, pertenecían a dos Distritos, Cambrai y St Omer.

Se habían visto confrontados tanto a militantes cristianos laicos como a descreídos de un anticlericalismo a veces virulento. Sobre todo, habían captado la medida de la extensión de la ignorancia religiosa y de la densidad de la indiferencia de la mayor parte.

Resumiendo, estos Hermanos se habían visto forzados a centrar su Vida religiosa sobre lo esencial del compromiso: disponibilidad para escuchar la Palabra y discernir las llamadas de Dios en lo imprevisto del acontecimiento; crecimiento en la conformidad con Cristo viviendo la penuria, la soledad, la sujeción a unos guardias con frecuencia temidos; experiencia de la fraternidad ampliada al conjunto de compañeros impuestos por las circunstancias; indispensable escucha previa prolongada de aquellos a los cuales uno podía sentirse llamado a anunciar el Evangelio. Por otra parte, la Francia con la que se encontraban, liberada después de cuatro años de dura ocupación, estaba siendo atravesada por diversas corrientes de renovación, con una sociedad en mutación profunda y una Iglesia en efervescencia³³.

Inútil volver a reproducir el cuadro de las perturbaciones que se produjeron en la sociedad francesa en los tiempos que siguieron a la Liberación, con el gobierno del General De Gaulle primero, bajo la cuarta república luego. A modo de ejemplo, me limito a evocar dos o tres cambios determinantes que nos afectaban más directamente. El nacimiento del Movimiento Republicano Popular despertaba en nosotros el sentido de la responsabilidad cívica, ofreciéndonos la posibilidad de disociar conservadurismo y catolicismo. Aunque inicialmente no ofrecía mucho futuro, podíamos esperar una solución al tema inquietante de la financiación de la enseñanza católica.

Una nueva prensa de inspiración católica nos seducía: *Témoignage chrétien*, *Temps présent*, *La Vie catholique illustrée*, *Esprit*. Nos convidaba a traducir en clave social y política nuestras aspiraciones cristianas de mayor justicia, de libertad, de solidaridad. Militantes cristianos formados por la

³³ La rápida evocación que voy a hacer, tiene por objetivo situar el contexto en el cual nosotros tuvimos que acoger los resultados del Capítulo General de 1946. Puede suceder que dicha evocación supere el periodo de los años 1944-1946. Pero tratándose de recordar un clima, los rasgos que señalo son ciertamente aquellos que nosotros sentíamos desde el final de la guerra.

Acción Católica especializada accedían a funciones municipales, parlamentarias, gubernamentales. Varios de ellos —como Robert Schuman, Edmond Michelet, Robert Prigent— desempeñarían un papel importante en la vida política francesa y pronto en el nacimiento de Europa. Descubríamos hasta qué punto la fe y la vida cristianas se encarnaban en el campo de las realidades sociales, económicas, políticas: todo ello se traducía en las Semanas Sociales, por entonces en el apogeo de su influencia.

El fin de la ocupación alemana libera fuerzas culturales que habían permanecido a menudo soterradas. De 1944 a 1964, cinco franceses recibirán el Premio Nobel de literatura: André Gide (1947), François Mauriac (1952), Albert Camus (1957), Saint-John Perse (1960) y Jean-Paul Sartre (1964) que lo rechaza. Estos nombres de escritores que destacaron en la literatura, la filosofía, el teatro y la poesía dan testimonio de una efervescencia intelectual y de una creatividad artística que se traducen también en la pintura, la música, el cine, la arquitectura, el urbanismo...

En vez de ofrecer una lista de nombres, señalaré solamente dos características del movimiento cultural de este periodo que no podían dejar de afectarnos. Por una parte, quizás más numerosos que en otras épocas, son los escritores, artistas, intelectuales “comprometidos”, es decir, a la vez testigos de su tiempo e interesados en actuar sobre él. Aun cuando algunas de sus obras resultan exotéricas y limitadas a pequeños círculos, su influencia es enorme sobre las mentalidades incluidas las cristianas: baste mencionar expresiones como el existencialismo o la moral de situación. Por otra parte, el periodo posterior a la guerra ve desarrollarse lo que se llamará una cultura de masas, con relación al pensamiento, al arte, a la política, a la vida social, gracias a la difusión de los libros de bolsillo, a la multiplicación de los receptores, de las estaciones, de las emisiones de radio, a la multiplicación de las salas de cine y al florecimiento de la producción cinematográfica en numerosos países, sin olvidar la difusión de la prensa y de importantes revistas de información.

Poco después de la Segunda Guerra Mundial, a partir de los años cuarenta y cinco, una efervescencia muy a menudo vivificante y creativa sacudía la Iglesia de Francia. Basta con mencionar los dos grandes dinamismos interdependientes que, habiendo germinado bajo la ocupación, florecieron

entonces a plena luz. La obra de los Padres Godin y Daniel, *Francia país de misión*, produjo un impacto cuyas ondas no cesaban de extenderse. Francia ya no era aquel país cristiano que por mucho tiempo nos habíamos imaginado. Desde entonces, abundaron las búsquedas para una re-evangelización del país, especialmente en la clase obrera, con los sacerdotes obreros, la Misión de Francia y su seminario, el movimiento de las grandes misiones interiores.

La Vida religiosa encontraba una inspiración mística y formas que nos parecían inéditas: *En el corazón de las masas*³⁴, en las ciudades, se desarrollan los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, y muchas otras creaciones que siguen el espíritu del Padre de Foucauld. La fundación de los Hermanos Misioneros para el campo, debida al P. Epagneul, consigue implantarse en el ámbito rural. En los medios obrero, estudiantil, independiente, rural, los movimientos de Acción Católica especializada experimentan una nueva primavera. Estaban apoyados por la producción de folletos y de obras que trataban de renovar la presentación de la doctrina cristiana mostrando las incidencias concretas de una actuación preocupada por transformar la sociedad³⁵.

Al mismo tiempo que esta conciencia de una necesaria re-evangelización del país, según métodos nuevos, aparece un poderoso movimiento de regreso a las fuentes primordiales de la fe y de la vida cristiana. Se afirman así diversas corrientes de renovación. La renovación bíblica, desarrollada gracias a la influencia de la Escuela Bíblica de Jerusalén y del Instituto Bíblico de Roma, había sido oficializada en 1943, mediante la encíclica liberadora de Pío XII, *Divino afflante Spiritu*. El Centro de Pastoral Litúrgica de París intentaba promover una renovación a la vez pastoral, adaptada a la realidad del pueblo cristiano y arraigada en la Tradición, gracias a estudios históricos sólidos realizados por varios monasterios o centros universitarios. La renovación patristica quedó marcada por el éxito de la reciente colección *Sources chrétiennes*. La renovación económi-

³⁴ *Au cœur des masses*, es el título de una obra del Padre Voillaume que tuvo un enorme éxito en el mundo religioso.

³⁵ Pienso aquí a las Fichas de Doctrina Espiritual del Padre François Varillon s.j. en las cuales nosotros encontraríamos un alimento espiritual del que carecíamos.

ca se desarrollaba y profundizaba gracias al Padre Couturier, a Dom Lambert Beauvuin y al monasterio de Chevetogne.

Estos diversos movimientos de retorno a las fuentes, vinculados a un movimiento misionero, se traducían también en un fuerte movimiento teológico cuyos centros estaban en el Escolasticado jesuita de Fourvière y el centro de estudios dominicos del Saulchoir. Grandes colecciones teológicas nacían en ese momento: *Théologie*, por Aubier, *Unam Sanctam* por Cerf, y los nombres de los Padres de Lubac, Congar, Chenu eran los símbolos de esa primavera de la Iglesia. Primavera espiritual también: Biblia, Liturgia, enseñanza de los Padres, contactos con la ortodoxia y el protestantismo, exigencias misioneras conducentes a superar la multiplicidad de las devociones más o menos advenedizas desarrolladas en el siglo XIX para centrar cada vez más la fe y la oración sobre lo esencial del Misterio de Jesucristo, vivo hoy mediante su Espíritu y orientado a la vez hacia su Padre y hacia la salvación de los hombres. Las obras del Padre Teilhard de Chardin comenzaban a tener una difusión considerable, aunque muy a menudo circulaban de manera más o menos clandestina, en forma de documentos policopiados: nutrían la esperanza de una integración dinámica entre los avances de la ciencia y el núcleo de la fe cristiana, y de una actitud espiritual decididamente orientada hacia el futuro.

En aquella época, evidentemente, yo no tenía, de todas estas renovaciones, la visión clara que presentan las líneas que acabo de escribir. No obstante, sí tenía una cierta idea, pero naturalmente no a partir del interior del Instituto. Pero mantenía relaciones con el Seminario Mayor de Lille y su notable equipo de profesores: varios introducían en su enseñanza las aportaciones de la renovación doctrinal de la que he hablado, al mismo tiempo que su experiencia como capellanes de Acción Católica. Mi hermano pertenecía al equipo y enseñaba Sagrada Escritura. Recuerdo la alegría con la que, en 1943, me mostró la encíclica liberadora de Pío XII. Conocía también sus actividades como capellán de Acción Católica y había escuchado, inclusive en Annappes, conferencias que daba sobre la misa durante las recolecciones de militantes de ambos sexos. Además, inmediatamente después de la Liberación, el cardenal Liénart quiso recuperar su seminario de filosofía de Merville, ocupado por los alemanes. Nombró allí un equipo de profesores completamente nuevo y mi herma-

no se convirtió en su Superior. Fui entonces testigo de una búsqueda de un nuevo estilo de formación humana, espiritual, eclesial de los jóvenes que se orientaban hacia el sacerdocio, búsqueda que utilizaba los recursos de las diferentes renovaciones de las que he hablado.

Miguel.— *Este descubrimiento de la libertad, de la solidaridad, se sitúa en el momento histórico en el cual, en el Instituto, el Capítulo General convocado por el H. Arèse Casimir, busca la consolidación de la Regla. ¿Cómo lo vivió usted?*

Michel.— En este contexto se nos anunció la celebración de un Capítulo General en Roma a partir del 15 de mayo de 1946. El último Capítulo General se remontaba a 1934 y había elegido al H. Junien Victor que ya contaba con 70 años de edad. A su muerte en 1940, la Santa Sede había designado, como Vicario General, al decano de los Asistentes, el H. Arèse-Casimir, que había entrado a formar parte del Régimen en 1920. Este anciano no tenía ni la fuerza física ni la envergadura intelectual para dirigir al Instituto durante esos años difíciles. De hecho, el Instituto se había fragmentado debido a las circunstancias y varios Asistentes regionales gobernaban prácticamente los Distritos que estaban a su cargo. Tal era el caso, particularmente, de los Estados Unidos.

Es fácil pues comprender que una vez terminada la guerra, los superiores hayan deseado restablecer rápidamente la normalidad. Nuestro Asistente era el H. Athanase Émile. Durante su paso por Annappes en el año 1945, nos dio claramente a entender que había sido él quien había promovido la idea de que no se tardase más en reunir el Capítulo General: es urgente, consideraba, restablecer una fuerte autoridad central, rejuvenecer los mandos superiores del Instituto, reforzar los vínculos entre las diferentes regiones del Instituto, peligrosamente relajados por la guerra.

Nosotros no fuimos los únicos en celebrar rápidamente un Capítulo después de la guerra: los Jesuitas tuvieron también su Congregación General en 1946. No obstante, esta decisión suponía una cierta audacia: la Casa Generalicia había servido de hospital militar para los Alemanes, luego para los Aliados. Había sufrido bastantes daños; había que darse prisa para ponerla en situación de acoger el centenar de delegados del Capítulo. Las dificultades de circulación internacional eran enormes: dependían tanto de la esca-

sez de los medios de transporte como de las restricciones o de la lentitud para obtener los pasaportes y visados indispensables. La penuria de tipo material presentaba el riesgo de hacer penoso el alojamiento de los Capitulares.

Los Hermanos de mi generación esperaban mucho de esas sesiones, las primeras después de nuestra entrada en el Instituto. Lo que he dicho anteriormente explica los tres o cuatro elementos principales de esta expectativa. Esperábamos un Capítulo *inspirador* para la renovación de la misión del Hermano en un mundo descristianizado. Esperábamos un Capítulo *abierto* que comprometiese a los Hermanos a reconocer mejor los valores humanos, a encarnarse cada vez más entre los hombres, a renovar la pedagogía y los métodos educativos que se inspirasen en las investigaciones que abundaban entonces tanto a propósito de la escuela como de los movimientos juveniles. Esperábamos un Capítulo *espiritual* que nos incitase y nos ayudase a vivir una religión personal centrada sobre la fe en Cristo, el don de sí en el servicio apostólico y que vivificase el impulso de la consagración a Dios en las fuentes recuperadas de la Biblia y la Liturgia. Esperábamos un Capítulo que orientase resueltamente las miradas y los esfuerzos de todos hacia un futuro por inventar. Y estas expectativas convergían en peticiones insistentes en favor de una renovación de la formación de los Hermanos jóvenes, en el plano cultural, pedagógico pero también teológico, catequético, espiritual.

En lo que a mí se refiere, yo me nutría entonces ávidamente de Péguy. Y mis expectativas de una renovación del Instituto —demasiado impacientes sin duda— cristalizaban en algunas frases de la *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* y sobre todo de la *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*. El Péguy de la oposición entre el “todo hecho” y el “haciéndose”, entre la esperanza y la costumbre, entre la moral flexible y la moral rígida, el Péguy de la unidad entre lo temporal y lo espiritual:

Un alma muerta es un alma que ha sido totalmente invadida... donde ya no queda ni un átomo de materia (espiritual) que no sea libre por la libertad y conjuntamente por la gracia.³⁶

³⁶ Péguy, 1961, p. 1404.

[La esperanza] ...está encargada de recomenzar, así como la costumbre está encargada de completar los seres... *Está encargada de introducir en todas partes los comienzos así como la costumbre introducen en todas partes los fines y las muertes* [el subrayado es nuestro].³⁷

Es gracias a la esperanza como todo está dispuesto para recomenzar. La esperanza no tiene objeto propio, precisamente porque su objeto es todo. Es toda la creación y el Creador. Es el conjunto del mundo y Dios. Ella está encargada de aplicar a todo (y no ciertamente a Dios sino a todo lo que nos viene de Dios y a lo poco que devolvemos a Dios), un determinado tratamiento propio cuyo secreto ella posee y que es el tratamiento de *la renovación, de la renovación perpetua y de la reintroducción constante de la virtud de creación...* [subrayado nuestro].³⁸

Es un prejuicio... querer que una... moral rígida sea más una moral, y más moral que la moral flexible... *Las morales rígidas son infinitamente menos severas que las morales flexibles*, por ser infinitamente menos cerradas... Una moral rígida puede dejar escapar repliegues del pecado, que una moral flexible por el contrario cercará, denunciará, perseguirá en las sinuosidades de sus escapes...³⁹

No basta con rebajar lo temporal para elevarse en la categoría de lo espiritual. No basta con rebajar la naturaleza para elevarse en la categoría de la gracia. No basta con rebajar el mundo para elevarse en la categoría de Dios... error de cálculo global que cometió el partido de los devotos. Como ellos no tienen la fuerza (ni la gracia) de ser de la naturaleza, se creen que son de la gracia. Como no tienen el valor temporal, creen que han entrado en la penetración de lo eterno. Como no tienen el valor de ser del mundo, creen que son de Dios... *Pero Jesucristo mismo fue un hombre...*⁴⁰

El Capítulo General debía recoger las Notas enviadas por los Hermanos profesos perpetuos. Por no contarme entre ellos, yo no podía intervenir. Y, sin embargo, recuerdo haber escrito un cierto número de pretensiones que un amigo ya de edad —el H. Edouardis-Marie⁴¹— aceptó hacer pasar

³⁷ *Ib.*, p. 1406.

³⁸ *Ib.*, p. 1407.

³⁹ *Ib.*, pp. 1343-1344.

⁴⁰ Péguy, 1961, p. 1444.

⁴¹ El H. Edouardis-Marie tendría entonces unos sesenta años. Antes de orientarse hacia los Hermanos, había sido seminarista, lo cual le garantizaba una sólida cultura clásica. Miembro del Distrito de Saint-Omer, fue llamado a Lembeccq-lez-Hal luego a Roma como maestro de capilla en 1936. Era

por suyas firmándolas y enviándolas a Roma. Se referían a la mejora de la formación, especialmente en materia doctrinal y espiritual, a la apertura a la Iglesia y a la sociedad, a la flexibilización de un cierto número de puntos de *Regla*.

A decir verdad, las esperanzas que yo ponía en el Capítulo no descansaban para nada sobre las pocas reflexiones personales que conseguí hacer pasar. Sabía bien que serían una gota de agua en el océano de otras intervenciones. Pero me parecía que muchos Hermanos compartían mi impaciencia por la adaptación del Instituto a las nuevas condiciones del mundo y de la Iglesia. No obstante, las esperanzas que albergaba sobre el Capítulo provenían de otra fuente, que yo creía ineludible: acabo de evocarla. Salíamos de un conflicto universal que había zarandeado las fronteras, removido poblaciones, llevado a tantos sacerdotes y religiosos —tantos Hermanos— a intercambios inesperados y a veces insólitos de la vida de los hombres; vivíamos en un mundo y una Iglesia proyectados hacia el futuro y contando con el nuevo resurgir de las fuentes: me parecía evidente que los miembros del Capítulo General estarían en su mayoría abiertos a unos cambios que nos parecían inevitables.

Nuestra desilusión estuvo en consonancia con nuestra expectativa. En lo que a mí se refiere, sentí el impacto de esa desilusión durante un acontecimiento secundario, cuyo relato puede parecer increíble, hasta tal punto caricaturesco. El H. Paul, nuestro Visitador y delegado al Capítulo, volvió de Roma una mañana de Junio de 1946 (el Capítulo, inaugurado el 15 de mayo, terminó el 7 de junio). A su llegada a la casa de Annappes donde residía, hizo sonar la campana; a su llamada, hacia las 11h., todo el personal de la casa se reunió en la capilla: escolásticos, novicios menores y sus

principalmente conocido por ser el autor del *Laudemus Dominum*, la colección de motetes y cánticos religiosos que se usaban en las casas francófonas del Instituto. Al principio de la guerra, había sido Subdirector del Noviciado de St Omer, para los jóvenes de la promoción de 1923, a la cual yo pertenecía, pero en el Distrito de Cambrai. De allí había nacido nuestra amistad. Lo volvería a encontrar en Roma, durante mis estudios de teología (1950-1954): allí seguía siendo maestro de capilla, pero al mismo tiempo se desempeñaba como secretario particular del H. Athanase Émile (1946-1952) luego, del H. Denis (1952-1954). Se vio afectado de hemiplejía el mismo día en que yo terminaba los exámenes de licenciatura en Teología y pude asistir a su funeral antes de abandonar la Casa Generalicia.

profesores, Hermanos ancianos. El H. Paul quería comunicarnos inmediatamente dos decisiones del Capítulo que según él debían tener efecto inmediatamente: la invocación sencilla al Fundador que ponía fin a los ejercicios tendría en adelante un añadido: San Juan Bautista de La Salle *nuestro amadísimo Padre y Fundador*, ruega por nosotros⁴²; además, las tres decenas del Rosario de la mañana y de la tarde que iban precedidas respectivamente por una oración en honor del Niño Jesús, y por un himno a San José, con intención de una fidelidad más literal al Fundador, en adelante, serían sustituidas por las letanías del Niño Jesús y las letanías a San José, que se usaban en vida de san Juan Bautista de la Salle⁴³.

Un detalle mínimo, ciertamente, pero el hecho de que nuestro Capitular haya considerado que, dejando de lado todas las ocupaciones, necesitaba comunicarnos estas dos decisiones capitulares despertaron en mí un sentimiento de vergüenza, más bien que de cólera: ¿cómo me atrevería a decir a los extraños que en el mundo y la Iglesia que eran los nuestros, nuestra Asamblea General internacional había dado importancia a semejantes futilidades? Reconozco gustosamente que, si este detalle hubiera figurado en otro conjunto de decisiones capitulares, no le habría concedido esa importancia.

Pero tuvimos el presentimiento de un Capítulo decepcionante ante el anuncio de la elección del nuevo Superior General (tuvo lugar al inicio del Capítulo, el 19 de mayo de 1946). Ciertamente el H. Athanase Émile era un hombre inteligente, capaz de algunas aperturas. Un hombre que de buen grado disimulaba la generosidad de un gran corazón bajo la máscara de un jefe inflexible, que reprimía su viva sensibilidad dándose a veces apariencias brutales de militar germánico. Pero había vivido casi toda su vida de Hermano en el Centro del Instituto: Director desde 1923 de un Segundo Noviciado que su fundador, el H. Réticius, había constituido como ciudadela del rigor de la observancia. El H. Athanase Émile había

⁴² Esta modificación fue objeto del primer voto de la tercera comisión, sobre el Culto al santo Fundador (*Circular* 318, p. 81).

⁴³ La *Circular* 318 que ofrece las actas del Capítulo General de 1946 no menciona más que esta última modificación: “Que les Letanías de san José, ahora aprobadas y con indulgencias, reemplacen al *Quicumque*: simple regreso a la práctica de san Juan Bautista de La Salle” (p. 94).

sido elegido Asistente durante el Capítulo General de 1928. La *Circular* convocatoria del Capítulo, firmada por los doce Asistentes en ejercicio formulaba en estos términos la oposición de principio al cambio, que hacía del pasado el modelo obligado y como el ideal de cualquier futuro:

Tras dos siglos, nuestro Instituto ya no está para ensayos y experiencias. Con mucha frecuencia las circunstancias en que uno pueda encontrarse habrán tenido precedentemente sus análogas, y será más bien en el pasado, donde, de ordinario, convendrá buscar las reglas de conducta para el futuro.⁴⁴

Es posible pensar que, en lo esencial, el H. Athanase Émile se adhería a estas declaraciones de una claridad glacial: como Superior General, se sentía llamado a mantener y restaurar más que a innovar. Como presidente del Capítulo, no favoreció demasiado la libertad de expresión cuando se orientaba en el sentido de la novedad. Corrió el rumor, seguramente con fundamento, que el Superior había obligado a veces al silencio a los tres Capitulares franceses que simbolizaban para nosotros la esperanza de cambio⁴⁵.

La *Circular* 318, del 16 de julio de 1946, que daba cuenta de los trabajos capitulares no nos dejó menos abrumados. Los trabajos de ocho comisiones capitulares sobre diez habían tratado sobre la vida interna del Instituto⁴⁶. Apenas dos comisiones trataban sobre el apostolado: *Escuelas y Pensionados* (5.^a Comisión); *Misiones y colonias* (10.^a Comisión). Hay que reconocer que varias comisiones habían manifestado un cierto deseo de apertura. Así sucedía principalmente con la 2.^a comisión sobre los métodos de formación: pedía, por ejemplo, respetar mejor la progresión en la educación de la formación entre los jóvenes, separando el

⁴⁴ *Circular* 264, del 15 de junio de 1928, que convoca el Capítulo General para el 7 de noviembre siguiente, p.10.

⁴⁵ Se trata de los Hermanos Aubert Joseph, entonces Visitador de Caen, Clodoald, Visitador de Bretaña y Charles, Visitador del Puy. Este último habla de una formación “positiva y de conquista”. Sus opiniones... son desgraciadamente interrumpidas por el Reverendísimo H. Presidente. Ante el silencio de sorpresa de la Asamblea, el H. Charles se sienta... El “choque psicológico” que había soñado para el Instituto no llegará a producirse. (F. Aubert Joseph, s.d., p. 62).

⁴⁶ He aquí la lista de las comisiones: Reclutamiento y casas de formación, Método de formación, Perseverancia, Formación catequística y pedagógica, Regularidad, Administración general, Cuestiones administrativas diversas, Publicaciones.

Aspirantado del Noviciado menor propiamente dicho, y no tratar a los mismos novicios menores como miembros de la Vida religiosa propiamente dicha⁴⁷. Sugería, sin imponerlo a todo el Instituto, que se tuviese en cuenta el principio de un Noviciado con una duración de dos años. Deseaba que “...el horario del Noviciado sea reestructurado y menos parcelado, con el fin de dar más tiempo para los cursos, la reflexión y el trabajo personal”⁴⁸. Pedía que se abriesen horizontes a los Escolasticados, y “...que junto con el saber propiamente dicho se les dé el saber-hacer [mediante una seria formación pedagógica] y sobre todo el saber vivir”⁴⁹. La 4.^a Comisión de los Estudios Religiosos hacía referencia a una necesidad de fondo cuando formulaba el siguiente deseo:

Que se pueda organizar en la Casa Madre un centro de Estudios Superiores de Religión y que, mientras tanto, algunos Hermanos de cada Distrito, elegidos entre los mejor dotados y los más religiosos, puedan seguir cursos de Religión en las facultades católicas y obtener títulos oficiales en ciencias sagradas; dichos Hermanos se convertirían a su vez en los maestros en ciencias religiosas de nuestros grupos de formación y de los cursos de vacaciones.⁵⁰

Esta aspiración no tardará en producir su efecto. Hay que subrayar también lo que recomendaba la 5.^a comisión que trataba de las escuelas populares, de la gratuidad, de los pensionados, de la Acción Católica:

...el desarrollo preferencial de la enseñanza popular, para lo cual, sugiere: a) que en cada Distrito, la mayor proporción de los Hermanos esté destinada a esta enseñanza; b) que durante el periodo decenal consecutivo al presente Capítulo, no se abra ninguna nueva escuela, salvo autorización especial del Régimen; si no es en favor de los medios populares, escuelas que se acerquen lo más posible a la gratuidad propuesta por la *Regla* y por la Bula.⁵¹

Estas incontestables aperturas no eran suficientes para borrar la impresión

⁴⁷ “Que los novicios menores sean dirigidos con virilidad y bondad; pero que a la vez que se preparan prudentemente para el noviciado, no se invada el campo estricto de la Vida religiosa (Votos, *Reglas*, etc.)” (*Circular* 318, 1946, p. 75).

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ *Ib.*, p. 74.

⁵⁰ *Ib.*, p. 85.

⁵¹ *Ib.*, p. 90.

general, más bien negativa, sobre el conjunto de los trabajos del Capítulo General que se deducía de la lectura de la *Circular* 318. Nuestra impresión global era que los responsables del Instituto, en un momento que considerábamos histórico, iban exactamente a contracorriente de las aspiraciones de nuestra generación: en lugar de la inspiración, la imposición reforzada; el repliegue seguro antes que la apertura; el endurecimiento sobre el pasado y la negativa a abrir caminos de futuro.

Para mí, este Capítulo era el de la canonización de la costumbre y de “lo de siempre”, de la moral rígida contra una moral flexible, del encierro en un mundo supuestamente sobrenatural, sin tener en cuenta las realidades humanas. La imagen que dominaba en mí era la de una ciudadela de la cual se sellaban en cierto modo las salidas como para impedir al futuro cualquier veleidad de cambio.

Es posible pensar que se trata de una impresión subjetiva ajustada más tarde; de una relectura de 1946 con la mirada de 1966. La apreciación de un Capitular de 1946 muestra que no era así:

En el Capítulo de 1946 [escribe el H. Charles Prat] algunos trataron de recuperar las razones para vivir y los medios de revitalización. Fracasaron. La centralización salió reforzada, muchas actitudes, equivocadamente consideradas tradicionales, fueron confirmadas e impuestas: el resultado fue un mayor formalismo...⁵²

Al leer la *Circular*, teníamos primeramente la sensación de que la Asamblea, celebrada inmediatamente después del conflicto mundial, se había desarrollado con total desconocimiento del seísmo que había abarcado a casi todo el planeta. En las ciento veinte páginas de la *Circular*, apenas se encuentran dos alusiones a él en estilo convencional, abstracto, desprovistas de todo vigor, carentes de cualquier indicio de análisis. Los torbellinos de la guerra no eran someramente evocados más que para insistir sobre la reanudación de las costumbres regulares en el Instituto. La primera mencionaba los *dolorosos problemas planteados por la guerra, las ruinas materiales y morales a recuperar*, pero era para insistir sobre *la renovación religiosa a realizar, la autoridad que conviene volver a otorgar a las*

⁵² Frère Aubert-Joseph, s.d., p. 62.

*observancias regulares*⁵³. La segunda alusión era a la vez de autosatisfacción y de aspecto reaccionario:

Otro motivo de consolación para nosotros [escribía el Superior General comentando su elección] fue constatar que el culto de veneración hacia la autoridad, patrimonio lasaliano, no había sufrido ninguna alteración, y eso a pesar de las ideas que hacen estragos actualmente en ciertos medios: loca independencia, emancipación, desprecio de las personas ancianas y de la autoridad. Vuestro espíritu de fe os hace considerar a Dios en vuestros jefes, y eso realza singularmente el carácter de vuestra sumisión a los poderes establecidos por Dios.⁵⁴

Era sorprendente constatar que por tres veces, el Capítulo volvía a tratar sobre la presencia de mujeres en las escuelas o en los servicios comunitarios, para denunciar ese abuso y pedir que se le ponga fin. La 3ª comisión había tratado el tema, a propósito de la perseverancia de los Hermanos:

Que sean eliminadas cuanto antes las personas de sexo [femenino] empleadas en nuestras casas, y que siguiendo las directrices del Derecho Canónico, las leyes de la clausura sean rigurosamente observadas en los locales reservados a la comunidad.⁵⁵

La 5.ª Comisión, tratando de las escuelas y de los pensionados, volvía evidentemente sobre el tema, con dos matices: el Capítulo no legislaba sobre ese punto sino a petición de las Notas de los Hermanos y la prohibición debía extenderse a todo el personal laico:

Otras notas señalan serios *desiderata*, que las dificultades del momento explican sin por ello justificarlas: empleo del elemento femenino en nuestras clases infantiles, y multiplicación de los maestros o profesores seglares en numerosas casas.⁵⁶

La misma Comisión formulaba pues el Voto siguiente:

Es importante que se proceda a una reorganización religiosa de nuestras escuelas: a) mediante la eliminación urgente del elemento femenino, utilizado en ciertos lugares como consecuencia de las circunstancias de la

⁵³ *Circular* 318, 1946, p. 6.

⁵⁴ *Ib.*, p. 7.

⁵⁵ *Ib.*, p. 80.

⁵⁶ *Ib.*, p. 87.

guerra; b) mediante la reducción progresiva del elemento civil, por lo cual los superiores no deberán consentir ninguna apertura de escuela nueva, que suponga un aumento de ese personal en el Distrito...⁵⁷

La prohibición debía extenderse a todo personal laico, incluso masculino. Otra decisión se nos presentaba como muestra de la cerrazón de la que he hablado. Se trataba de la representación de los Hermanos en el Capítulo General mediante delegados elegidos. Desde los orígenes del Instituto, los miembros de derecho eran el Superior General y sus Asistentes, los antiguos Asistentes y los Oficiales Generales (Procurador General ante la Santa Sede, Ecónomo General, Secretario General, Visitadores Generales). Era un grupo importante. Además para ser elegible, era necesario ser Visitador, Director de una casa principal (que contase al menos con siete Hermanos) o profeso perpetuo desde hacía quince años. Al menos, estos capitulares elegidos lo eran por todos los Hermanos profesos perpetuos. De hecho, en más del noventa por ciento de los casos, los Distritos no teniendo derecho más que a un solo elegido, elegían habitualmente al Visitador titular. La representación en el Capítulo de los Hermanos “de la base” era pues bastante débil. Después de un diálogo entre los Superiores romanos y la Congregación de los Religiosos, mantenida previamente al Capítulo de 1946, se había establecido otro sistema, aumentando el número de miembros de derecho:

[La Congregación de los Religiosos]...recomendaba que existiese más o menos paridad entre el número de los miembros de derecho y los miembros elegidos, y señalaba por otra parte que parecía bueno reducir el total de los capitulares limitándose más o menos a la cifra de 80.⁵⁹

Con semejante legislación, el Capítulo de 1946 habría contado con 79 miembros, 38 de los cuales de derecho y 41 elegidos, lo cual habría correspondido exactamente al pensamiento de la S. Congregación.⁶⁰

⁵⁷ *Ib.*, p. 90.

⁵⁸ Se trataba de Hermanos encargados de realizar la visita canónica de las casas de formación. No necesitaban pedir el beneplácito de los Visitadores, y solo debían rendir cuentas al Superior General de quien dependían directamente. De ese modo se pretendía mantener la uniformidad del sistema de formación en todo el Instituto

⁵⁹ *Circular* 318, 1946, p. 55.

⁶⁰ *Ib.*, p. 56. De hecho el Capítulo de 1946 contó con 28 miembros de derecho, 95 elegidos, entre los cuales 60 Visitadores, 21 Directores y 7 sin cargo, es decir un total de 123 Capitulares.

Lo que nos chocaba, era que los Hermanos de la base estarían aún menos representados en el Capítulo pero, sobre todo, que los Superiores habían forzado en cierto modo por adelantado la decisión de la Asamblea, obteniendo unas directivas restrictivas de la Congregación de los Religiosos. En un mundo que se estaba democratizando, nos parecía que los Hermanos tendrían cada vez menos la palabra. Pero fue, especialmente a propósito de dos cuestiones mucho más esenciales, donde las posiciones asumidas por el Capítulo nos resultaron chocantes: el carácter laical del Instituto y la revisión de las *Reglas*.

EL CARÁCTER LAICAL DEL INSTITUTO

Desde los comienzos de la fundación del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, el Fundador y sus primeros discípulos habían decidido que todos sus miembros serían laicos. La docena de miembros de la Asamblea de 1694 (el primer Capítulo General) no se sentían bastante maduros o suficientemente fuertes para elegir un jefe entre sus filas; en dos oportunidades, eligieron por unanimidad a Juan Bautista de La Salle como su Superior General. Pero a partir de esa elección, sus deliberaciones desembocaron en una toma de posición fuerte y sin ambigüedad:

...la presente elección que hemos hecho del dicho señor De La Salle no tendrá en adelante consecuencia alguna, siendo nuestra intención que después de él, en el futuro y para siempre, no haya ninguno, ni recibido entre nosotros, ni elegido como superior que sea sacerdote o que haya recibido las órdenes sagradas, y que no tendremos ni admitiremos ningún superior que no sea asociado y que no haya hecho voto como nosotros, y como todos los demás que se asocien con nosotros a continuación...⁶¹

Es posible afirmar que, durante doscientos cincuenta años, lo absoluto de esta propuesta nunca fue cuestionada ni por los Hermanos ni desde el exterior del Instituto. Los jóvenes que se comprometían en él sabían desde el principio que entraban en una Sociedad exclusivamente laica; en algún caso límite, alguno que otro lo aprendía durante los años de iniciación. Si había error de orientación, se rectificaba con facilidad, y todos habíamos conocido compañeros que, después de algunos años, se reorientaban hacia el sacerdocio.

⁶¹ H. Maurice-Auguste, 1960, p. 43.

Estas raras excepciones no afectaban al acuerdo fundamental sobre el tema entre el conjunto de los miembros del Instituto y los responsables de su estructura. La afirmación explícita del origen era tan clara que nadie soñaba con cuestionar su fundamento, con mayor razón ponerla en tela de juicio. La larga batalla del latín, llevada a cabo durante medio siglo por los Hermanos de los Estados Unidos en contra del Centro del Instituto no supuso en ningún momento, por parte de los miembros del otro lado del Atlántico, el cuestionamiento del carácter laical del Instituto⁶².

[éste] ...abarca todos los aspectos de la cuestión y juzga pertinentemente los motivos en apariencia muy nobles (en realidad muy engañosos y humanos), que se encuentran en el origen de ciertas inquietudes relativas a la vocación primera y a las aspiraciones al sacerdocio. “En el fondo, dice el relator, la cuestión plantea un problema de espíritu religioso. Nuestra vida es un estado de renuncia total, hasta en la forma de renunciar voluntariamente al sacerdocio...”⁶³

Por eso en 1946, el replanteamiento del carácter laico del Instituto no entraba en nuestras reivindicaciones de Hermanos jóvenes. Sin embargo, la *Circular* que informaba sobre el Capítulo General aborda el tema, en términos que permanecen bastante vagos⁶⁴. El Superior no entra en detalles a propósito de un esbozo de debate que había tenido lugar⁶⁵. Para

⁶² “La cuestión del latín fue verdaderamente un drama. Enfrentó a muchos Hermanos americanos y la mayoría del episcopado americano con los Hermanos Superiores franceses y con la Santa Sede. Justificó la atención prestada por varios Capítulos Generales. Llamó la atención de periódicos americanos y europeos importantes, del Ministerio de Educación de los Estados Unidos y del Secretariado de Estado de los Estados Unidos de América y suscitó una rivalidad entre la rama americana del Instituto y la Sociedad de Jesús. Condujo al exilio a un cierto número de Hermanos americanos importantes. Además no quedó zanjada más que gracias a una intervención del Santo Padre”. (Killeen, 2013, p. 172). Para profundizar más ampliamente esta historia recomendamos el libro del H. Battersby (1967).

⁶³ *Circular* 318, 1946, pp. 47-48.

⁶⁴ El dossier de los Archivos del Instituto contiene dieciséis Notas sobre el tema, la mayoría favorables. Prácticamente todas provenían de España. Varias son largas y serias; abogan sobre todo 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, escrita en francés, argumenta sólidamente a partir de los orígenes del Instituto.

⁶⁵ De hecho, los ecos de la “discusión” sobre el tema en Asamblea General no hacen pensar que haya habido verdaderamente debate. El *registro capitular* menciona primero una *conferencia* del Superior General a los capitulares. En ella habla de la *tendencia hacia el sacerdocio*. Bajo pretexto de celo, de vida más elevada, *algunos jóvenes cada vez más numerosos sueñan con el sacerdocio*. Recordar la *Regla* y exponer claramente esta afirmación desde el Noviciado: *es un sacrificio, una renuncia añadida a las*

tener conocimiento de ello hay que recurrir a la *Circular* n.º 320 bis: *El Instituto y el Sacerdocio*. Con fecha del 19 de marzo de 1947, esta comunicación oficial *está reservada a los CC.HH. Visitadores y Directores*⁶⁶. El conjunto de los Hermanos no debían conocer ni el contenido ni siquiera la existencia, sin duda para que no se propagase la contaminación de una idea perversa. En realidad, el breve intercambio entre Capitulares había estado muy orientado por una conferencia del H. Procurador General.

El conferenciante constataba que *desde hacía unos treinta años el atractivo de la vida sacerdotal ejerce sobre algunos espíritus una poderosa fascinación*. Una *corriente colectiva* tendería a transformar el Instituto en religión clerical⁶⁷. Una *corriente individual* más reciente se traduce en un deseo de *abandonar el Instituto por el sacerdocio*. Antes del Capítulo de 1946, demasiadas solicitudes de dispensa de votos presentadas a la Congregación de los Religiosos, habían recibido con demasiada frecuencia una acogida favorable.

Por intermedio del cardenal Francesco Marmaggi, antiguo alumno de los Hermanos de Roma y Protector del Instituto⁶⁸, los Superiores habían intervenido directamente ante el Papa Pío XII que había encargado al eminente mensajero de expresar su *augusta voluntad* a los responsables de las Congregaciones romanas de los Seminarios y de los Religiosos. Esa *augusta voluntad* se había traducido en medidas inauditas de un bloqueo riguroso: toda autorización acordada por la Congregación de los Seminarios para el paso al sacerdocio de un profeso perpetuo del Instituto quedaría subordinada a la autorización del Cardenal Protector; toda dispensa de votos concedida a un profeso perpetuo llevarían en adelante

demás. La cuestión del sacerdocio será abordada por el Capítulo al día siguiente del *informe* del Procurador General, el cual insistió en reforzar los obstáculos para impedir a los Hermanos que lo desean acceder al sacerdocio. *Ante tan magistral informe, todo el mundo asiente*, según expresión del registro capitular. Los intervinientes van todos en el sentido del relator y reclaman la publicación íntegra de su intervención.

⁶⁶ CC.HH.: Carísimos Hermanos.

⁶⁷ "...aquí o allá, sin embargo, existen unidades —como seguramente habéis constatado— que sueñan, o con otro tipo de apostolado, a su parecer más elevado, en cuanto a ellos se refiere, o con una evolución del Instituto hacia una forma clerical, pensando que su misión quedaría facilitada y hasta ampliada" (*Circular* 320 bis, 1947, p.6).

⁶⁸ El cardenal protector era un intermediario y un facilitador entre el gobierno de la Iglesia y las autoridades de un Instituto religioso. Esta función ya no existe.

como añadidura la mención manuscrita: *queda prohibido el ascenso (sic) al sacerdocio sin un nuevo indulto.*

A cincuenta años de distancia, recuerdo los sentimientos mezclados de irritación y de incredulidad cuando tuve conocimiento de estas medidas apremiantes. Las aprensiones de los responsables inflaban indebidamente el *peligro*: en mi entorno inmediato, no conocía en absoluto Hermanos que hubiesen deseado la introducción del sacerdocio en el Instituto. El temor sentido por los Superiores carecía de fundamento, era desproporcionado en relación a un *peligro* quimérico, aun cuando varios Hermanos hubieran podido desear abandonar el Instituto para convertirse en sacerdotes.

¡Ese temor era mal consejero! Las medidas coercitivas tomadas para impedir nuevos éxodos eran odiosas; demostrarían ser ineficaces e inclusive indefendibles. Odiosas, porque violaban gravemente la libertad personal de conciencia y la libertad del Espíritu Santo, raíz de toda vocación. Insoportable contradicción la de pretender mantener a la fuerza en un Instituto religioso compuesto en principio por voluntarios, a unos hombres que se sentían llamados a otro lugar. Este episodio contribuyó a reforzar mi convicción personal sobre la *libertad radical* del hombre en su respuesta a toda vocación de Dios.

Medidas ineficaces y rápidamente insoportables: las barreras levantadas para impedir la eventual salida de candidatos al sacerdocio se derrumbaban en cuanto habían obtenido su dispensa de votos: ¿qué antiguo Hermano disponible no encontraría entonces un obispo que supiera maniobrar en Roma para levantar las prohibiciones abusivas? Ciertamente, al principio, ¡un buen número de las autoridades de Roma otorgaban su aval a medidas contrarias al derecho canónico y al derecho de gentes! Pero esas novatadas no podrían prolongarse más allá de la vigilancia de sus protagonistas: después de la muerte del Superior General (1952), la Congregación de los Religiosos no tardó en reconocer explícitamente que no era legítimo bloquear el acceso al sacerdocio a un Hermano liberado de sus votos.

Este temor podía ser revelador de un inconsciente complejo de inferioridad de los Superiores del Instituto. Temían el atractivo del sacerdocio para los Hermanos. Su lenguaje parece traicionar una devaluación de la

condición del Hermano: *hablan de renuncia al sacerdocio*; lo consideran como un *sacrificio*. Pero sus opiniones prestan también a los Hermanos eventuales candidatos al sacerdocio una concepción indigna de la vocación sacerdotal: aparentemente nobles, podemos leer en la *Circular*, sus aspiraciones esconden de mala manera la búsqueda de una vida menos exigente que la nuestra o la ambición de una carrera más honrosa. Animosidad en los sentimientos atribuidos a los Hermanos; resentimiento disimulado en la idea del sacerdocio.

LA REVISIÓN DE LA REGLA

Una segunda decisión capital tomada, si no expresamente por el Capítulo de 1946 al menos en su esfera de influencia, nos desesperó, literalmente hablando. Esperábamos que este Capítulo General procediera a una revisión importante del texto de la *Regla*. Desde el Noviciado, sabíamos que dicha revisión estaba en proceso. Había sido solicitada por el Capítulo de 1934, y lo que sobre ello nos decían los Superiores mayores nos dejaba la impresión de que se trataba verdaderamente de una reforma de fondo. Así pues esperábamos mucho.

Nuestra decepción fue entonces extrema cuando sucesivamente la *Circular* 318 que informaba sobre el Capítulo General, nos hizo saber las orientaciones esenciales del texto revisado⁶⁹ —y la *Circular* 321 presentó la *nueva edición de las Santas Reglas*⁷⁰— a la vez que se nos hacía entrega del texto⁷¹. Más allá de una decepción compartida por el conjunto de una generación, fue una verdadera desorientación interior lo que sufrí durante dos años. Se debía naturalmente al texto mismo de la *Regla* “revisada”. Pero provenía aún más de las modalidades de dicha revisión y de su aprobación por la Santa Sede. Nuestra decepción era debida y, sobre todo, a las motivaciones mediante las cuales se pretendía justificar el mantenimiento del texto de los orígenes y la petición de aprobación pontificia de ese texto, así como al bloqueo aparentemente sin salida que de ello resultaba.

⁶⁹ *Circular* 318, p. 57-69.

⁷⁰ *Circular* 321, 1947.

⁷¹ *Règles communes et Constitutions des Frères des écoles chrétiennes*, Maison généralice, Rome, 1947. Le décret d'approbation de la *Congrégation des Religieux* está firmado el 24 de marzo de 1947.

Me detendré aquí en las razones de nuestra decepción. Pero antes de proseguir, tres observaciones. En primer lugar, continuó pensando que con esa revisión abortada de la *Regla*, el Instituto desaprovechó un momento crucial de su historia. Al mismo tiempo, tengo conciencia del impacto que la desilusión sobre nuestra generación explica por una parte la importancia de los cambios que se producirán veinte años más tarde: la presentación suficientemente explícita de la *Regla* de 1947 se impone pues para comprender la continuación de la evolución que es la intención de este trabajo.

En segundo lugar, un cierto número de argumentos y de reflexiones que fueron presentados en aquella época para defender e ilustrar la *Regla* de 1947 aparecerán sin duda a muchos, hoy, increíbles, incluso surrealistas. No los cito para provocar asombro, menos aún escándalo, y no pretendo juzgar a nadie. Tendré la ocasión de mostrar, pienso, que algunas actitudes mentales corrientes en el Instituto no eran, sin embargo, su exclusiva: los Superiores ofrecían a los Hermanos una *Regla* que anunciaban como definitiva. La apología que de ella presentaban se apoyaba ampliamente sobre algún que otro autor “espiritual” de éxito, algunas de cuyas opiniones pueden parecernos hoy seguramente delirantes... pero tenían todas las garantías del *Nihil obstat* y del *Imprimatur*⁷².

Se impone una tercera observación. Esencialmente, yo no evoco aquí lo que he llamado mi desorientación de 1946 a la luz de los cambios acaecidos desde hace cincuenta años: es, más bien, el sentimiento experimentado en 1946-1947, por mí mismo y por otros, lo que trato de analizar apoyándome en las *Circulares* que acabo de mencionar. Pero, también es cierto, que diversas situaciones ulteriores me han llevado a estudiar de cerca la historia de la *Regla* del Instituto. Puede llegar a suceder que mejore o aclare mi pensamiento con precisiones de las que entonces yo no tenía conocimiento.

⁷² Habría que decir aún más. Para su elaboración de la *Regla* de los Hermanos, el Fundador había recurrido a diversas fuentes, tomando prestado tal capítulo a las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, o de la Trapa (ver documento sobre las fuentes de la *Regla* primitiva). Pero, en 1946, para la generación de los Hermanos jóvenes de la que yo formaba parte, el problema no se situaba ahí: ignorábamos dichas fuentes. De haberlas conocido, su carácter anacrónico y pesado no habría disminuido por el hecho de haber sido (quizás lo seguía siendo) compartido... El mundo había cambiado, y se seguían manteniendo unos textos de otra edad.

El decepcionante contenido de la *Regla* de 1947

Poseemos el ejemplar de nuestra santas *Reglas* fechado en 1718, rubricado página por página por el Hermano Barthélemy⁷³ y enviado a las comunidades en vida de nuestro santo Fundador. En su conjunto, la edición de 1947 conserva el mismo texto de ese venerable documento.⁷⁴

Esta afirmación de la *Circular* que anunciaba la promulgación de la decimotercera edición de las Santas *Reglas*, es en su mayoría conforme a verdad⁷⁵. El Superior se honraba de esa estabilidad. Eso era lo primero que nos chocaba. Habiendo entrado en el Instituto en 1939, no podía comprender, ocho años más tarde, que la nueva edición de la *Regla* no aportase cambios significativos con relación al texto al que había sido iniciado en el Noviciado. Esa *Regla* me parecía, y a muchos de los jóvenes de mi generación, como caracterizada por tres desviaciones, a las que además favorecía: en lugar de unidad, dicotomía; el legalismo exterior en detrimento de la inspiración personalizadora; y el gregarismo, en vez del espíritu comunitario.

El capítulo 1, sobre *El fin y la necesidad del Instituto, declaraba sin rodeos ni complicaciones que la finalidad del Instituto era apostólica* y afirmaba la necesidad de un Instituto cuyos miembros se consagraban al servicio educativo de la juventud pobre y abandonada. Los capítulos VII a XI trataban de la organización de las escuelas dirigidas por los Hermanos; enunciaban unas cuantas líneas importantes de su pedagogía. Con realismo, Juan Bautista de La Salle había hecho entrar en una regla religiosa unos capítulos que trataban concretamente de la vida profesional de sus Hermanos. ¿Cómo manifestar mejor la unidad de su vida, reconocer que el *opus Dei* del Hermano se realiza mediante la actividad escolar⁷⁶, y subrayar que el

⁷³ Primer sucesor de san Juan Bautista de La Salle como Superior del Instituto, el Hermano Barthélemy fue elegido por la Asamblea de 1717, antes de la muerte del Fundador.

⁷⁴ *Circular* 321, 1947, p. 12.

⁷⁵ De hecho el conjunto de la *Regla* comprendía dos volúmenes: *Las Reglas comunes* que se referían a la vida cotidiana de los Hermanos, y la *Regla de gobierno* que determinaba los detalles del funcionamiento de las diversas estructuras de autoridad y de sus titulares. Aquí no me ocupo más que de las *Reglas comunes*. Pero la aprobación de 1947 recayó sobre el conjunto del Código legislativo del Instituto.

⁷⁶ Los capítulos sobre la escuela en la *Regla* lasaliana corresponden a los capítulos sobre el Oficio divino en la *Regla* benedictina. Y Juan Bautista de La Salle habla a sus Hermanos de la obra —de la actual—

oficio constituye una materia importante de su ministerio apostólico y del sacrificio espiritual de su existencia consagrada a Dios?

Pero un gran número de prescripciones de estos capítulos sobre el empleo se habían vuelto obsoletas. Por tanto ya no se buscaba tanto en la *Regla* la inspiración educativa o las orientaciones pedagógicas. En cambio, los demás capítulos (los más numerosos) se referían a la vida interna de las comunidades. Los capítulos III a VI trataban de la vida en común, de los ejercicios de piedad, de las prácticas de humillación y de mortificación. Los capítulos XII a XV abordaban las relaciones de los Hermanos con sus Superiores, entre ellos, con relación a los Hermanos sirvientes, con respecto a las personas externas. Los capítulos XVI a XXIII trataban sobre las virtudes (o las actitudes morales) importantes en toda vida de comunidad: la regularidad, la pobreza, la castidad, la obediencia⁷⁷, el silencio, la modestia. Bajo el título general: *Reglas* que se refieren al buen orden y a la buena dirección del Instituto, cinco capítulos (XXIV a XXVIII) hablaban de los enfermos, de las oraciones por los Hermanos difuntos, de los viajes, de las cartas, de la enseñanza escolar y de los estudios⁷⁸.

Por eso, el ámbito de la *Regla* se identificaba prácticamente con esta vida interna, y como consecuencia, el concepto de regularidad hacía referencia sobre todo a aquello a lo que se solía limitar con mucha frecuencia la “Vida religiosa”: la práctica de los votos y de las virtudes derivadas de los votos, la oración, la ascesis. Nada que ver con el apostolado. En la práctica, sin embargo, una parte importante del tiempo del Hermano, la inversión más intensa de sus energías, sus preocupaciones y a veces sus más vivas inquietudes, se aplicaban a su oficio de maestro, de educador, lo cual no resaltaba a la vista de muchos el valor de la observancia, sobre todo cuando

ción— de Dios que ellos realizan en su ministerio: MD 59,3; MR 193,3; 205,1. Para él mismo, la obra de Dios es su actividad de Fundador. “Yo consideraré siempre la obra de mi salvación y del establecimiento y dirección de nuestra comunidad como la obra de Dios... y le diré con frecuencia estas palabras del profeta Habacuc, *Domine, opus tuum*” (EP 3,0,8).

⁷⁷ Los capítulos XVII y XVIII de la *Regla* de 1947 trataban: “De los votos” y “De a qué obligan los votos”. Fueron introducidos en la *Regla* impresa en 1726, después de la obtención de la Bula de aprobación. Pero los capítulos sobre la pobreza, la castidad, la obediencia existían ya en la *Regla* de 1705 y por consiguiente en la de 1718, referencia para la *Regla* de 1947.

⁷⁸ Después de la intervención de Pío XI solicitando que el Instituto se abriese a los estudios y a la enseñanza. Este capítulo reemplazó en 1923 al que se titulaba: “De la lengua latina”.

ciertas prohibiciones relativas, por ejemplo a las relaciones exteriores, parecían constituir un obstáculo para el pleno ejercicio del apostolado.

Por otra parte, la imagen de la *Regla* era la de un código en el que dominaban las prácticas externas. *Los Hermanos se levantarán siempre a las cuatro y media*: este primer artículo no podía ser objeto de derogaciones; se aplicaba tanto el domingo como entre semana, durante las vacaciones como durante el año escolar, en Roma como en Australia. Marcaba el tono del capítulo sobre los ejercicios diarios cuya enumeración y horarios estaban minuciosamente indicados. El tiempo dedicado a las oraciones vocales era excesivo según el parecer de los Hermanos más piadosos, tanto más que el compromiso de la persona en ellas se reducía al mínimo: se trataba de recitar juntos, por la mañana, al mediodía y por la tarde, y sin variación alguna según los tiempos litúrgicos, largas fórmulas de oración provenientes del siglo XVII, las oraciones habituales del cristiano, seis decenas del Rosario... A lo largo de los años y de los Capítulos Generales, la tendencia había sido siempre añadir cada vez más oraciones vocales. La *Regla* de los orígenes estipulaba que los Hermanos *no pertenecerían a ninguna cofradía o congregación fuese cual fuese*: sobre este punto, el texto de 1947 sancionaba las costumbres contrarias que se habían acumulado en el siglo XIX:

Los Hermanos podrán formar parte de la asociación del Apostolado de la Oración y de las archicofradías siguientes: Santísimo Niño Jesús, Nuestra Señora del Monte Carmelo, Santísimo Rosario, Inmaculada Concepción, Nuestra Señora de las Victorias y San José.⁷⁹

La pertenencia a estas múltiples organizaciones piadosas era automática: el Hermano no tenía que hacer ninguna diligencia personal para formar parte de ellas o inscribirse. La ventaja que de ello resultaba era la obtención de múltiples indulgencias⁸⁰ plenarias o parciales vinculadas a diversas fórmulas de oración, y a lo largo de las oraciones de la mañana, se enumeraban todas las indulgencias del día. Ciertamente, esta forma de devo-

⁷⁹ *Regla*, 1947, capítulo IV, art 9*.

⁸⁰ La indulgencia es la remisión total o parcial ante Dios de la pena temporal merecida en razón de un pecado ya perdonado. La indulgencia es obtenida como contrapartida de un acto de piedad efectuado con tal finalidad con espíritu de contrición.

ción había agradado a Hermanos de las generaciones precedentes; para muchos de nosotros, parecían manifestar una especie de materialismo religioso: cumpliendo los ritos, se obtenían los beneficios anunciados.

El acento que de ese modo se ponía en las devociones interiores interesadas no favorecía en modo alguno, es lo menos que se pueda decir, el reconocimiento de la prioridad del don gratuito del amor del Padre, ni la acogida cotidiana de su misericordia y de su perdón, ni la adhesión a la vida filial mediante el reconocimiento de su Nombre, la aceptación de su voluntad, el servicio de su reino.

Los capítulos de horarios preveían todo al detalle, una vez por todas, no dejando nada a la libre iniciativa, ni a las adaptaciones que podían exigir los tiempos, los lugares, las circunstancias. La insistencia puesta sobre la observancia de esos códigos no podía dejar de favorecer las tendencias legalistas. La restricción de la *Regla* se traducía también en prescripciones detalladas, con frecuencia anacrónicas, que abarcaban todos los sectores de la vida: el estilo de las relaciones entre Hermanos, con las personas externas, con los alumnos; la ropa, la postura corporal.

Otros capítulos acentuaban además una especie de desconfianza con relación a la libertad personal o con respecto a las relaciones con el mundo: la concepción de la obediencia⁸¹ parecía de una dureza inhumana. La letra de la *Regla*, la insistencia sobre su observancia rigurosa no favorecían en modo alguno la maduración adulta; parecían tender a mantener a los Hermanos en un cierto infantilismo. En cuanto al capítulo sobre las relaciones con las personas externas, tendía a restringirlas al máximo y se ingeniaba para limitar la libertad y la espontaneidad individuales en los necesarios encuentros con personas del exterior⁸².

⁸¹ La expresión: *nada sin permiso* aparece como un estribillo en el capítulo que trata de esta virtud, recogida o resumida en el último artículo: *No harán cosa alguna sin permiso, por pequeña que sea o de escasa consecuencia que pueda parecer, con el fin de poder asegurarse, en todo, de hacer la voluntad de Dios* (*Regla* 1947, Capítulo XXI, art. 8, p. 53).

⁸² *Cuando visiten a alguien, el Hermano Director les asignará algún Hermano que les acompañe* (*Regla* 1947, Capítulo XIV, art. 4*). *Toda visita recibida, inclusive al Hermano Director, no podrá ser recibida más que en el recibidor con cristalerías y sin cortina, de forma que se tenga fácilmente la visión del interior* (*Regla* 1947, Capítulo XIV, art. 5*).

Finalmente, el concepto de la comunidad presentado por la *Regla* aparecía como gregario y uniformador. Extendido a lo largo de toda la *Regla*, caracterizaba primeramente su capítulo 3 titulado: *Del espíritu de Comunidad de este Instituto y de los ejercicios que se harán en ella en común*. De hecho, en él se trataba muy poco de espíritu. Pero los artículos sucesivos detallaban las implicaciones continuas de la vida vivida en común en diversos lugares de vida: la capilla, la sala común, el comedor, el dormitorio común. Sin embargo, dicha vida común no estaba al servicio de la comunicación, pues con algunos matices, el silencio era de rigor en todos esos locales⁸³.

Evidentemente, los Hermanos estaban solos en clase con sus alumnos, pero los locales escolares debían estar contiguos, y con vidrios de tal forma que fuera siempre posible ver los que pasaba en cada clase. Estaban previstos los momentos de ocio. Pero ni hablar de dejarlos a la libertad de cada uno: el recreo que se debía tener todos juntos dos veces por día y el paseo semanal, eran los únicos esparcimientos autorizados, pero estaban fuertemente reglamentados⁸⁴. Las mismas lecturas, repetitivas, estaban previstas para ciertos días del mes o del año.

Las detestables modalidades de esta revisión y de su aprobación por la Santa Sede.

Mucho más que del contenido de la *Regla* de 1947, la impresión de cerrazón provenía de lo que podíamos saber de las modalidades de dicha revisión y de su aprobación por la Santa Sede.

Como consecuencia del Capítulo General de 1946, el H. Athanase Émile, Superior General, había hecho aprobar por la Santa Sede una reedición

⁸³ La formación insistía desmesuradamente sobre la práctica del silencio, haciendo referencia principalmente al capítulo XXII de la *Regla* (edición 1923) así como al texto de la *Colección* sobre el silencio. Después del H. Adrien, Superior General de 1928 a 1934, las *Circulares* tradicionales del año nuevo comentaban uno tras otro los diez mandamientos de la Sociedad. El 8 de diciembre de 1939, el H. Junien-Victor presenta una larga reflexión sobre el 8.º mandamiento de la Sociedad: *el silencio guardaréis! En todo tiempo, muy exactamente*. Desarrolla un verdadero tratado sobre *La virtud del silencio* (Circular 305). Una enseñanza moralizadora, marchita, mezquina sin ninguna inspiración.

⁸⁴ La *Regla* prescribía leer en público, una vez al mes, la lista *de los temas de los que los Hermanos podían* (y no podían) *conversar durante los recreos!*

de la *Regla* del Instituto. El nuevo texto era la culminación de un largo trabajo llevado a cabo sobre todo por el Consejo General entre 1934 y 1946. La revisión preparatoria a la edición de la *Regla* de 1947 no había sido la primera en el Instituto, la *Circular* 318 lo recordaba brevemente⁸⁵ evocando los Capítulos de 1858, 1861, 1882, 1884, y sobre todo la importante revisión largamente preparada durante el último decenio del siglo XIX y cuya puesta a punto había sido objeto de un Capítulo General especial en 1901. En realidad, desde mediados del siglo XIX, la revisión de la *Regla* no había cesado de estar en el orden del día de todos los Capítulos Generales sucesivos, sin que se hubiera podido nunca zanjar entre dos opciones igualmente imperativas, a la vez que, con frecuencia, contradictorias: la fidelidad lo más literal posible a la *Regla* de los orígenes escrita por Juan Bautista de La Salle y la adaptación de sus prescripciones a las nuevas situaciones del Instituto en el espacio y el tiempo.

No se ha escrito la historia de esas múltiples tentativas y de lo que supusieron de vacilaciones, de fluctuaciones, de tensiones y hasta de disensiones en los sucesivos Consejos Generales, y entre los Consejos y los Capítulos Generales. Con respecto al caso de los Hermanos de las Escuelas Cristiana, pero superándolo, esta historia proyectaría sin embargo una viva luz sobre la concepción de la fidelidad de los Institutos religiosos a sus fundadores⁸⁶. Más aún, podría sustentar una reflexión capital gracias a la relectura de la manera en que los Institutos religiosos —por mucho tiempo denominados *estados de perfección*— y la Congregación de los Religiosos han percibido y transmitido los valores de la perfección o de la santidad religiosa. Sería entonces edificante realizar esta relectura en referencia (o en contraste) con la visión evangélica de la perfección cristiana.

Sin tan siquiera pretender esbozar esa historia, resumo aquí un estudio que realicé sobre esta cuestión al principio de los años 1990. Se pueden descubrir cuatro periodos en la manera de considerar la *Regla* de san Juan Bautista de La Salle por parte del Instituto.

⁸⁵ *Circular* 318, 1946, *Las revisiones precedentes*. p. 59-60.

⁸⁶ Una cuestión abordada con rigor por Lutero: cf. Sauvage, 1973, “Les fondements évangéliques de la vie religieuse”, *Lasallianum* 16, p. 75.

Primer periodo: curiosamente, es durante un *corto periodo de transición* que va desde la redacción de 1718 a la aprobación pontificia del Instituto por Benedicto XIII en 1725, cuando los Hermanos se sienten relativamente libres de modificar la *Regla* (sobre detalles y más bien en el sentido del endurecimiento). Los capitulares reunidos en 1726 para la recepción de la Bula, prometían a Dios y al Papa *mantener la Regla, en su fuerza y su vigor, a perpetuidad*⁸⁷.

Segundo periodo: desde la Bula de aprobación hasta mediados del siglo XIX (1726-1858), es *el mantenimiento firme y sereno del texto* que la autoridad pontificia, según creían, sancionó al aprobar el Instituto. Mantenimiento firme y sereno, al menos en cuanto a los textos. La fidelidad a la observancia debía ser más aleatoria, a juzgar por el interminable catálogo, enumerado por el Capítulo General de 1777 y renovado por el que se celebró diez años después, de los puntos de disciplina sobre los cuales se constata una relajación: los Hermanos atraviesan la Ilustración sin sobresaltos y la aspiración a una menor sujeción está presente en más de uno en vísperas de la Revolución.

Tercer periodo: será a partir del Capítulo de 1858 cuando veremos al Instituto, de un Capítulo General a otro, vacilar entre las indispensables adaptaciones de la *Regla* a las nuevas condiciones y la fidelidad literal al texto primitivo. Se pasa así por un periodo de *mantenimiento firme y sin embargo vacilante del texto original* (1858-1901). Un escenario bastante patético, y a veces dramático, se produce entre una Asamblea y la siguiente. Se crean comisiones para la adaptación de la *Regla*, en 1861, en 1874; las mismas se pierden en la bruma. El Capítulo de 1882 evoca por primera vez la necesidad e incluso la urgencia de una nueva edición de la *Regla*. De nuevo, se crea una comisión de doce miembros. El H. Irlide, Superior General que la preside, es relativamente audaz, pero choca con los pesos pesados del Consejo General. Sin embargo, elabora y hasta hace imprimir un texto nuevo de las *Reglas*. Atacado por la enfermedad, él mismo con-

⁸⁷ Este texto fue mantenido en las ediciones sucesivas de la *Regla* hasta 1901. Fue Miguel Campos quien me lo hizo descubrir en 1972. Se trata de una de las dos lecturas reductoras del evangelismo lasaliano, siendo la primera la utilización de la Escritura por parte de los biógrafos (cf. Campos, 1974, *Cahiers lasalliens* 45, págs. 352-358).

voca el Capítulo General que deberá elegir a su sucesor y aprobar la nueva *Regla*. Pero apenas elegido, el H. Joseph, nuevo Superior General, hace que el Capítulo decida no tomar en consideración el proyecto del difunto. Se orientan hacia una nueva revisión. La misma concluirá en 1901. Pero el objetivo es entonces —como lo será en 1947— volver al texto de 1718. Misión imposible en su radicalidad pero, a pesar de todo, sustancialmente sostenida. Y, por lo menos, hay que reconocer al Capítulo de 1901 el mérito de haber suprimido el *Prefacio* que se remontaba a 1726.

En respuesta a una nueva etapa de revisión, prolongada durante una quincena de años, y al término de minuciosos debates sobre cada artículo, el Capítulo General de 1901 había decidido volver al texto de la *Regla* de 1726 (primera edición impresa, realizada tras la obtención de la Bula de aprobación del Instituto en 1725). Habiendo fijado así el texto, los Capitulares pensaban haber puesto fin al interminable baile-vacilación del medio siglo precedente⁸⁸.

Cuarto periodo: se pudo llegar a creer, al borde del nuevo siglo, haber terminado con las fluctuaciones de los cincuenta años anteriores. Pero es falso, y la nueva revisión abre un *periodo de mantenimiento firme, pero contrariado, del texto original*, contrariado principalmente por la obligación de introducir los estudios latinos: es todo un símbolo, que manifiesta sobre un punto particular pero que estaba lejos de ser un detalle, lo absurdo de la literalidad que había desembocado, en una situación histórica determinada, en la infidelidad profunda a la misma intención fundadora. El mantenimiento del texto primitivo se ve retrasado también por la necesidad de adaptar la *Regla* a las prescripciones del Código de Derecho Canónico, lo cual se realiza igualmente en 1923.

En primer lugar, la revisión de 1947 manifestaba la misma voluntad de fijación de un texto definitivo. La reforzaba desmarcándose del intento de 1901 bajo tres aspectos: primero, por voluntad de fidelidad más estricta a la letra del Fundador se retomaba como base el texto de 1718, el último

⁸⁸ Fue durante esta revisión cuando se suprimió el *Prefacio* introducido durante la impresión de la *Regla* en 1726 y reproducido en todas las ediciones de los siglos XVIII y XIX. Un texto que no podía pretender en absoluto la inspiración lasaliana, y que hasta la desfiguraba gravemente.

que había sido puesto a punto por Juan Bautista de La Salle, y se decidía apartarse lo menos posible de él.

En segundo lugar, con el pretexto de respeto hacia el carácter sagrado de la santa *Regla*, se impedía cualquier debate capitular sobre su texto. Durante la revisión de 1901, la Asamblea había examinado los proyectos de nueva edición a cuya preparación el H. Superior y sus Asistentes habían dedicado varios meses. Este examen se realizó con gran cuidado, capítulo por capítulo, artículo por artículo⁸⁹. La revisión en Capítulo había dado lugar a un verdadero debate en la Asamblea. Por tanto, se trataba de una obra colectiva, aun cuando el texto al que se había llegado quedaba finalmente poco modificado. Las cosas sucedieron de modo muy distinto durante el Capítulo de 1946. No podíamos esperarnos entonces que el conjunto de los Hermanos fuese consultado sobre la revisión de la *Regla*. Pero nuestra estupefacción y nuestra decepción fueron grandes al leer en la *Circular* 318 que, antes de la celebración del Capítulo, se había presentado a varios Prelados de la Curia la cuestión de si el Capítulo General debería discutir las *Reglas*. Se les respondió:

Un Capítulo General de Religiosos difiere esencialmente de un parlamento y, por tanto, las modalidades de acción son totalmente distintas. Por lo demás, la libertad de intervención no será obstaculizada por ello en cuanto a la revisión de las *Reglas*, puesto que todo Capitular deberá tener la facultad de entregar por escrito sus observaciones personales sobre los nuevos textos propuestos. Hacia el final de sus trabajos, la Asamblea designará una comisión post-capitular que cotejará dichas notas, las estudiará y, reteniendo lo que considere bueno, hará las correcciones al proyecto presentado al Capítulo.⁹⁰

No era ningún consuelo saber que:

Desde los primeros días del Capítulo, los capitulares han podido escuchar leer en el comedor el nuevo texto de las *Reglas* comunes preparado por el Régimen, ese texto también les fue entregado en mano, con invitación de estudiarlo atentamente y hacer por escrito todas las observaciones que considerasen útiles.⁹¹

⁸⁹ *Chapitres généraux de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes*, 1902, pp. 175-176.

⁹⁰ *Circular* 318, 1946, p. 63.

⁹¹ *Ib.*, p. 64.

Lo que nosotros sabíamos de la personalidad del Superior General elegido en 1946, y presidente del Capítulo, nos dejaba muy escépticos sobre la realidad de esa libertad de intervención dejada a los Capitulares, cuando se prohibía prácticamente todo debate sobre la *Regla*⁹².

En tercer lugar, con relación a los 250 años de historia del Instituto y de su *Regla*, se produjo en 1947 una novedad enorme: se tomó la decisión de someter la *Regla* revisada a la aprobación explícita de la Congregación de los Religiosos. A primera vista, este trámite nos había sorprendido. Después de nuestro Noviciado, estábamos persuadidos de que la Bula de aprobación otorgada por Benedicto XIII en 1725 valía para el conjunto de la *Regla*, aun cuando sabíamos bien que el texto pontificio no sancionaba más que los dieciocho artículos de la *Regla* que especificaba. Antes de que fuese aprobada, habíamos sido formados en la observancia estricta de toda la *Regla*. No podíamos comprender lo que la sanción romana podría añadirle, después de más de doscientos años.

¿Quién pidió dicha aprobación? El decreto pontificio declara: El Superior General y los capitulares han solicitado con insistencia a la Santa Sede una aprobación explícita de dichas constituciones. En realidad, el Capítulo General no formuló esa solicitud, por la sencilla razón de que no había deliberado sobre el texto de la *Regla*, y que su puesta a punto fue realizada por una comisión post-capitular. Los documentos consultados en los Archivos de la Procuraduría General del Instituto muestran que las gestiones fueron realizadas por el H. Alcime Marie, Procurador General, designado directamente por el H. Athanase Émile, a quien daba cuenta minuciosamente de todos los pasos que realizaba.

Puesto que se le pedía la aprobación de la *Regla*, la Congregación debía examinarla. Para tal fin, fueron designados dos expertos. La *Circular* 318 cita el informe de uno de ellos: grande fue nuestra alegría al escuchar a uno de los consultores más renombrados, que acababa de dedicar una

⁹² Yo descubriré, pero mucho más tarde, que por voluntad expresa del Fundador, la *Regla* original había sido objeto de debates que se prolongaron casi hasta la muerte del Sr. de La Salle. En el siglo de la monarquía absoluta, J. B. de La Salle, tenía una práctica eclesial democrática... condenada por los prelados romanos de la Congregación de los Religiosos, después de la Segunda Guerra Mundial (cf. Sauvage y Campos, 1977, *La Règle écrite, œuvre de la communauté vivante*, págs. 388-396).

buena parte de las vacaciones de Pascua a estudiar nuestras *Reglas*, hacer la reflexión siguiente al entregar sus observaciones sobre las modificaciones a ser introducidas: *Vuestras Reglas exhalan un perfume de auténtica santidad. Hay que guardar su forma actual lo más que se pueda y no tocarla más que con gran discreción*⁹³. Pero no se decía nada del juicio mucho más reservado del segundo consultor: “Es un texto con un fondo muy antiguo; totalmente diferente de los textos en uso en la actualidad; minucioso hasta lo increíble, y bastante severo, que refleja la legislación de la Bula citada en el texto”.

De hecho, he escuchado con frecuencia al H. Maurice Auguste declarar que la solicitud de aprobación pontificia de la *Regla* fue asunto personal del H. Athanase Émile quien tenía en ello mucho interés. En ciertos momentos, el H. Maurice Auguste llegaba a preguntarse si, en razón de ese carácter excesivamente personal, la gestión del H. Athanase Émile no habría estado tachada de nulidad jurídica. A decir verdad, el H. Maurice Auguste planteaba esta cuestión escolástica en los años 70: como consecuencia del Concilio, el Instituto había adoptado una *Regla* completamente nueva.

Las motivaciones del mantenimiento del texto de los orígenes, de la solicitud de su aprobación por la Santa Sede y el bloqueo que de ello resultaría.

En definitiva, lo que personalmente me desesperaba, eran los argumentos presentados, a la vez, para mantener al máximo el texto de 1718 y para solicitar su aprobación pontificia: la situación de bloqueo que de ello se derivaría me parecía entonces sin salida. Por la obsesión de poner fin en adelante a las veleidades de una nueva revisión de conjunto, el H. Athanase Émile tomaba personalmente la iniciativa de hacer aprobar la *Regla* por la Congregación de los Religiosos. Pensaba así sustraerla en adelante a la autoridad del Instituto.

La revisión de 1947 estaba en continuidad con toda la historia de la *Regla*. ¿Por qué ese mantenimiento, que podríamos decir “obstinado” del texto

⁹³ Circular 318, 1946, p. 63.

original? Podemos percibir las motivaciones explícitas de ello a lo largo de las *Circulares* y de los *Registros capitulares*. Primero, y antes que nada, una voluntad de *fidelidad al Fundador*. Esa fidelidad se traduce en otros puntos, para otros textos⁹⁴. Es más destacada en lo que se refiere a la *Regla*, a causa de su carácter normativo; aquí la letra es muy clara y, por lo tanto, la fidelidad tiene unos contornos reconocibles. Es lo que había señalado la *Circular* que informaba sobre el Capítulo General de 1901:

Así lo han comprendido siempre los Institutos o Congregaciones religiosas, cuya *Regla* ha sido escrita en lengua vulgar. Han mantenido en las diversas ediciones el texto de su Fundador, con giros envejecidos y expresiones anticuadas a veces apenas inteligibles en cualquier otro entorno que no sea su familia religiosa.

¿No es el medio más eficaz para conservar en una *Regla* su fuerza y su estabilidad y ponerla seguramente al abrigo de cualquier retoque arbitrario? Los retoques no recaerían al principio más que sobre algún giro anticuado, sobre una irregularidad formal: no tardarían en afectar al pensamiento mismo.

Nadie se propondría reproducir un texto de san Francisco de Sales o de alguno de nuestros viejos prosistas, revistiéndolo de una forma moderna. ¡Cuánto más se debe respetar el texto antiguo de un Fundador, sobre todo en sus libros legislativos!⁹⁵

El Fundador, se pensaba —y ¡esta idea no solo circulaba en el Instituto de los Hermanos!— no pudo escribir su *Regla* sin la inspiración divina. De ahora en adelante, la sanción pontificia, pensaban, cortarían de raíz por adelantado toda veleidad de cambio, que no podía estar inspirada más que por la relajación.

La revisión de 1947 deja ver otra motivación, más insistente, si fuera posible, del mantenimiento de la *Regla* y de su aprobación. La *Regla*, en su opinión, es de manera privilegiada la expresión de la voluntad de Dios. Santificarse, es cumplir la voluntad de Dios, como Jesús. Esa voluntad es conocida infaliblemente a través de la *Regla*. En tal sentido, cuanto más

⁹⁴ Por ejemplo, la insistencia de la lectura de las *Meditaciones para los Domingos y Fiestas* en comunidad, el uso de la *Colección*, la transmisión de la *Guía de las escuelas*, de los *Deberes del cristiano*.

⁹⁵ *Circular* 109, 1901, pp. 14-15.

detallada es la *Regla*, tanto mejor es: se tienen mayor seguridad de hacer la voluntad de Dios en cada instante. En última instancia, basta la *Regla*. Si es difícil, exigente, ardua, es igualmente benéfica. Y además, la *Regla* una vez aprobada, ha recibido la sanción de la Iglesia. Por lo tanto, es “segura” y es intangible.

No podemos evitar observar una especie de petición de principio en esta argumentación. Prácticamente, después de la Bula, se comprendió que la *Regla* en su totalidad había sido aprobada. Hay que mantenerla tal y como fue aprobada por la autoridad de la Iglesia.

En 1946-47 quedó claro que solamente los 18 artículos de la Bula fueron objeto de una aprobación formal. Por tanto se solicitará la aprobación formal de toda la *Regla*; hay que hacerla aprobar, consolidar su mantenimiento. Esta concepción de la fidelidad al Fundador, de la fidelidad a la voluntad de Dios y, en consecuencia, de la función de la *Regla*, estaba entonces bastante extendida en la Iglesia y en los Institutos religiosos. Aquí, la *Circular* 321 citaba a plena página la obra de un Redentorista, el P. Colin, titulada *Culte de la Règle*⁹⁶ que hoy nos cuesta imaginar que haya podido ser escrita, llevar semejante título, recibir la garantía del *Nihil obstat* y del *Imprimatur*. Me limito a un extracto —recogido en la *Circular*— pero todo es del mismo tenor, lo cual hoy nos parece surrealista, y que, en aquella época, nos dejaba sin respuesta:

¿Qué puede haber de más santo que el santo Evangelio, gran sacramento de la verdad? Ahora bien, la *Regla* es el Evangelio del religioso, el Evangelio en resumen y en sustancia. El Evangelio se esconde en la *Regla*, como Cristo bajo las especies consagradas; y al igual que la hostia está hecha de fina flor de harina, así la *Regla* está amasada de puras máximas evangélicas.⁹⁷

⁹⁶ Colin (1939), *Culte de la Règle. Nature. Ennemis. Sources. Prerogatives*. El *Nihil obstat* otorgado en Lyon, y el *Imprimatur* en Bar-Le-Duc son de febrero de 1939. La obra tuvo un gran éxito y fue objeto de numerosas reimpresiones. Un Hermano español me confió que aún se seguía usando en su Noviciado, al final de los años 50, principio de los 60. Siguiendo la estela de su éxito de librería, el mismo autor escribió un *Culte des vœux*.

⁹⁷ *Circular* 321, 1947, p. 14.

Y además, la *Regla*, ¿no es como la portavoz de la adorable voluntad de Dios? ¿Qué puede haber de más santo que dicha voluntad, regla suprema de toda moralidad y de toda perfección? La *Regla*: arca espiritual que contiene el maná incorruptible de la buena voluntad divina. La *Regla*: es Dios que habla, manda, defiende, manifiesta sus deseos. Ni una página, ni una línea que no provenga de Dios y no sea la expresión cierta de su santísima voluntad...⁹⁸

Esta concepción acababa haciendo sustituir el Evangelio por la *Regla*, canonizando una visión estática de la “voluntad de Dios”, predeterminada, que el hombre ya no tiene que buscar ni discernir, puesto que ya está dada completamente expresada en un texto igualmente válido para todos, y desde hace siglos. La voluntad de Dios manifestada principalmente en un código, en la ley: la misma enseñanza de la moral cristiana con frecuencia se había basado en los diez mandamientos de Dios y los seis mandamientos de la Iglesia, mientras que una moral como la de santo Tomás era una moral de las virtudes, del acto humano, es decir de la libertad del hombre, de su responsabilidad en la búsqueda del bien, de su crecimiento nunca completado.

En definitiva, semejante sacralización de la *Regla* no era solamente malsana: llegaba a ser perversa en la medida en que podía desviar a ciertos Hermanos generosos *del manantial de aguas vivas para hacerse cisternas, cisternas agrietadas que no retienen el agua* (Jr 2, 13). Desde mi entrada al Noviciado, siempre había escuchado a los responsables insistir sobre la importancia de la regularidad. Pero en el contexto del Capítulo de 1946 y de la aprobación del 1947, la exaltación del *Culto de la Regla* fue llevada por algunos a un insoportable paroxismo.

Se nos hablaba de Hermanos que habían hecho voto de Regularidad: lo que podíamos saber de tal o cual de estos apasionados era suficiente para preservarnos de semejante contagio. La absoluta fidelidad literal a la *Regla* hacia de ellos unos robots; las relaciones humanas espontáneas quedaban abolidas por la intransigencia puesta en observar el silencio tal como lo estaba definido en la *Regla*.

⁹⁸ *Ib.*, p. 15.

Otras consecuencias de esa revisión y de esa aprobación nos parecían trágicas. Primeramente, la inevitable contradicción entre lo prescrito y lo vivido. Pero también, el riesgo, para el Instituto, de inmovilizarse, de no dejarse cuestionar por la vida que evoluciona. Más grave, debido a una equiparación entre todos los artículos de la *Regla* y a la importancia exagerada otorgada a las prácticas exteriores controlables, se corría el riesgo del formalismo y de un cierto fariseísmo. Al mismo tiempo, el acento puesto sobre la fidelidad a las cosas pequeñas podía hacer perder las perspectivas positivas y los dinamismos espirituales de la *Regla* elaborada por el Fundador. Paradójicamente, tal literalidad podía engendrar una infidelidad al texto mismo de la *Regla* original, el cual introducía ciertamente una jerarquía en las prescripciones y señalaba algunas prioridades:

- El 1^{er} capítulo afirmaba de inmediato la prioridad de la finalidad del Instituto sobre su legislación, es decir de su razón de ser sobre su manera de ser: ¡Al comienzo no existía la *Regla*!
- El 2.^o capítulo y el prólogo del capítulo 16 subrayaban con fuerza la prioridad del espíritu sobre la letra y de la caridad sobre la observancia⁹⁹, así como la primacía del Evangelio, primera y principal *Regla*.¹⁰⁰
- Tratándose de la oración, el 4.^o capítulo insistía sobre la importancia primordial de la actitud interior de la oración, del ejercicio interior de la oración mental, con respecto a otros ejercicios de piedad. La nivelación que suponía la concepción de la *Regla* toda ella expresión de la voluntad de Dios, suprimía esas perspectivas dinámicas que, sin embargo, eran fundamentales para la misma letra de la *Regla* original.

Otra consecuencia de esta revisión y sobre todo de la aprobación de la *Regla*, es que el texto escrito se imponía sobre la comunidad viva. Hasta

⁹⁹ Es la intención de los dos textos esenciales introducidos por J. B. de La Salle en el momento de la última revisión que hizo de la *Regla* en 1718: introducción del *Prólogo* en el capítulo II sobre el espíritu del Instituto, en el cual declara que *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...* Introducción del *prólogo* del capítulo SVI, sobre la Regularidad, citando la *Regla de S. Agustín: sin la caridad, la Regularidad es totalmente inútil...*

¹⁰⁰ Una afirmación tradicional, formulada por J. B. de La Salle en el capítulo II de la *Regla* de 1718.

1947, el Instituto había conservado el control sobre su *Regla*: prueba de ello eran las revisiones que no habían cesado de existir, aun cuando fuese para volver siempre lo más posible al texto de los orígenes. Aprobada por la Santa Sede, la *Regla* se volvía intocable y como loca, puesto que ya nadie podía controlarla. El texto de la *Regla* quedaba sobreestimado con respecto a los demás textos del Fundador, principalmente las *Meditaciones para el Tiempo del Retiro*. El documento escrito, confeccionado, se imponía a la realidad viva de la historia de la salvación, del Espíritu actuando hoy y siempre creador.

Sentíamos un fuerte malestar ante esta exaltación del culto de la *Regla*, pero entonces resultaba muy difícil formularlo, hasta tal punto era fuerte la presión en ese sentido. Encuentro exactamente lo que entonces rechazaba en un análisis escrito mucho más tarde, después del Vaticano II, por el Padre Tillard. A la vez que indica bien las “perversiones” que he evocado, este análisis confirma también que las desviaciones vividas en el Instituto no era monopolio suyo y que se trataba, en realidad, de concepciones contestables de la Vida religiosa:

Nuestras estructuras y nuestros dirigentes nos han hecho vivir en una cierta obscuridad humana, a tal punto que quizás nos hemos sentido tentados, a pesar nuestro, de olvidar el necesario punto de apoyo sobre Dios solo, que sin embargo está en el centro de nuestro “proyecto” y de reducir la fraternidad al simple hecho de estar unos al lado de los otros.¹⁰¹

...los esfuerzos con vistas a una fidelidad religiosa cada vez mayor tenían tendencia a confundirse en muchas personas con los esfuerzos en favor de una observancia más total y más escrupulosa de las más mínimas prescripciones de la *Regla*, sin ir hasta el fondo de la experiencia propiamente evangélica del encuentro con Dios. El mismo interior del corazón, el punto preciso donde la persona debe adueñarse de sí misma para determinarse frente a su “proyecto” y frente a su Dios entraban raramente en juego en la gran aventura de la fidelidad religiosa.¹⁰²

¹⁰¹ Tillard, 1969, p. 14.

¹⁰² *Ib.*, p. 16-17.

Capítulo 3 – *LAS FUERZAS CREATIVAS EN LA VIDA DEL INSTITUTO*

PRIMERA EXPERIENCIA ESCOLAR

Michel.— En 1946, tenía yo 23 años. La decepción provocada por el Capítulo General trajo consigo un periodo de incertidumbre sobre mi porvenir. Mi profesión perpetua estaba prevista para 1948. La seguridad de haber sido llamado por Dios para ser Hermano me había invadido desde mi infancia. Al principio de estos dos años de preparación próxima, sufrió, por un tiempo, algunas fisuras. Gracias a Dios, varios cambios acaecidos en mi situación confluyeron para facilitarme la maduración de una opción decidida hacia el compromiso definitivo, a pesar de las oscuridades que persistían. De hecho, a pesar la cerrazón de los textos y la dureza del sistema, tuve la suerte —la gracia— de hacer la experiencia decisiva de las riquezas y de las virtualidades de la vida concreta del Hermano.

Interiormente continuaba deplorando —y, durante los primeros meses, criticando abiertamente— las decisiones del Capítulo General. Pero a medida que avanzaba, la fuerza de lo que descubría de positivo y de dinámico, viviéndolo, relativizaba el impacto inicialmente desastroso que habían tenido sobre mí las desdichadas decisiones del Capítulo. El Instituto que entonces pude experimentar me tonificó. La esperanza que cantaba Péguy se hacía en mí una realidad tangible: experimentaba el estímulo de la relación educativa, el soporte de la amistad fraterna, la promesa de una renovación posible en el Instituto, las posibilidades de autenticidad espiritual de mi existencia de Hermano. Es necesario retomar esos puntos, pues más allá de mi itinerario personal, se trata ciertamente de la evolución del Instituto en una fidelidad a su identidad y a su misión evangélicas, poco a poco redescubiertas.

Miguel.— *Después de la guerra, comenzó usted una experiencia nueva. ¿Puede hablarnos de esa experiencia, de su relación con sus alumnos?*

Michel.— La experiencia vivificante de las riquezas del Instituto la viví primeramente con los alumnos. Un cambio decisivo se produce en mí al inicio del año escolar de 1946: dejo la casa de formación de Annappes donde había vivido prácticamente desde hacía 12 años. En el Instituto, no había conocido hasta entonces más que las casas de formación. Me doy cuenta entonces de que mi experiencia efectiva de la vida de Hermano había sido pobre y falseada en comparación de la de la mayoría de los compañeros de mi generación.

En los centros de formación —sobre todo dirigidos por los responsables que yo había conocido en ellos— la observancia práctica tenía la rigidez de los textos y era inexistente la apertura a la vida de los hombres. El número reducido de los alumnos de cada clase, asociado a la fuerte personalidad del Director bastaba para asegurar la disciplina. Como profesor, se me invitaba a contentarme con los cursos que podía impartir: el campo de las relaciones personales con los jóvenes quedaba reservado al Director. Había tenido algunas sólidas, pero siempre en una semi-clandestinidad.

En 1946, me quedaban por pasar dos certificados para terminar la licenciatura en Letras, el griego y la filología. Eran las más difíciles. El Hermano Visitador que terminaba su mandato me envió al Escolasticado universitario de Lille. Debía dedicarme exclusivamente a los estudios y esa perspectiva me encantaba. Pero, de acuerdo con el nuevo Provincial, el Director de S. Pierre, un centro escolar contiguo al Sudfec¹⁰³, me pidió encargarme de la clase de francés de segundo (15 años). Esta propuesta frustraba mi esperanza de no tener más preocupación que mis estudios. También me preocupaba. No había tenido que ocuparme nunca de alumnos “ordinarios”. ¿Cómo me las arreglaría? Me di rápidamente cuenta de que también los Hermanos se lo preguntaban: este “intelectual”, este Hermano “piadoso” cuya imagen transmitía por haber estado hasta entonces confinado en la casa de formación, ¿tendría éxito con los adolescentes mayores de secundaria?

Pues bien, desde el principio, la cosa funcionó. Primero, porque dominaba mi enseñanza de Literatura francesa. Más exactamente, como yo

¹⁰³ Siglas en francés de “Escolasticado universitario de los Hermanos de las Escuelas Cristianas”.

mismo era un apasionado de la mayoría de los autores que debía presentar a los jóvenes, mis clases resultaban animadas y lograba que se interesaran lo suficiente, de modo que los problemas de disciplina pasasen, en general, a un segundo plano. En una época en que los jóvenes estaban apenas “distráidos” por la televisión, yo les daba muchos trabajos personales escritos. De más o menos buena gana, según las personas, los realizaban. Yo me obligaba a corregirlos cuidadosamente. La calificación de sus trabajos se convertía en un verdadero diálogo con cada uno. Esta conversación tenía continuación y he mantenido con la mayoría de mis alumnos unas relaciones personales que desbordaban las cuestiones escolares. Hay que decir que apenas nos separaban unos cuantos años. Todos mis alumnos de entonces también habían vivido la guerra y la ocupación: pertenecíamos prácticamente a la misma cultura. Dos cursos después, se me pidió, además, enseñar la Filosofía en la clase terminal. Allí me encontré con alumnos a los que había enseñado el francés en segundo, con lo cual se reforzaron los lazos de amistad. Cincuenta años más tarde, sigo en contacto habitual con varios de aquellos que fueron mis primeros verdaderos alumnos.

Mis alumnos de esa época ocuparon un lugar muy grande en mi vida: afectivamente, intelectualmente, espiritualmente, y en retrospectiva, he apreciado como una suerte el no haber quedado totalmente liberado para mis estudios durante esos dos años para mí determinantes. Esta experiencia muy positiva me marcó fuertemente. En lo que a mí se refiere, no he podido separar nunca la acción apostólica de la dimensión de influencia intelectual y de relación humana. No es una teoría que me he elaborado, es mi historia. A partir de ahí, comprendí mejor, viviéndolo por mí mismo, hasta qué punto la preocupación por los jóvenes constituía una poderosa motivación para seguir siendo fiel a la vocación de Hermano.

Formábamos un grupo de Hermanos bastante numeroso, y de la misma generación, que enseñaba a los adolescentes de los tres o cuatro últimos años de la secundaria. Añado un detalle importante. St. Pierre era entonces un centro escolar sin ningún pasado. Desde 1946 hasta 1948, yo acudía durante las vacaciones escolares a un Internado del Distrito, para trabajar allí los textos griegos del programa de licenciatura con un Hermano amigo. Ese pensionado existía desde hacía más de cincuenta años y un grupo

importante de Hermanos de edad trabajaban allí desde hacía lustros. Los cambios propuestos por el grupo de los Hermanos jóvenes eran con frecuencia motivo de disensiones, debido a las “tradiciones” inmemoriales defendidas por los antiguos. A mi regreso, a veces se me ocurría decir a mis compañeros de Lille: *nuestra gran suerte, en S. Pierre, es no tener tradiciones*. Posteriormente, me di cuenta cada vez más que el valor de esta observación superaba con mucho las circunstancias que me la habían inspirado.

Las mismas preocupaciones educativas reforzaban los lazos de amistad que nos unían desde nuestra común juventud. La fraternidad vivida sencillamente a partir de las relaciones profesionales amplió mi experiencia vivificante de las riquezas del Instituto. Nos ayudábamos mutuamente, y yo sentía el apoyo de la comunidad educativa: nuestros intercambios informales frecuentes —no existían entonces las reuniones de comunidad— abarcaban toda nuestra vida, a menudo hasta la intimidad. Concretamente, yo hacía la experiencia del primado de la comunidad de relaciones sobre la comunidad de observancia. Las minucias de la *Regla* quedaban muy relativizadas, mientras que el sentido de la responsabilidad educativa común hacía que resultasen falaces las amenazas de “relajación” que tanto temían los responsables. El servicio a los jóvenes sostenía el impulso de nuestro don cotidianamente renovado, en la enseñanza, pero también en otras actividades: movimientos de Acción Católica, deporte, teatro, coral...

LA EXPERIENCIA DE UNA COMUNIDAD INTERNACIONAL

Durante ese mismo tiempo, yo continuaba mis estudios y pertenecía a la comunidad del Sudfec. Reabierto en 1946, después de la guerra, contaba con una docena de Hermanos: el decano tenía 37 años, éramos cuatro de menos de 25, los demás tenían entre 26 y 30 años. La suerte —la gracia— fue aquí experimentar la vitalidad de una comunidad culturalmente ardiente y las riquezas de la internacionalidad del Instituto.

La dirección del escolasticado universitario había sido confiada al H. Paul Eugène, un hombre del Norte. Nos ofrecía en su persona el ejemplo de una integración lograda: su autenticidad y su profundidad religiosas iban a la par con su curiosidad intelectual y su competencia pedagógica, y su

interés por los intercambios comunitarios y por la vida fraterna. Su cultura se extendía tanto a las ciencias como a las lenguas vivas o “a las cuestiones religiosas, a las corrientes” del mundo moderno, a los progresos en los métodos educativos o en los campos audiovisual o técnico.

Trataba, por todos los medios, de que nos abriésemos a la región que se estaba reconstruyendo, (organizó diversas salidas, entre ellas una visita memorable al puerto de Dunkerque) así como a la Iglesia local, entonces efervescente gracias a los planes de la Acción Católica y social o de la formación en los dos grandes seminarios. Mi hermano mayor, superior del Seminario de Filosofía, y comprometido en tal renovación, era con frecuencia invitado al Sudfec por el H. Paul Eugène. Éste, audaz, no temía organizar inclusive sesiones de cine-club con ocasión de las grandes películas que entonces aparecían, por ejemplo *Quai des Brumes* (y por supuesto, ¡primero había que ir a verlas en una sala pública!). Esta iniciativa y algunas otras, poco apreciadas por las instancias superiores, le valieron al H. Paul Eugène ser remplazado al fin del año 1946-1947. Pero había encarrilado al Sudfec sobre la vía de la apertura cultural y de la confrontación con el pensamiento moderno. Estas aperturas no habían perjudicado la seriedad de los estudios universitarios, sino todo lo contrario.

Durante mis dos años de permanencia en el Sudfec, pude hacer también la experiencia de la internacionalidad del Instituto, de sus potencialidades así como de sus exigencias. De los doce estudiantes, siete franceses provenían directamente del Norte, de Lorena, del Lot, de Loire-Atlantique y de Haute-Loire. Pero estos tres últimos habían pasado toda o parte de la guerra en Inglaterra o en Alemania, requisados para S.T.O. Un último francés y un eslovaco llegaban de Egipto. A este grupo ya variado se añadieron algunos autóctonos en 1946, un vietnamita, un argentino, un colombiano; en 1947, un canadiense, un mexicano, otro colombiano. Dominaban todos perfectamente la lengua francesa, y vivíamos generalmente en buen entendimiento. Sin embargo, en estos días posteriores a la guerra, los resentimientos del vietnamita contra la potencia colonial pesaban sobre nuestras relaciones comunitarias. Expatriado, el joven argentino muy inteligente soportaba mal las críticas que la prensa francesa —principalmente *Témoignage chrétien*— dirigía contra Perón, nuevamente elegido presidente de Argentina, críticas en las que a veces nos explayábamos torpemente.

Por edad y por aspiraciones, me encontraba particularmente cercano a los latinoamericanos. Nuestras relaciones continuaron más allá de nuestra estancia en Lille, y hasta más allá de sus experiencias como Hermanos, puesto que alguno de ellos abandonó el Instituto. En el día a día, yo había apreciado su capacidad de adaptación, a la vez que las diferencias culturales que nos separaban. Descubría en ellos la vitalidad de los pueblos nuevos, su creatividad menos saturada por las cargas de la historia, su inteligencia intuitiva. La seducción que América Latina ejerce sobre mí se remonta a esos años.

Miguel.— *Ahora, vamos a retomar la conversación sobre su experiencia de profesor, en un contexto más amplio: el contexto de la Iglesia en Francia después de la guerra, donde existe ciertamente un movimiento de renovación bíblica, litúrgica, catequística. Quizás querría hablarlos de las personas que fueron muy importantes para usted en ese momento. ¿Cuál es la Iglesia que está naciendo en Francia en ese momento?*

Michel.— Ya en 1946, y en el Sudfec, pude tener la experiencia muy débil entonces, casi imperceptible, de las promesas de renovación incluso para el Instituto. Fue en octubre de 1946, cuando me encontré con Vincent Ayel¹⁰⁴. El H. Charles Prat —del cual he hablado anteriormente a propósito del Capítulo General de 1946— lo envía al Sudfec como estudiante con otro Hermano del Puy. Enseguida nos damos cuenta de la talla intelectual excepcional de estos dos jóvenes provenientes del Puy. Su trayectoria en filosofía es brillante; gracias a ellos, el movimiento cultural tan intenso y tan diverso en Francia durante esos años de la inmediata post-guerra, no nos es ajeno. En nuestros intercambios se habla de Sartre, Camus, así como de Samuel Beckett o de Ionesco, y tenemos discusiones a veces apasionadas sobre la moral de situación o sobre el ateísmo. Su experiencia humana es rica: ambos han estado comprometidos con el escultismo, luego sometidos durante dos años a la dura experiencia del

¹⁰⁴ El H. Vincent Ayel moriría el 30 de julio de 1991. Se me pidió terminar y publicar su biografía, comenzada por el H. André Fermet, bajo el título: *La Passion d'évangéliser. Frère Vincent Ayel (1920-1991)*. Un opúsculo de 123 páginas, 21x29,5. Pascua 1996. Le H. Christian Troël, de Vannes, prepara una tesis doctoral en ciencias de la educación sobre *Catéchistes*, indirectamente sobre Vincent Ayel.

S.T.O. No hacen gala de sus proezas, pero durante una conversación en la mesa, sus reacciones, a veces vivas, son reveladoras.

Vincent Ayel me impresionaba por su libertad. Me parecía situarse más allá de las limitaciones y de las minucias del reciente Capítulo General, que continuaban perturbándome. No se privaba de criticarlas: su libertad de lenguaje formaba parte de su libertad a secas. Porque había sufrido directamente por ello: la introducción del movimiento scout para jóvenes en el ambiente del Pensionado del Puy había encontrado fuertes oposiciones, y al terminar el año escolar de 1945-1946, sus principales animadores Hermanos habían sido dispersados. Vincent había calibrado la resistencia opuesta por una cierta tradición "lasaliana" a los esfuerzos de renovación provenientes del exterior. Pero no se limitaba a lamentarse sobre las impotencias presentes. En realidad, concentraba ya sus fuerzas sobre proyectos para el futuro.

El choque brutal, en Alemania, provocado por el contacto con la realidad de la ignorancia religiosa, del ateísmo, de la indiferencia, le hacía reflexionar sobre la necesidad y la urgencia de renovar en profundidad la iniciación cristiana de los jóvenes. Pues muchos de ellos con los que se había encontrado en el S.T.O. provenían de hogares tradicionalmente cristianos; la mayoría habían hecho su comunión solemne y seguido el catecismo que les preparaba para ella; un cierto número provenían de centros educativos católicos. La introducción del escultismo en el Puy había constituido según él un primer elemento de respuesta positiva: sin una finalidad catequística propiamente hablando, la educación que promovía el movimiento buscaba desarrollar una religión más personal.

En Lille su reflexión se hacía más profunda y me la compartía. Testigo de la calidad de su compromiso en los estudios universitarios, sentía bien que sus razones para vivir la vocación de Hermano estaban en otra parte. En 1946-1947, me parecía como el visionario de otro Instituto. Este Instituto podría renovarse, me decía, volviéndose más fiel a sí mismo, volviendo a dar la prioridad efectiva al anuncio del Evangelio a los jóvenes, a la misión catequística para la cual Juan Bautista de La Salle lo había fundado.

Ahora bien, continuaba, en Francia se está desarrollando un movimiento de renovación catequística. El centro está en Lyon, con el Padre Colomb

que ha creado allí una escuela de catequistas. Ese movimiento catequístico pretende ser pedagógico: el canónigo Colomb ha elaborado un “catecismo progresivo”. La intuición de fondo es idéntica a la de las demás renovaciones: el deseo de adaptar la doctrina objetiva al mundo al que va dirigida, y en primer lugar a los jóvenes. En principio, los movimientos bíblico, litúrgico, etc., nos atañen. Pero no llegan a afectarnos directamente: el Instituto conserva su estilo arcaico de oración, continúa con su práctica apostólica sin tener en cuenta lo que está pasando en la Iglesia y en la sociedad. El Instituto no se deja afectar, según parece, salvo algunos Hermanos individualmente —como un tal H. Honoré— ya comprometidos en la Acción Católica Obrera, la J.O.C.¹⁰⁵

Siendo nosotros parte interesada del movimiento catequístico, ¿cómo no pensar que serviría de punto de apoyo para una renovación del Instituto, puesto que los Hermanos son catequistas por vocación?

Visión nueva para mí, porque la misma desplazaba totalmente el centro de interés: se trataba del porqué del Instituto y ya no ante todo de los detalles de observancia. Dinamizado por la misión, sería posible aceptar si no las minucias, al menos no detenerse en ellas, no malgastar las propias energías en pelear contra ellas. Se podrían soportar, relativizándolas interiormente, en cuanto que no iban contra la conciencia. Por el contrario, había que trabajar por cambiar las perspectivas: conquistar la libertad, ciertamente, pero para entregarse al servicio del Evangelio.

Yo entré fervorosamente en esta visión, aun cuando los detalles de los proyectos de Vincent seguían siendo vagos para mí. Gracias a él, comencé a volver a sentir el movimiento que animaba a la Iglesia de Francia, y del que ya hablé, no solamente como una frustración, ni siquiera un desafío, sino como una esperanza: la promesa de que la renovación eclesial pudiese impactar sobre un Instituto que yo había creído definitivamente blindado contra todo cambio. Esta promesa, lo sentía, invadía a Vincent, y él me invitaba por consiguiente a asumirla también yo.

No obstante, la oscuridad seguía siendo fuerte: hacia el final del año esco-

¹⁰⁵ Su pertenencia al Movimiento va a hacerse más perceptible para muchos Hermanos hacia la mitad de los años 50 y principalmente durante el Capítulo de 1956.

lar 1946-1947, tres acontecimientos convergieron para volver a darme plena conciencia de todo su espesor. Primeramente, en la autobiografía del Pierre Emmanuel, *¿Quién es este hombre?* algunas páginas duras, retomadas en los *Études*, dan una pintura negra de un grupo de Hermanos que él había conocido, como joven vigilante, en el pensionado de los Lazaristas de Lyon: solteros secularizados, de edad avanzada, rutinarios, conservadores, obtusos... Tan solo algún que otro Hermano joven recibía su aprobación en sus recuerdos¹⁰⁶. No podíamos dejar de pensar que, por más dura que fuese, su crítica reanimaba nuestras aspiraciones de cambio. He mencionado ya el segundo acontecimiento: el cambio impuesto al H. Paul Eugène, tras un único año como Director. Evidentemente, se trataba de una desaprobación con respecto a un hombre que había dado prueba a nuestro parecer de apertura a la modernidad, al cambio, a la necesaria presencia en el mundo de educadores en formación.

En cuanto al tercer acontecimiento, amenazaba la esperanza que había hecho nacer mi incipiente amistad con el H. Vincent Ayel. En efecto, hacia el final del año universitario, los dos Hermanos del Puy recibieron un correo del H. Charles Prat: el mismo les anunciaba a la vez que él cesaba de ser su Visitador, y que su año de estudios en Lille no sería renovado. Rápidamente, fuimos informados de la causa del alejamiento del H. Visitador del Puy. Era la consecuencia lógica de las posiciones de apertura que había intentado, sin éxito, defender durante el Capítulo General de 1946. Las precisiones que ofrecería treinta y cinco años más tarde la biografía del H. Charles Prat confirmaron lo que el rumor nos había expresado en el momento de los acontecimientos. En una conferencia de Visitadores, durante el retiro anual de los Superiores, en la primavera de 1947, el H. Athanase Émile había condenado y prohibido:

...métodos activos, fuegos de campamentos, salidas, Scouts, campamentos y otros medios hoy indispensables en las obras de formación cristiana, y que los religiosos más serios admiten y practican.

La carta del H. Charles al Superior General continuaba:

¹⁰⁶ Noël Mathieu, más conocido bajo el seudónimo de Pierre Emmanuel, nacido el 3 de mayo de 1916 en Gan, Pyrénées-Atlantiques, fallecido el 24 de septiembre de 1984 en París, es un poeta de inspiración cristiana.

Me siento absolutamente incapaz de someterme a las indicaciones verbales que usted ha manifestado. Considero dichas declaraciones como excesivas y contrarias al espíritu, al menos a la letra de las resoluciones adoptadas por el Capítulo General después de sus debates sobre la Acción Católica. Tras esta conferencia creo deber sólo solicitarle no renovar mi obediencia de Visitador...

La indecisión, de la que hablé al principio, seguía persistiendo en mí. Pero había comprendido que mi opción personal no podía depender solamente de contingencias exteriores, positivas o negativas, por importantes que fuesen. Estos avatares interrogaban mi conciencia como un llamamiento sentido por mucho tiempo como una evidencia. Lo que había que verificar, pues, era la autenticidad de dicho llamamiento interior.

Mi hermano mayor, respetuoso, no intervenía mucho en mi vida. En esto se había dado cuenta de mi desconcierto. Me dijo simplemente un día: sobre todo, siéntete libre y no hagas la profesión perpetua si no estás resuelto a ello interiormente. De ese modo liberaba mi búsqueda, abriéndola a diversas posibilidades. Al mismo tiempo, mi hermano me sugería dirigirme a un sacerdote que me ayudase a madurar espiritualmente mi decisión. Fue lo que hice.

Mi principal queja con respecto al Instituto, era que su práctica y su enseñanza contaban más con el imperativo de los reglamentos que con el impulso espiritual de las personas. “¿Cómo debería yo comprometerme definitivamente en un Instituto en el que no encuentre ninguna espiritualidad?”: fue en estos términos como, desde nuestro primer encuentro, formulé al sacerdote la cuestión que me corroía el propósito de mi vocación. Él no conocía el Instituto, y su libertad de espíritu, su humor a menudo cáustico, me llevaron a pensar que entraría fácilmente en mi crítica hacia un sistema coercitivo. Ahora bien, al aceptar ayudarme, me pidió inmediatamente desplazar la cuestión que yo me hacía: trata pues de descubrir en ti mismo ese impulso interior y de cultivarlo en el día a día sencillo de tu vida presente. Dedícate a la oración personal, a la meditación; tómate el tiempo de alimentarte espiritualmente. Al mismo tiempo, él me ayudaba a releer mi progreso para reconocer en él, mediante algunos signos tan objetivos como fuera posible, a qué me llamaba un Dios que él me ayudaba a percibir como un Padre.

Cuando hice mi profesión perpetua, el 5 de septiembre de 1948, la oscuridad del contexto no había desaparecido, ciertamente. Fuimos dos los que hicimos nuestra profesión ese domingo¹⁰⁷. La noche precedente, nuestro intercambio se centró sobre el siguiente tema: nos comprometemos en la noche... Pero los dos años de diálogo con el sacerdote me habían aportado una doble seguridad interior: mi respuesta a la llamada del Dios de amor implicaba mi compromiso definitivo en el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas¹⁰⁸.

Esta experiencia personal reforzó mi convicción, para el futuro, de que la cuestión de la fidelidad a la vocación debía situarse en primer lugar al nivel interior de la relación de un hombre con Dios. Mi segunda seguridad interior, era que, si algún día se me ofrecía la oportunidad, haría lo que estuviera en mi poder con el fin de contribuir al desarrollo del impulso espiritual en el Instituto. Esta segunda intención era vaga y muy modesta, no sentía en mí ninguna condición de reformador.

Su formulación, que guardaba para mí, contenía tres implicaciones: podía y debía permanecer consciente de las debilidades objetivas de lo espiritual en el Instituto y de sus causas; estaba decidido a contribuir y a ponerles remedio, si las circunstancias me lo permitían, sin poder entonces imaginar en absoluto que tales circunstancias pudiesen producirse. Pero la implicación principal era que yo rechazaba en adelante el partido de la crítica negativa y que me decidía a la obstinación de lo positivo: hacer lo que estuviese a mi alcance para mejorar lo que pudiera serlo en el Instituto y primero en mi existencia. En las tinieblas, dejar de maldecir la obscuridad y encender una luz, aunque fuese una humilde lamparilla.

Miguel.— Al parecer, las circunstancias no tardaron en orientarle hacia las aportaciones positivas...

¹⁰⁷ El H. Louis Cabaret, cuatro años mayor que yo. Su profesión había sido retrasada porque había formado parte de la Resistencia y sus obligaciones militares habían sido prolongadas. Llegaría a ser Visitador de Lille de 1969 a 1978. Yo lo acompañé, gravemente enfermo a Annappes, cuando yo llegaba allí como Director en 1991. Murió el 31 de mayo de 1992.

¹⁰⁸ El texto bíblico que recuerdo como imagen de mi profesión perpetua fue el de la antifona de comunión de aquel domingo, 16.º después de Pentecostés: *Señor, recordaré tu justicia; ¡oh Dios, desde mi juventud me has instruido! Y ahora que llega la vejez y las canas, ¡oh Dios, no me abandones!* (Sal 71,17-18).

Michel.— En efecto, la esperanza de progreso va a precipitar su ritmo, no sin movimientos de ida y vuelta. A distancia, me parece evidente que la vida hacía brotar en la base tentativas de la necesaria renovación. Algunos responsables trataban de bloquearlas: ciertamente solo algunos, pero cuyo poder era determinante. Como joven profeso perpetuo, después de haber finalizado mi licenciatura en Letras, me entregaba a fondo a mi servicio educativo, en adelante como miembro de pleno derecho de la comunidad de St. Pierre de Lille. Estaba encargado de la enseñanza de la filosofía y de la religión en la clase terminal, del francés en segundo, de la animación de la JEC, la organización de una obra de teatro por año, la redacción del Boletín de los antiguos alumnos... El Hermano Visitador nombrado por Roma en 1948 se hallaba en las antípodas en relación al que le había precedido hasta 1946: un hombre afectuoso, abierto, aun conservando siempre unos modales a veces solemnes incluso pontificales que podían llegar a irritar.

Hubiera podido continuar llevando esta existencia de profesor durante largos años, tanto más que sentía la necesidad de continuar estudiando y cultivándome para estar a la altura de mis diversas responsabilidades. Un cierto número de acontecimientos van a converger rápidamente, interfiriendo unos con otros, para cambiar completamente el curso de mi vida.

En 1947, Vincent Ayel había pues partido de Lille. Había sido enviado como profesor al Escolasticado de Caluire, con el H. Raynaud, su compañero de estudios en Lille, y un tercer Hermano, Louis Falcombello. Se habían enterado de la creación de una licenciatura de Enseñanza religiosa en la Catho de Lyon, y quería poner remedio a su insuficiencia de formación teológica y pedagógica. Vincent y sus dos compañeros se convierten entonces en alumnos del canónigo Colomb, uno de los pioneros del movimiento catequístico en Francia, autor de un Catecismo llamado progresivo. Consiguen que algunos escolásticos ya bachilleres puedan participar en dicha formación.

Seguía en comunicación con Vincent, interesado por sus iniciativas. Vincent y Louis habían organizado en 1948 una sesión catequística para los Hermanos de las comunidades; yo no había podido acudir. Al año siguiente, gracias a ellos, el Distrito organizó una sesión litúrgica.

Respondí a la invitación y partí hacia Lyon: fue mi primer “gran viaje”. La experiencia resultó muy rica: éramos unos cincuenta Hermanos. El curso principal sobre *La misa, sacrificio de la comunidad cristiana*, fue impartido por uno de los maestros de la renovación litúrgica, el Padre Roguet, dominico. Un cura lionés, comprometido desde hacía tiempo en la acción en favor de la renovación pastoral de la liturgia, el Padre Remilleux, nos ofreció un testimonio tanto más conmovedor cuanto que ese sacerdote estaba visiblemente al final de su carrera: falleció algunas semanas después de la sesión. Además de la enseñanza, la sesión incluía realizaciones prácticas: celebraciones eucarísticas renovadas en la medida en que entonces era posible, remplazo de las oraciones vocales tradicionales por un oficio en lengua vernácula¹⁰⁹.

VINCENT AYEL Y EL NACIMIENTO DE *CATÉCHISTES*

Durante esta sesión con Vincent Ayel y Louis Falcombello, preparamos el nacimiento de la revista *Catéchistes*. Vincent y Louis habían tenido la intuición de la necesidad de crear una revista catequística para los Hermanos. El primer número salió en enero de 1950 y la revista conoció un rápido éxito: respondía a una necesidad. Sin embargo, su excelente arranque coincidió con una dura prueba para sus promotores. Temiendo para los escolásticos la influencia de Vincent, Louis y Raynaud, así como la frecuentación de los cursos de la Catho, el Hermano Asistente, desde Roma, había ordenado su dispersión al final de 1949: Vincent fue nombrado Director de Escuela técnica en Langogne, Louis profesor en Voiron y Raynaud maestro en Clermont.

Los dos responsables de *Catéchistes* debían realizar prodigios de astucia con los calendarios escolares y los horarios de los ferrocarriles para asegurar la aparición de la revista al principio de cada trimestre. Y sus nuevas ocupaciones profesionales ya no les permitían consagrarse verdaderamente a la revista. El nivel de *Catéchistes* se resintió rápidamente; los primeros números de 1952 fueron particularmente débiles. El H. Charles Prat, que

¹⁰⁹ Me pidieron hacer el informe de esa sesión: apareció en dos entregas de *Entre-nous* (diciembre 1949-enero 1950 y marzo-abril 1950), una revista interna de los Hermanos editada entonces por el Secretariado General del Instituto, siempre instalado en París. (cf. *La Passion d'évangéliser*, p. 13).

mientras tanto había llegado a ser director de Ligel¹¹⁰ y como tal, editor de la revista, envió al H. Athanase Émile un verdadero grito de alarma, reclamando que Vincent Ayel fuese liberado de la dirección de la escuela de Langogne y que viniese a París para seguir allí los cursos del ISPC¹¹¹ y animar verdaderamente la revista. El Superior tomó la decisión, una de las últimas antes de su fallecimiento acaecido en septiembre de 1952.

El H. Louis Falcombello iba a participar en Roma al Segundo Noviciado en 1952-1953. Antes de su partida, el H. Charles Prat organizó a toda prisa una reunión para el relanzamiento de *Catéchistes*. Yo fui invitado a ella, y pude, como los demás participantes, comprometerme a colaborar de manera continuada con la revista. Podía asumir ese compromiso, y fui capaz de mantenerlo, porque en 1952 mi vida había sufrido un vuelco desde hacía dos años.

Miguel.— *Muy rápidamente vive usted la experiencia de otra Iglesia. Mi pregunta es la siguiente: ¿Cómo fue usted elegido para estudiar teología en un Instituto consagrado a la enseñanza religiosa?*

Michel.— Mi orientación hacia la teología fue muy curiosa, totalmente inesperada. Durante la guerra mi hermano había venido en varias ocasiones a hacer su retiro a Annappes. Pasaba algunos días conmigo, comíamos juntos y podíamos charlar. Se daba cuenta de las insuficiencias de mi formación doctrinal. Además, con el H. Jacques Serlooten, habíamos organizado en esa misma época varias sesiones de cursos bíblicos que él daba a los escolásticos y a los Hermanos de la casa, en particular sobre san Pablo. En 1943, pienso, hablando con el Hermano Visitador, se atrevió a plantearle la cuestión que le rondaba desde hacía tiempo: *los Hermanos tienen la misión de ser catequistas, de enseñanza religiosa. ¿Por qué pues no hacen estudios de teología?* La respuesta estalló, como el rebote de una bala: *el día en que los Hermanos estudien teología, dejarán de ser obedientes*. Mi hermano no se liberó de esa opinión hasta años más tarde: había quedado estupefacto y escandalizado de semejante concepción de la teología y de

¹¹⁰ Librería general de la enseñanza libre, que publicaba sobre todo obras escolares.

¹¹¹ Instituto Superior de Pastoral Catequística, fundado por el Instituto católico de París a principios de los años 50.

la obediencia. Pero había comprendido que el camino de la teología estaba cerrado para los Hermanos.

Ciertamente existía una organización de estudios religiosos internos en el Instituto. Pero era deplorable: se nos hacía estudiar de memoria, preguntas y respuestas, manuales de dogma, moral, culto, historia sagrada... elaborados en el siglo XIX. Era el ciclo básico —llamado curso medio— repartido en cinco años. Después, venía la posibilidad de elegir entre cuatro series, llamadas superiores: apologética, ascética y mística, escrituraria, histórica. Pero se trataba siempre de estudio de memoria, autodidacta, sin que estuviese prevista ninguna enseñanza. Yo había pasado los cinco exámenes del curso medio, cada vez menos motivado. Luego me había inscrito en la serie escrituraria, pero la había abandonado, por empacho del sistema. Y, sin embargo, encontrándome cómodo con los alumnos en lo que se refiere a la enseñanza profana, me sentía totalmente incompetente, en la cuerda floja, en los cursos de religión que yo tenía que impartir. Secretamente aspiraba a una formación teológica, pero no me atrevía a esperarla y menos aún pensaba en solicitarla.

Pues el bloqueo del Capítulo General sobre el tema del sacerdocio no ayudaba, aparentemente, a abrir el camino a la frecuentación, por los Hermanos, de las escuelas de teología. No obstante, como ya señalé, una declaración en tal sentido figuraba expresamente en la *Circular* 318.

Que se pueda organizar en la Casa Madre un Centro de Estudios Superiores, y que mientras tanto, algunos Hermanos de cada Distrito, elegidos entre los mejor dotados y los más religiosos, puedan seguir cursos de Religión en las facultades católicas, y obtener títulos oficiales en ciencias sagradas; estos Hermanos se convertirían a su vez en los maestros de ciencias religiosas de nuestros grupos de formación y de los cursos de vacaciones.¹¹²

La palabra “teología” no figura en este texto, pero de lo que se trata claramente es de formación teológica. Los escolasticados de los Estados Unidos preparaban el B.A. en cuatro años, en los *Colleges*¹¹³ de cada

¹¹² *Circular* 318, 1946, p. 85.

¹¹³ *College*: en el sentido estadounidense del término, es decir institución de estudios universitarios. Según los Distritos, los escolasticados realizaban este ciclo de estudios en un centro propio del Instituto o bien para los Distritos de New-York y de Line, en la Universidad Católica de Washington.

Distrito. Los programas de sus estudios universitarios incluían cursos de teología. En un futuro cercano, el H. Luke Salm será el primer doctor en teología del Instituto. Pero en Europa ignorábamos tal avance. La apertura concreta vendría del H. Guillermo Félix, elegido Asistente de España durante el Capítulo de 1946. Este castellano austero se sentía embargado por una pasión: revalorizar la misión catequística de los Hermanos y darles la formación necesaria para desempeñarla bien. Desde mediados de los años 40, estaba obsesionado por una visión. Aspiraba a crear en España un centro de estudios religiosos superiores adaptado a la preparación teológica y pedagógica de catequistas-educadores.

LA ACTUACIÓN DETERMINANTE DEL H. GUILLERMO FÉLIX Y LOS ESTUDIOS DE TEOLOGÍA

Apasionado e inclusive impaciente por ese proyecto, tuvo la genial táctica de comprender que no lo podría realizar más que con hombres preparados. Comenzó por los cimientos. Al inicio de las clases de 1949, escogió cuatro Hermanos jóvenes, uno de cada Distrito español. Los reunió en la Casa Generalicia. Seguirían los cursos de la Universidad Gregoriana, y efectuarían todo el programa de filosofía y de teología (es decir un mínimo de siete años consecutivos), incluso hasta el doctorado. En 1952 arrancó otro equipo y, a partir de entonces la fuente se iría continuamente alimentando. El Instituto Superior Pío X abrirá sus puertas en Salamanca al comienzo del curso en octubre de 1955¹¹⁴. Gracias a su visión a largo plazo, por la obstinación lúcida que supo emplear en perseguir paso a paso la realización, el H. Guillermo Félix bien merece el apelativo de *giant* (*gigante* en inglés) que el H. John Johnston le aplicó.

En la primavera de 1950, el Visitador de mi Distrito participó, como cada año, en el retiro de los Superiores en Roma. Notó el grupo de Hermanos jóvenes españoles y se informó sobre la naturaleza de sus estudios. Hombre abierto, se preocupaba, sobre todo al principio de su mandato, por mejorar la calidad de la formación de los Hermanos. Por eso, favore-

¹¹⁴ Ver la obra de Saturnino Gallego, fsc, *El Hermano Guillermo Félix de las Escuelas Cristianas*, Madrid, 1996. Especialmente “El Instituto Pontificio San Pío X”, págs. 134-143. El autor muestra bien la amplitud y profundidad que el H. Guillermo tenía de la vocación y de la misión del Hermano.

cía las estadias en los países extranjeros para el estudio de las lenguas vivas. Era también consciente de la debilidad del sistema de los estudios doctrinales en las casas de formación y se preguntaba cómo mejorarlo. La iniciativa española fue para él esclarecedora. Obtuvo sin dificultad el consentimiento entusiasta del H. Zacharias, cuya audacia en ciertos campos zanjaba las reticencias timoratas de sus tres colegas franceses del Consejo General. En cuanto volvió a Lille, el H. Flavien Albert (el Visitador) me propuso ir a estudiar teología en Roma.

No habría podido imaginar que semejante invitación iría dirigida a mí. Pero había comunicado suficientemente a mi superior mi frustración personal y mi vergüenza por la nulidad de los estudios religiosos en el Instituto como para que mi respuesta fuera inmediatamente positiva. Y, en septiembre de 1950, partí para Roma. Tan sencillo como eso. Al mismo tiempo, el H. Visitador destinó a otros dos Hermanos para los estudios teológicos. Un Hermano dos años mayor que yo, pero que fallecerá prematuramente en 1955. Y mi mejor amigo, que posteriormente tomará otra orientación de vida.

Al enviarme a Roma, el H. Visitador me daba tres años de estudios teológicos: lo que me interesa, me comunicó al partir, es su formación, no los diplomas. Me separaba del Distrito con el fin, me decía, de que no se viera tentado de distraerme de mis estudios para tareas de enseñanza. Pero esta intención generosa se vio desmentida al cabo de un año: fin de 1951, el Superior General me hizo saber que contaba conmigo para remplazar durante un año al profesor de filosofía del Escolasticado misionero. Los tres años prometidos quedaban reducidos. Pero el H. Zacharias decidió entonces que mi estancia en Roma se prolongaría un año más: pasará usted la licenciatura en teología, me declaró en 1952. Dos años más tarde, incluso antes del final de mis estudios, me anunció sin ninguna precaución oratoria: necesitamos doctores, así que va usted a preparar una tesis de teología.

Miguel.— *¿Qué tipo de comunidad académica encontró usted en Roma, qué universidad, y cuál fue su reacción ante la teología que se enseñaba en ese momento en Roma?*

Michel.— Tuve suerte y una vez más me sucedió todo de forma inespere-

rada. Los cuatro Hermanos españoles estudiaban con los jesuitas en la Gregoriana. Yo habría tenido que acompañarlos. Pero, como ya dije, ellos disponían de seis o siete años de estudios por delante y, por eso, seguían primero los dos años reglamentarios en facultad de filosofía. Al no disponer más que de tres años, debía comenzar enseguida por la teología. La Gregoriana no aceptaba que se saltase la filosofía escolástica. El Director de la pequeña comunidad de estudiantes, un canadiense de unos cincuenta años, el H. Merry Alphonse captó enseguida mi desorientación. Me condujo él mismo al *Angelicum*, la Universidad de los Dominicos, donde fui admitido sin problema en teología.

En consecuencia, seguí toda mi escolaridad de licenciatura en el *Angelicum*. En aquella época, la base de dos horas de los cursos diarios dedicados a la teología moral y a la teología dogmática era el comentario y el estudio sistemático de la *Suma Teológica*. Durante cuatro años, con pasión, me impregné de Santo Tomás de Aquino. La enseñanza del dogma y de la moral, impartida en latín, era tradicional, incluso conservadora con el Padre Garrigou-Lagrange¹¹⁵. Pero el método del *Angelicum* tuvo la ventaja de evitarnos una teología, corriente en la época, tanto de manuales, como de “tesis” en las cuales se “demostraba” la verdad de la fe mediante pruebas de teología positiva (escriturarias, patristica) o con argumentos de teología especulativa (la razón teológica). Llegábamos a la universidad por la mañana tres cuartos de hora antes del inicio de las clases; yo leía primero los artículos de la *Suma* del programa del día, con los comentarios de la edición de la *Revue des jeunes*. Me parece que aquella teología me aportó entonces aquello de lo que tenía sed: una doctrina sólida, una síntesis dinámica que fuese, al mismo tiempo, fuente espiritual. Para mí fue también el retorno y la profundización progresivos de mi concepción de la Vida religiosa. Primero, a partir de la enseñanza explícita de Santo Tomás sobre la teología de la Vida religiosa¹¹⁶.

¹¹⁵ Breve noticia en *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Centurion, 1998: Garrigou-Lagrange, Réginald (1877-1964), p. 179. La alusión a su conservadurismo es discreta: su rigor especulativo se inquietaba de cualquier forma de modernismo, de idealismo o de agnosticismo.

¹¹⁶ En aquella época no era corriente, y fue porque seguíamos la *Suma teológica* por lo que varias cuestiones pudieron ser abordadas (“La vida humana. Sus formas, sus estados”. La 2a-2ae, q. 186: “Los factores esenciales del estado religioso”. q. 187: “Lo que pueden hacer los religiosos”. q. 188. “De la

Primacía de la consagración sobre los votos, prioridad del enfoque histórico y específico sobre una concepción esencialista en teología de la Vida religiosa, pertenencia de la actividad apostólica a la identidad religiosa, otros tantos puntos de vista entonces insólitos, y que la frecuentación de Santo Tomás hacía aparecer como evidencias. Pero, más allá de esta enseñanza directa sobre la Vida religiosa, fue primeramente e incluso sobre todo el conjunto del movimiento de la *Suma teológica* el que renovaba de arriba abajo mi aprehensión de la vida cristiana.

Pues la Vida religiosa a la que se consagra un cierto número de hombres y mujeres se estudiaba en *la segunda parte de la Suma*. Dios se presenta como su fin último, su Beatitud, al hombre creado a su imagen. Invita a volver libremente hacia él asumiendo en cierta forma las costumbres del mismo Dios, es decir introduciéndose en la senda del amor, en el paso a paso de su existencia terrestre. La moral tomista se me presentaba como una moral de la llamada y no de la obligación; una moral de las virtudes antes de ser una moral de los preceptos y menos aún de las prohibiciones;

diversidad de formas de Vida religiosa”. q.189: “De la entrada en religión”). Destaco sucintamente tres. En primer lugar, Santo Tomás presenta una fuerte doctrina de la consagración religiosa, que asocia a la virtud de religión, al ejercicio del sacrificio espiritual y, por tanto, del sacerdocio universal del pueblo de Dios. Y muestra que los tres votos constituyen una manera de explicitar la consagración; pero que ésta tiene la prioridad sobre los votos. Hemos dicho que la religión es una virtud gracias a la cual rendimos a Dios servicio y culto. Es, por eso, que se le da por antonomasia el nombre de religiosos a aquellos que se consagran enteramente al servicio de Dios y que se ofrecen por así decir en holocausto a Dios (cf. 2a-2ae, q. 186, art. 1). Trata a continuación de la pobreza, de la continencia, de la obediencia (art. 3,4,5) y finalmente del sentido del voto (art. 6). Era dar preferencia al impulso místico unificado de la oferta total de uno mismo al Padre, en Cristo, por el movimiento del Espíritu (Se trata del sacrificio espiritual del que habla la epístola a los Romanos) sobre el detalle de las obligaciones legales —y sobre todo de las prohibiciones— de cada uno de los tres votos.

A continuación, Santo Tomás reivindica la pluralidad de formas de Vida religiosa. Al tratar sobre esta cuestión en la *Suma teológica*, no hace más que resumir aquí tres opúsculos anteriores. La novedad de la institución de los Órdenes Mendicantes había suscitado ardientes polémicas. Algunos monjes negaban a los dominicos y a los franciscanos la calidad de religiosos, porque enseñaban en las universidades parisinas. Inversamente, por considerarlos como monjes, algunos miembros del clero secular querían que se les negase el derecho de enseñar. Santo Tomás se hizo cargo de la defensa de sus compañeros, religiosos de un nuevo tipo, en tres opúsculos vigorosos anteriores a la *Suma*: *Contra impugnantes Dei cultum* (1257); *De perfectione vitae spiritualis* (1269); *Contra retrabentes [homines] a religionis ingressu* (1270). Ésta hace eco a sus escritos: si a pesar de las referencias aparentemente tradicionales de la posición contraria *los religiosos tienen derecho a enseñar, a predicar y ejercer otras funciones semejantes* (La 2a-2ae, q. 187, art. 1). *No, no es indispensable que los religiosos consagren la mayor parte de su tiempo al trabajo manual* (La 2a-2ae, q. 187, art. 3). Pues, *no solo existe una forma de Vida religiosa: la vida monás-*

una moral del diálogo antes que una moral de la realización de uno mismo; no una moral de la búsqueda de una imposible perfección, sino una moral del caminar y del volver a empezar cotidiano. En resumen, una moral del Espíritu en lugar de una moral de la ley.

Pero a su vez, la moral tal como la presenta Santo Tomás es “segunda” con respecto a las *partes primera y tercera* que la enmarcan en la Suma. La enseñanza impartida nos hacía caminar laboriosamente en la interminable sucesión de los tratados, de las cuestiones, de los artículos, y para cada artículo, en el dédalo de objeciones, del “no obstante” (*sed contra*), del cuerpo del artículo, de las respuestas a las objeciones. Sin que yo pudiera decir en qué momento preciso del ciclo, me sentí un día deslumbrado, fascinado, entusiasmado por la unidad simple, el dinamismo exaltante, el movimiento grandioso de la obra tomista¹¹⁷.

tica es legítima, pero igualmente las órdenes militares, y las órdenes consagradas a la enseñanza, al igual que las órdenes mendicantes (q. 188: “De la diversidad de las formas de Vida religiosa”).

Lo que me parecía capital, aquí, era que, contrariamente a una concepción esencialista de la Vida religiosa, el primado se le daba, de hecho, al enfoque histórico concreto. Como lo escribirá el Padre Chenu, al hablar de la fundación de los Hermanos predicadores, una nueva orden religiosa, *es el Evangelio que brota nuevo en una coyuntura inédita* (cf. Marie-Dominique CHENU, *Une école de théologie: Le Saulchoir*. Colección “Théologies”, París, Éditions du Cerf, 1985, 182 páginas). Había pues que profundizar en la vida de Hermano, no a partir de la Vida religiosa en general, sino a partir de su especificidad.

En tercer lugar, en un lenguaje ciertamente marcado por la época, Santo Tomás concedía *el rango más elevado*, entre las órdenes religiosas a aquellas que están ordenadas *a la enseñanza y a la predicación, de la Palabra de Dios* (q. 188, art. 6: Las órdenes religiosas que se entregan a la vida contemplativa, ¿son superiores a las que se dedican a las obras de la vida activa? Aquí es donde vuelve a aparecer el concepto de obra mixta, la actividad que consiste en enseñar lo que se ha contemplado: *contemplata aliis tradere*. La orden que se dedica a la vida mixta es superior a la orden puramente contemplativa. La cual gana a la orden religiosa cuya actividad es exterior... Estas jerarquías seguían circulando aún en los años 50. Aquí reconocía que, en las órdenes activas, la actividad apostólica no es accidental, secundaria, sino que forma parte integrante de la Vida religiosa. La distinción entre la finalidad primera de la Vida religiosa, la búsqueda de la perfección personal y la finalidad secundaria, la actividad apostólica, por más que fuese corrientemente profesada, la reflexión tomista la contestaba fundamentalmente.

¹¹⁷ En la *primera parte*, visión de un Dios que no es el Eterno inmutable, pero que, impulsado por el amor, entra en la historia creando el universo y al hombre en su cima. Un Dios cuya trascendencia no es la de la unidad solitaria, sino cuyo amor es interiormente fecundo, cada una de las tres personas no diferenciándose de la otra más que por la originalidad de su relación. Y en la *tercera parte*, visión de un Dios misericordia. Dominado por la compasión, envía a su Hijo a abrazar la humanidad, hacer visible el rostro del Dios invisible en el misterio de su Encarnación, en las acciones y sufrimientos de su vida terrestre, de su Pascua, hasta su Ascensión y el don del Espíritu. En la victoria de su resurrección, este hombre poseído por el Espíritu de fe retorna al Padre, llevando consigo a la humanidad salvada y al cosmos regenerado. Único sacramento del encuentro entre Dios y el hombre, Cristo sigue

Tentado, quizás, un momento, por el intimismo de esta fórmula, la visión unificada, compleja, histórica en el fondo, del conjunto de la *Suma* me enseñó, no obstante poco a poco, me enseña siempre, que adherirse a Dios, es comulgar a su designio. Tener confianza en él es nutrir dentro de uno mismo, a pesar de las aparentes victorias de las fuerzas de muerte, la esperanza en la victoria de la vida para la humanidad, para el universo. El Sí de la profesión perpetua a una actitud de vida resueltamente positiva adquiriría una dimensión que yo no me esperaba.

Miguel.— *Mi próxima pregunta tratará sobre la vida en la comunidad de los Hermanos, en Roma. Antes de entrar en ella me gustaría, de todos modos, hacer esta pregunta: su comunidad académica parece girar en torno a una visión teológica de la Edad Media.*

¿Cuál es su apertura a cuestiones modernas? ¿Cuál es la incidencia, en esos estudios, de las cuestiones teológicas que se plantean entonces en Francia, a partir del mundo moderno? ¿Cómo vivieron la tensión entre esas investigaciones y las tendencias al bloqueo de la Iglesia romana? ¿Qué significó todo eso en su vida?

Michel.— En periodos diferentes, pero casi todos bajo el pontificado de Pío XII, a partir de 1950, diversos movimientos de renovación que se habían desarrollado en Francia después de la guerra estuvieron bajo sospecha, fueron combatidos, condenados por Roma¹¹⁸. Así sucedió con la renovación teológica, la renovación bíblica, el movimiento de los sacerdotes-obreros, con la Misión de Francia y con su seminario, con el movimiento catequístico...

presente y activo en su cuerpo místico, principalmente por el organismo sacramental que recapitula la Eucaristía. Al principio de la 2a-2ae, me sorprendió también la presentación que hace de la fe en los primeros artículos de ese tratado. La expresión siguiente puede resumirla: *el acto del creyente no se detiene en un enunciado, sino que se fija en la realidad* (cf. 2a-2ae, q. 1, art. 2 ad 2m). Jean Mouroux, entonces, colocaba este texto como epígrafe de su pequeño opúsculo: *Je crois en toi, Structure personnelle de la foi* (Publicado por Foi vivante Éditeur, 1948). Lo más importante de la fe no son las verdades a creer, sino la persona en quien se pone la fe: *Sé de quién me he fiado*, retomando la expresión de san Pablo (2 Tm 1,12).

¹¹⁸ Visión de conjunto: Gérard Cholvy, Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, volume 3, Privat, 1988: *Les signes avant-coureurs de la crise des Églises. La crise des prêtres-ouvriers et les origines du complexe antiromain*, p. 221-234.

Al menos, dos de esos combates estallaron o continuaron durante los cuatro años de mis estudios en Roma (1950-1954). El periodo más agudo de la crisis de los sacerdotes obreros se sitúa de marzo de 1953 a junio de 1954¹¹⁹. Por otra parte, la encíclica *Humani Generis* que condena lo que se llamaba entonces la *nueva teología*, apuntando principalmente a la escuela de Fourvière, se publicó el 22 de agosto de 1950. Fue entonces cuando los Padres de Lubac y Bouillard fueron separados de la enseñanza y al P. Teilhard de Chardin se le prohibió publicar.

Yo respetaba al Papa, como todo el mundo. Sin exceso. No me sentía especialmente inclinado a la papolatría. Por ejemplo, me chocaba cuando veía a Pío XII cambiar diez veces el solideo entre su entrada a la basílica y su llegada al trono para las audiencias o las ceremonias. Aunque yo no me veía directamente implicado, se trataba de la Iglesia de Francia, y al menos tres elementos de mi situación me hacían interesarme de modo particular en aquellos debates y tomar interiormente partido por las “víctimas”. Tan pronto como supo que yo era estudiante del *Angelicum*, mi hermano me puso delicadamente en guardia contra toda tentación integrista. El obispo de Lille, el cardenal Liénart, se encontraba en primera línea en el asunto de los sacerdotes-obreros¹²⁰. Durante su visita *ad limina*, en noviembre de 1952, vino por primera vez a la Casa Generalicia: me parece escucharlo aún con su voz firme, criticar con un humor meritorio la actitud de superioridad que manifestaban con respecto a él algunos oficiales menores de la Curia. Al año siguiente, el Cardenal nombró a mi hermano Superior del Seminario de teología: apenas llegado, tuvo que acoger al enviado de Roma para la visita canónica del seminario, el P. Nicolas, Provincial de los Dominicos de Toulouse, él mismo a punto de ser cesado, con sus dos colegas de París y de Lyon¹²¹.

La segunda fuente de mi información, y del interés comprometido que

¹¹⁹ François Leprieur, *Quand Rome condamne*, Plon/Cerf, 1989, 785 p. Ver el cuadro de “Repères chronologiques de l’affaire dominicaine dans la suppression des prêtres-ouvriers”, p. 709-716.

¹²⁰ Ver la obra del P. Leprieur, *Index des noms de personnes*, sous Liénart, p.745.

¹²¹ Los Padres Avril, Belaud, Nicolas, respectivamente provinciales de París, Lyon y Toulouse, fueron obligados a presentar su dimisión al P. Suarez, Maestro general, a principios de febrero de 1954. Cf. Leprieur, *Index des noms de personnes, et aussi Notices biographiques*, p. 681ss. Entregaron su dimisión en febrero de 1954.

asumía en estas dificultades, era el H. Vincent Ayel. Manteníamos una correspondencia asidua, principalmente a propósito de *Catéchistes*: volveré sobre ello. Ni la revista, ni el movimiento catequístico francés estaban entonces en el ojo del ciclón¹²². Pero, como estudiante del Instituto Superior Catequístico de 1950 a 1952, el H. Vincent tenía allí entre sus profesores a dos dominicos fichados por las autoridades romanas, el P. Pierre André Liégé y el P. Henri Marie Féret¹²³. Por ende sufría las consecuencias de la sospecha de la que eran objeto, y de la medida de alejamiento tomada con respecto al P. Féret. Sus informaciones críticas me ayudaban mucho a comprender los desafíos de estas crisis.

Me hallaba en cierto modo acorralado por otra circunstancia de mi situación. Uno de los protagonistas de los ataques contra la nueva teología francesa el P. Garrigou-Lagrange¹²⁴, cuya enseñanza yo seguía al menos tres horas por semana. Desde 1946, fue él quien denunció la *nueva teología*¹²⁵. La había tomado especialmente contra los Padres Jean Daniélou, Henri Bouillard, Henri de Lubac, Gaston Fessard, Teilhard de Chardin, jesuitas, y contra su cohermano dominico el P. Marie Dominique Chenu¹²⁶, y contra el filósofo Maurice Blondel. Les reprochaba sobre todo haber sustituido a Santo Tomás por los Padres Griegos, de hacer demasiado caso de los filósofos contemporáneos, de minimizar la gratuidad de lo sobrenatural. De ello se derivó una polémica: el Rector del Instituto Católico de Toulouse, Mons. Bruno de Solages puso en evidencia *los contrasentidos del P. Garrigou*.

En estas condiciones, resulta evidente que la teología que se me enseñaba ;no pecaba por exceso de modernidad! Los tratados de la *Revelación y de*

¹²² Le llegará su turno en 1958.

¹²³ cf. Leprieur, *Féret*, p. 742 ; *Liégé*, p. 745.

¹²⁴ Visión de conjunto sucinta, pero precisa de la persona, el pensamiento, los métodos, y la influencia del Padre Garrigou-Lagrange, verdadera figura mítica de la teología romana, en *Étienne Fouilloux, Une Église en quête de liberté*, Desclée de Brouwer, 1998, p. 47-48. Ver en el Índice la entrada "Garrigou-Lagrange", p. 315.

¹²⁵ cf. Fouilloux, 1998, p. 283-287: "La bombe Garrigou".

¹²⁶ El opúsculo del P. Chenu, *Une école de théologie*, aparecido en 1937, fue puesto en el Índice en 1943. En él, el P. Chenu enfatizaba el enfoque histórico de Santo Tomás, del cual él había sido el instigador para la formación de los jóvenes dominicos de la Provincia de París.

la Iglesia, en primer año, no rebasaban el marco de una apología estrecha. Algunos profesores bastante mediocres arremetían contra los “heréticos” del siglo XIX, malparados por el *Syllabus*, o por la encíclica de Pío X contra el modernismo. A nosotros no nos afectaban para nada estas diatribas demasiado simplistas.

Por su parte, el P. Garrigou-Lagrange ya no era el joven profesor que, en los años anteriores a 1914, *entusiasmaba a sus oyentes con la metafísica y más aún con la mística*: el viejo espadachín fatigado de los años 1950¹²⁷ ya no tenía influencia sobre nosotros, y yo personalmente me preguntaba de dónde le venía su prestigio. Había sido capellán de los Hermanos en Kain (Bélgica) al principio de siglo y me trataba con amabilidad. Y debo reconocer, como ya dije, que a pesar de sus limitaciones, la teología en la que fui iniciado desempeñó un papel decisivo en mi vida. No me informó para nada de las corrientes modernas. Pero, al menos no me bloqueó ni me encerró en un sistema. Por el contrario, me parece que el estudio textual de Santo Tomás me abrió a mucho de lo que podría llegar a sucederme.

Por otra parte, la enseñanza bíblica del *Angelicum* estaba impartida por dominicos, antiguos alumnos de la Escuela Bíblica de Jerusalén. En esta época, a pesar de la encíclica liberadora de Pío XII en 1943, *Divino Afflante Spiritu*, no era raro que la enseñanza de la Escritura siguiese siendo conservadora en muchos puntos, inclusive en la Gregoriana. En el *Angelicum*, era abierta, sobre todo sobre el Antiguo Testamento. El profesor, un holandés, nos iniciaba verdaderamente en los géneros literarios, al simbolismo de la Escritura. Desgraciadamente, para el Nuevo Testamento, más aún que para el Antiguo, se trataba de una enseñanza parcelada: se estudiaban a fondo algunas perícopas, pero las visiones de conjunto brillaban por su ausencia, tanto a propósito de tal o cual autor como, con mayor razón, para el conjunto de la Escritura. Una circunstancia de este periodo contribuyó mucho a la profundización de mis estudios teológicos y, en primer lugar, en materia bíblica: los artículos que fui invitado a escribir para dos revistas del Instituto.

¹²⁷ cf. Expresiones de Fouilloux, 1998, p. 47.

DESCUBRIMIENTO ACTIVO DE LA BIBLIA

Al partir para Roma, en septiembre de 1950, me había detenido en casa de los Hermanos de Mónaco. El Director, H. Henri Leroy, me había invitado: era un hombre muy hospitalario. Como hombre también lleno de celo, publicaba el 25 de cada mes una revista titulada: *La jornada vocacional*. Andaba siempre buscando colaboradores, y cuando partí de Mónaco para Roma, me había comprometido a entregarle algunos artículos. En vez de afanarme en escribir algunos textos “piadosos” o llenos de exhortaciones sobre la vocación de Hermano, pensé que sería más nutritivo y más inspirador para los lectores de la revista, ofrecerles una serie de artículos sobre las vocaciones bíblicas¹²⁸. Tenía mucho donde elegir, y traté sucesivamente de *Abraham, Moisés, Samuel, David, Isaías, Jeremías, luego Juan el Bautista, san Pablo, María...*

Cada artículo me exigía un trabajo serio, de segunda mano, ciertamente pero no un comentario fundamentalista o piadoso. Recurría a los trabajos recientes más autorizados sobre el personaje presentado. Esta serie de estudios modestos me hizo descubrir la extrema variedad de los procesos de toda vocación. Y también sus constantes: una llamada de Dios, imperativa, a menudo inesperada, a veces rechazada; una relación de intimidad personal del llamado con el Señor vivo; el vínculo entre la llamada de Dios y el envío a la humanidad; la confianza a veces puesta a prueba de un itinerario humano, con sus avances, sus vacilaciones, sus retrocesos, sus vicisitudes, y la fidelidad amorosa de Dios que con frecuencia saca al hombre fuera de sí mismo y lo conduce por caminos inesperados. La vocación: una escucha, una salida, una disponibilidad, volver a empezar y finalmente un abandono... A distancia, constato que estos artículos fueron de los más leídos, los más utilizados de entre los trabajos que me vi llevado a publicar más adelante. También me ayudaron a reflexionar sobre el problema de las vocaciones y de la vocación, crucial y recurrente en el Instituto, a propósito a veces de historias muy concretas.

Al partir de Francia hacia Roma, en el momento del nacimiento de la

¹²⁸ De hecho, esta serie sobre las vocaciones bíblicas apareció en *Journée de la Vocation* entre octubre de 1952 y mayo de 1953.

revista *Catéchistes*, me había comprometido también a entregar artículos a la revista. Sin regularidad, sin exclusividad, colaboré con la sección: *Las lecturas del catequista*, o también: *El catequista en la escuela*. Género literario al alcance de un estudiante y útil a los lectores, acompañando a las series de artículos sólidos de especialistas tales como los biblistas Albert Gelin y Jean Duplacy o los catequistas de renombre como Marie Fargues. Durante los dos primeros años, y antes de la crisis de *Catéchistes*, entregue un solo artículo sobre el libro de Jean Daniélou, *Le mystère de l'Avent*¹²⁹.

Como consecuencia de la reunión de St Étienne, en agosto de 1952, mi colaboración durante algún tiempo se volvió más asidua. Me limitaré tan solo a cuatro ejemplos de este periodo. Sobre el primero, seré breve: *El catequista en la escuela de Santo Tomás de Aquino* traducía imperfectamente el deslumbramiento del que hablé con motivo del descubrimiento de la unidad dinámica de la *Suma teológica*. Destacaba que si, según Santo Tomás, en teología no se trata más que de Dios, en realidad, todos los temas, los más profanos, los más actuales pueden entrar en la esfera de influencia de ese objeto único, sin que resulte violentada su consistencia propia. Y ya expresaba mi admiración por la presentación de la moral tomista y por la concepción que la Suma presenta de la fe¹³⁰.

Leí la obra del P. Louis Bouyer, *La Bible et l'Évangile*¹³¹ para hacer una presentación en *Catéchistes*. Este libro me permitió comenzar a introducirme verdaderamente en la Biblia, lo cual no me lo habían aportado los cursos por lo demás sólidos del *Angelicum* sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Recuerdo mi entusiasmo al descubrir el *sentido* de la Escritura. Lo vislumbraba a partir de esta fórmula de Bouyer: El designio

¹²⁹ *Catéchistes* 4, 4° trimestre, 1950, p. 53-58. "Le Mystère de l'Avent" de Jean Daniélou, en *Les lectures du Catéchiste*.

¹³⁰ *Catéchistes* 12, 4° Trimestre 1952, p. 201-211. "Le Catéchiste à l'école de S. Thomas d'Aquin".

¹³¹ Louis Bouyer, *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture: du Dieu qui parle au Dieu fait homme*. París: Cerf, 1951, 275 p. Otras tres obras del P. Bouyer han sido para mí fundamentales. Para la comprensión del protestantismo: *Du protestantisme à l'Église*, París, Cerf, 1954. Para mi comprensión de la Vida religiosa: *La Vie de S. Antoine par S. Athanase*, París, Ed. Fontenelle, 1950, 323 p. *Le sens de la vie monastique*, París, Éditions Brépols, 1950, 313 p. La bibliografía abundante del P. Bouyer que figura en el *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, bajo la dirección de Gérard Reynal, París, Bayard Éditions, 1998, p. 82-83, no menciona estas dos últimas obras.

de amor que aparece en ella, el Único cuyo rostro se descubre¹³². A partir de ahí, se imponía ante mí una visión unificada y, al mismo tiempo, muy progresiva del Antiguo y del Nuevo Testamento, siendo Jesucristo el centro vivo¹³³. Y el sentido de la Escritura podía resumirse en definitiva en esta célebre fórmula de San Juan: *Dios es amor* (I Jn 4,8). El comentario que de ella daba el autor confirmaba, a mi parecer, el movimiento de la *Suma teológica* tal como yo lo había entendido:

El amor, este amor que él ha revelado así, dado al mundo, ahí está la gran luz, segura de que las tinieblas no podrán sofocarla, la luz que es la vida. Esa es la última palabra, la última obra de la Palabra, pues también de este amor es de donde procedía la Palabra que creó los mundos y es al amor hacia donde retorna. San Pablo nos mostraba que el amor de Dios, descendido al corazón del hombre, el amor de Dios amando al hombre en ese corazón, en nosotros, como ama él eternamente. San Juan nos muestra el amor ascendiendo hacia Dios, en Cristo, y llevándonos a amar a Dios a cambio, con él, del mismo amor con el que somos amados en él: “Amémosle, pues él nos amó primero” [I Jn 4,19]. Ese es exactamente el último, el supremo Evangelio.¹³⁴

Una tercera obra sobre la que escribí entonces en *Catéchistes* fue importante en mi comprensión de la vida moral cristiana. Jacques Leclercq, un sacerdote belga había abierto una línea de renovación en este campo, mucho antes del Concilio¹³⁵. En 1950, publicó una especie de síntesis de toda su vida de moralista: *L'enseignement de la morale chrétienne*¹³⁶. Unas síntesis históricas fulgurantes, unas paradojas de apariencia a veces negativa

¹³² cf. Bouyer, 1951, p. 221- 238.

¹³³ Me recordaba la célebre fórmula de Pascal: Jesucristo, *al que los dos Testamentos contemplan, el Antiguo como su espera, el Nuevo como su modelo, los dos como su centro* (Pensées 488, La Pléiade, p. 1225).

¹³⁴ Bouyer, 1951, p. 238. Es posible pensar, no obstante, que el autor trata por preterición el amor hacia el hermano sobre el cual la primera carta de san Juan insiste de igual modo: *Querido, si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros. A Dios nadie lo ha visto nunca. Si nos amamos unos a otros Dios permanece en nosotros, y su amor ha llegado en nosotros a su plenitud* (I Jn 4, 11-12).

¹³⁵ En particular, su famosa tetralogía de los *Essais de morale catholique: Le Retour à Jésus - Le dépouillement - La vie intérieure - La Vie en ordre*. Ya advertí anteriormente que yo había sido conquistado por la lectura de esta última obra, realizada en el comedor durante el retiro de treinta días, que seguí en Lovaina en agosto de 1946.

¹³⁶ *L'enseignement de la morale chrétienne*, por Jacques Leclercq, profesor de la Universidad de Lovaina. Colección Les livres du Prêtre, Éditions du Vitrail. Paris 1950.

ayudaban a comprender que la novedad del autor volvía a entroncar con la tradición más auténtica de una moral evangélica. Moral sintética cuyos detalles deben ser referidos al fin último del hombre, el retorno a Dios y la unión con él. Moral positiva, virtudes a ser practicadas más que pecados a evitar. Moral cristiana: moral del hombre nuevo incorporado a Cristo por su Espíritu y viviendo en todo su proceder según el Espíritu filial.

Todo el problema de la moral cristiana se reduce a esta unión con Dios por la gracia, sometiéndola ésta a los impulsos divinos, modelando pues espontáneamente su acción sobre el Espíritu divino que es el Espíritu de Cristo.¹³⁷

Moral del amor: amor proveniente de Dios hacia el hombre, respuesta del amor del hombre para con Dios y con sus hermanos. Dentro de esta dinámica del amor teologal es donde se integran la renuncia al egoísmo, la solidaridad del cuerpo de Cristo y de la humanidad, el combate por la justicia, la aceptación de la cruz. Además, Jacques Leclercq insistía sobre el hecho de que la moral no es objeto de enseñanza más que para convertirse en práctica de vida. Esbozaba pues un tratado de espiritualidad cristiana, insistiendo sobre la formación al amor, al sacrificio, a la oración, a la vida sacramental¹³⁸.

Uno de los límites de la enseñanza teológica en el *Angelicum* —como en la demás facultades romanas de la época— era la ausencia de trabajos prácticos exigidos a los alumnos. Yo sentía tanto más esta laguna, porque durante mis estudios en Francia, había apreciado la exigencia y la riqueza formadora de los numerosos deberes que nos daban los profesores de la Catho de Lille. Las obras de fondo que el H. Vincent Ayel me invitaba a presentar ampliamente en *Catéchistes* paliaban parcialmente esta insuficiencia, a la vez que constituían una aportación para los lectores de la revista.

En tercer o cuarto año del ciclo de licenciatura, debía participar en un seminario y presentar en él un estudio personal. Para el decimosexto centenario del nacimiento de san Agustín (354-430), me inscribí en 1952-

¹³⁷ Leclercq, 1950, p. 43.

¹³⁸ cf. F. Michel Sauvage, "L'enseignement de la morale chrétienne", *Catéchistes* 15, 3° trimestre 1953, p. 179-190.

1953 a un seminario sobre el doctor de Hipona. Escribí un estudio sobre su *De Catechizandis rudibus* que encontró con toda naturalidad un lugar en la revista *Catéchistes*¹³⁹. Al término de mis estudios romanos, este trabajo sin pretensión me ofreció la ocasión de subrayar la unidad entre dogma y moral, en la persona de Jesucristo encontrado, conocido y amado en sí mismo y en los miembros de su cuerpo.

En ese artículo, como en la mayoría de los demás, yo abordaba las exigencias de la formación de los catequistas, concretamente, la formación de los Hermanos jóvenes. No olvidaba que esa había sido la finalidad de mi envío a Roma. Durante dos años, mientras continuaba con mis estudios, pertencí al cuerpo de profesores del escolasticado misionero establecido en la Casa Generalicia.

En 1951-1952, se trató de remplazar al profesor de filosofía. Aunque el puesto fue cubierto de nuevo al inicio del curso de 1952, yo permanecí en ese grupo de formación, cuyo cierre estaba previsto para junio de 1953. Me pidieron ocuparme de la enseñanza doctrinal de los escolásticos y con total naturalidad, yo les propuse una iniciación bíblica completamente nueva para ellos a pesar de haber hecho dos años de Noviciado, consagrados casi exclusivamente a los estudios religiosos. Pero la Biblia no tenía buena prensa y los responsables ¡no veían con claridad qué papel podría desempeñar en la formación espiritual de los novicios! Sin buscarlo de modo especial, la iniciación bastante rudimentaria que ofrecí a los escolásticos constituyó para ellos una aportación sustancial en este terreno.

LA CRÍTICA POSITIVA DEL H. VINCENT AYL

Durante todo este periodo, permanecía continuamente en relación, por correo, con el H. Vincent Ayl, que en ese momento también él estaba siguiendo dos años de formación en el Instituto Superior de Pastoral Catequística (I.S.P.C.) de reciente creación. Continuábamos compartiendo principalmente nuestra ansiedad por la mejora de la formación doctri-

¹³⁹ F. Michel Sauvage, "Le catéchiste à l'école de saint Augustin. II.- L'objet de la catéchèse". *Catéchistes* 21, 1^o Trimestre 1955, pp. 19-28 y III- "Réflexions sur la méthode", *Catéchistes* 22, 2^o trimestre 1955, pp. 107-120.

nal y catequística de los Hermanos jóvenes. El número 15 de *Catéchistes*, aparecido con motivo del inicio del curso escolar del año 1953-1954 (3^{er} trimestre de 1953) contenía una verdadera bomba. En un *Suplemento* — en separata, destinado por discreción tan solo a los Hermanos de las Escuelas Cristianas abonados— Vincent abordaba en 16 páginas el *problema de las Vocaciones para nuestro Instituto y la Renovación catequística*. Allí desarrollaba una verdadera tesis:

El buen reclutamiento de las vocaciones para nuestro Instituto (en número y valor) depende de forma capital, en el plano de los medios de apostolado, de nuestro esfuerzo real en el campo catequístico... Esta fuerte persuasión procede de un conjunto de reflexiones y de observaciones llevadas a cabo desde hace algunos años: reflexiones sobre la misión de la Iglesia y sobre el pensamiento de san Juan Bautista de La Salle y sobre el significado del movimiento catequístico actual... Si queremos poner un seguro contra el desplome de la curva de las vocaciones, hay algo más que hacer que fiarnos del éxito aleatorio de las pequeñas campañas publicitarias. Debemos, más allá de las frases, revalorizar nuestro estado religioso laico ante nuestros alumnos y ante la opinión católica... Somos esencialmente hombres que son por profesión, en la Iglesia, delegados por la jerarquía, para el ministerio sagrado y fundamental de la catequesis, religiosos-catequistas.¹⁴⁰

Todo era de este estilo: vigoroso en la crítica, audaz en la visión, positivo en las propuestas que hacían referencia, en primer lugar, a la mejor formación de los Hermanos, sobre todo jóvenes. Los lectores, en su inmensa mayoría, plebiscitaron la lucidez y el coraje del Director de *Catéchistes*. Sucedió todo lo contrario con los Superiores romanos: a sus análisis, a sus propuestas, opusieron una *negativa categórica*¹⁴¹. Ese rechazo traducía el bloqueo marcado por el Capítulo General de 1946. El primer error de Vincent, fue haber publicado ese folleto incendiario

¹⁴⁰ Frère Vincent Ayel, *La passion d'évangéliser*, p. 20: Un problema interno del Instituto FSC, claramente expuesto.

¹⁴¹ *Ib.* pp. 21-22: Una negativa categórica... El H. Denis, belga, Vicario General, en funciones de Superior General entre la muerte del H. Athanase Émile, septiembre 1952 y el Capítulo General de 1956, y los Asistentes franceses. La biografía de Vincent habla de la reacción negativa de los *cuatro Asistentes franceses*. De hecho, puedo dar testimonio que el H. Zacharias, del cual yo dependía, no compartió la posición de sus colegas; a continuación quedará demostrado.

sin autorización previa. Ciertamente, hacía referencia a Juan Bautista de La Salle. Pero, al hablar de la vocación del Hermano, ponía el acento principal sobre su apostolado y no sobre aquello que la mentalidad oficial consideraba como prioritario, lo que se denominaba la Vida religiosa del Hermano: la oración, la observancia de la *Regla* y de los votos. Además, Vincent recurría a un movimiento catequístico exterior al Instituto: honrados por Pío X con el título de *Apóstoles del Catecismo*, los Hermanos de las Escuelas Cristianas no tenían que recibir lecciones de nadie en la materia. Una sesión de catequesis litúrgica planificada por Vincent destinada a los Hermanos de Francia, con miembros del Centro de Pastoral Litúrgica (C.P.L.) para el verano de 1954 fue prácticamente prohibida.

Personalmente comulgaba con la verdadera angustia por el Instituto que había inspirado la pluma de Vincent. Admiraba su valor. Cuando se presentaba la ocasión, yo lo defendía ante algún que otro superior romano¹⁴² de la época. Las ideas fundamentales desarrolladas por Vincent en el *Suplemento*, su lenguaje nuevo para la época sobre el ministerio eclesial de la vocación del Hermano iban penetrando en mí. Estarán muy pronto en el centro de una reflexión que yo consideraba que había que realizar. De todos modos, me parecía que Vincent *iba a veces muy rápido* y yo intentaba amistosamente hacer que se moderase en sus expresiones, lo cual él aceptaba gustoso, pero reivindicando con toda razón la libertad de los hijos de Dios y la fidelidad al dicho evangélico: *que vuestro sí sea sí y que vuestro no sea no*¹⁴³.

Otra de mis reticencias tenía que ver más con el fondo. Estaba plenamente de acuerdo con Vincent sobre la prioridad de la dimensión catequística en la misión del Hermano y sobre la necesidad de darle mayor énfasis en la formación. Pero, por experiencia personal primeramente, me resistía a

¹⁴² Recuerdo, por ejemplo, haber declarado a uno de ellos, en un pasillo, que carecíamos en el Instituto de una espiritualidad apostólica. La reacción de mi interlocutor fue inmediata y virulenta: *cuando oigo semejante lenguaje, me replicó en esencia, temo que el que lo expresa haya perdido el sentido de los verdaderos valores religiosos; me temo que ese vínculo entre espiritualidad y apostolado no sea un pretexto para promover el activismo que tanto mal nos hace.*

¹⁴³ Sobre ese diálogo, ver *La passion d'évangéliser*, pp.17-18. El intercambio de correspondencia citado allí por A. Fernet no se refiere al asunto del Suplemento, es también varios meses anterior.

lo que se me presentaba como un riesgo de depreciación de la enseñanza profana. Tuvimos buenas contiendas sobre el particular¹⁴⁴.

Miguel.— *La formación que usted recibió era abierta y dinámica, al menos en sus intercambios con los estudiantes más jóvenes. ¿Qué representó eso en su vida y cómo vivió usted esas tensiones en la comunidad de los Hermanos de la Casa Generalicia?*

Michel.— En Roma, tenía algunas otras ocasiones de experimentar la tensión entre un Instituto que continuaba negándose a toda apertura y un buen número de Hermanos deseosos de vivir su consagración, su misión propia en la Casa Generalicia y su vida fraterna, en la verdad humana simple y presente en las realidades de la época.

Daré tres ejemplos de esta tensión: el contraste entre la literalidad de la observancia practicada en la Casa Generalicia y el enfoque innovador del estudio de la *Regla* que llevaba a cabo el H. Maurice Auguste. El clima de libertad que caracterizaba la vida del Escolasticado misionero, mientras que la precariedad de su existencia testimoniaba los abusos de una autoridad que pretendía ser absoluta. Los estudios teológicos me hacían profundizar en el significado eclesial de mi vocación de Hermano-laico. Y, a mi alrededor, algunos se preocupaban por la orientación hacia el sacerdocio que dicho programa teológico parecía anunciarles.

La *Regla* aprobada en 1947 era observada a la letra. Lo cual llevaba a mantener la hora de levantarse a las 4:30 h, y suponía para los estudiantes que éramos nosotros, encontrarnos en la universidad casi una hora antes del inicio de las clases. Y llegar tarde a la comida del medio día hacia las 12:15 h, siendo así que los romanos prolongan la mañana de trabajo hasta las 13:30 h. El 1º de noviembre de 1950 tuvieron lugar las ceremonias de la definición del dogma de la Asunción, primero en la plaza San Pedro y después en el interior de la Basílica. Con el fin de encontrarnos en el lugar a las 6 de la mañana, ¡fuimos autorizados a levantarnos anticipadamente a las 3:30 h y celebrar la misa solemne de Todos los Santos a las 4:30 h!

¹⁴⁴ Ver “Quelques traits de la physionomie du F. Vincent Ayel” en *La mission d'évangéliser*, 4.ª Parte. “Vincent Ayel: un Lasaliano”, pp.117-118, sobre nuestra diferencia de punto de vista; p. 119, sobre una evolución de Vincent hacia el fin de su vida.

El H. Leone di Maria, entonces Postulador de las causas de beatificación en el Instituto, dedicaba la mayor parte de su tiempo a su función de inspector de la enseñanza religiosa (pública) en Italia. Habitualmente conducía el coche que nos llevaba y nos devolvía de la Universidad. Aún me parece escucharlo echar pestes contra la inadaptación de los horarios de la Casa a la vida italiana. Evocaba con frecuencia el reciente Congreso internacional sobre la adaptación de la Vida religiosa, celebrado en Roma en octubre de 1950, lamentándose de que no hubiese tenido eco alguno entre nuestros Superiores...

Otro punto más de la *Regla*, que se jactaban entonces de observar a la letra, era el silencio durante las comidas. Costumbre monástica, de observancia normal en las abadías, pero que las comunidades activas de Hermanos ya no podían soportar, por ser las comidas el único momento de encuentro en una existencia a menudo sobrecargada. Ahora bien, al menos el primer año de mi estancia en la Casa, los siete u ocho Hermanos italianos, que enseñaban en la escuela a la Casa Generalicia, tomaban sus comidas con la gran comunidad. También ellos tenían que soportar la lectura del comedor, en una lengua para ellos extranjera. Después de la misa de medianoche del 24 de diciembre, era costumbre tomar una ligera colación en el comedor. Los Superiores mayores se reunían en otro lugar: lo cual permitía al Director de la comunidad permitir a los Hermanos romper el gran silencio. Pero, en Navidad de 1952, tras el fallecimiento del H. Athanase Émile, el H. Denis, considerando tal irregularidad intolerable, vino él mismo a presidir esa reunión nocturna e hizo tomar de pie y en silencio la colación “festiva”.

LA AMISTAD CON EL H. MAURICE AUGUSTE

Ese formalismo, difícilmente soportado por muchos, contribuía a acentuar el clima pesado y artificial de una comunidad internacional de unos cincuenta miembros. Llegado a Roma hacia el 20 de septiembre de 1950, recuerdo haber pasado una parte del día del 1º de octubre, día del inicio de curso escolar en Francia, llorando en mi habitación, ¡hasta tal punto echaba de menos a los alumnos y tanto me parecía falsa e irrespirable aquella atmósfera! Estuve a punto de solicitar mi regreso al Distrito y retomar la vida activa. Mi primera suerte, que sería decisiva posteriormente,

fue contar desde mi llegada con la amistad del H. Maurice Auguste, subdirector del Segundo Noviciado desde 1947¹⁴⁵. Acudió junto a mí y me propuso, antes del comienzo del curso universitario, que lo acompañase durante un día de preparación de un paseo de los segundos novicios a Ostia. Durante esas horas pasadas juntos, la conversación adquirió rápidamente un giro muy personal, entablándose una fuerte amistad.

Este primer año, además de los cursos de teología que ocupaban la mañana, yo acudía dos días por semana al *Angelicum* para seguir allí las clases de un Instituto de espiritualidad abierto para la preparación de los futuros maestros de novicios. El H. Maurice Auguste siguió también esos cursos en 1959-1961¹⁴⁶. Hacíamos el camino juntos; sabía que podía hablarle con toda confianza y confiarle con toda libertad mis críticas con respecto a las insuficiencias de formación, el sistema impositivo sofocante y la falta de impulso espiritual, la literalidad del culto de la *Regla*... Él me moderaba con frecuencia, pero lo sentía comprensivo y hasta cercano. De hecho, convertido en Subdirector del Segundo Noviciado al final de la primera sesión que él siguió después de la guerra (1946-1947), fue encargado de la enseñanza sobre la *Regla*. Rompiendo con la rutina edificante de los comentarios habituales, había emprendido la tarea de tratar dicha *Regla* como un documento, y no primeramente como un texto “sagrado” ¡que acababa de recibir la “consagración” de la aprobación pontificia! De entrada, había rechazado el fundamentalismo fácil y con frecuencia simplista de la presentación convencional.

Cuando lo conocí, tenía tras de sí tres años de esa enseñanza innovadora. Sus oyentes le habían presionado para que la difundiera, y trabajaba entonces en presentarla en una serie de artículos para revista trimestral

¹⁴⁵ Ver “Frère Maurice Hermans (1911-1987) et les origines de l’Institut des Frères des écoles chrétiennes”. Presentación de Michel Sauvage. *Cahiers lasalliens* 5, Roma, 1991, 468 págs.

¹⁴⁶ Allí seguíamos dos cursos. Uno de teología ascética y mística impartido por el P. Garrigou-Lagrange, especialista universalmente reconocido, pero al que yo encontraba, como en teología dogmática, demasiado abstracto y desfasado (su obra principal, siempre base de su enseñanza, *Perfection chrétienne et contemplation*, se remontaba a 1923). El otro curso nos parecía más interesante y más directamente asimilable: una enseñanza concreta, y a base de experiencia sobre el papel del maestro de novicios. Al profesor, el P. Paul Philippe, o.p., excelente en efecto, el H. Maurice le tenía una gran admiración. Hasta el día en que chocó con él durante los debates del Capítulo de 1966 sobre el laicado del Instituto. Mons. Philippe era entonces secretario de la Congregación de los Religiosos.

Entre-Nous. Preparaba sus escritos con dificultad y, en varias ocasiones, lo vi a punto de abandonar. Yo lo visitaba con frecuencia y mi insistencia le animaba. Leyendo sus apuntes, encontraba en ellos un discurso nuevo bajo un estilo afectado. Le expresaba mi entusiasmo nada fingido. Descubría finalmente una interpretación de la *Regla* que coincidía con las expectativas hasta entonces reprimidas de un Hermano joven que había tenido veinte años al final de la Segunda Guerra Mundial.

El enfoque del H. Maurice Auguste era obvio y, sin embargo, no carecía de audacia. Rompiendo deliberadamente con el estilo habitual de los comentarios fundamentalistas, exhortativos, devotos, se había aplicado a encontrar las fuentes del texto, resultando un trabajo humano antes de ser inspirado. Sus investigaciones minuciosas le habían llevado a distinguir varios niveles en los textos de la *Regla*. Así pues reconocía una jerarquía entre sus capítulos y artículos. Algunos textos capitales expresaban *principios espirituales fuertes*: la prioridad del espíritu sobre la letra y de la caridad sobre la observancia, la primacía del *Evangelio*, *primera y principal Regla* (capítulo 2 sobre el *espíritu del Instituto*, prólogo del capítulo 16 sobre la *Regularidad*). Estos fragmentos breves, con respecto al conjunto, tenían un valor inspirador permanente. No sucedía lo mismo con las múltiples *reglas* de detalle —y con mayor razón con las prácticas de comunidad codificadas. Asociadas a un contexto histórico y cultural, no tenían la misma fuerza ni la misma perennidad.

El H. Maurice Auguste no podía entonces continuar sus reflexiones hasta su conclusión lógica. Pero, su trabajo hacía indefendible la equiparación de una observancia literal sin discernimiento. Daba apertura a los dinamismos evangélicos fundamentales y rompía el armazón que, mediante el imperativo de la ley, ahogaba muy a menudo el impulso espiritual de la fe, del celo, del amor. *A fortiori*, Maurice contestaba, sin decirlo, la visión anticuada de 1946 y, sobre todo, la obstinación usada entonces para obtener la aprobación de la *Regla*.

Su interpretación me parecía liberadora. Su enfoque me llenaba de esperanza¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Ver en *Cahiers lasalliens* 5, pp. 323-403, la reproducción del folleto de Maurice, “Pour une meilleure lecture de nos Règles communes”, que recogió sus artículos de *Entre-Nous*.

En la práctica nada había cambiado. Pero yo sentía que el bloqueo debería ceder pronto porque era puesto en tela de juicio, tan frontalmente, en la misma Casa Generalicia. Por estar arraigado en la tradición, el estudio de Maurice alimentaba finalmente en mí un respeto interior por la *Regla* y me preparaba ya para reconciliarme con el Fundador¹⁴⁸. En Maurice descubrí toda la verdad de esta *Paradoja* del Padre de Lubac: *El conformista toma las cosas, inclusive del espíritu, por el exterior. El obediente toma las cosas, inclusive de la letra, por su interior*¹⁴⁹.

EL ESCOLASTICADO MISIONERO INTERNACIONAL Y EL H. ADRIEN

Durante el primer y el último año de mis estudios teológicos viví en comunidad con los Hermanos estudiantes españoles y nos entendíamos muy bien, compartiendo el mismo ardor intelectual, el mismo empeño de formación humana, doctrinal, espiritual de los Hermanos. Discutíamos mucho sobre nuestras clases y, el último año, hasta organizamos entre nosotros unos intercambios más estructurados sobre algún que otro tema elegido por turno. Durante los dos años centrales, pertencí a la comunidad del Escolasticado misionero. Una comunidad muy internacional, tanto entre los escolásticos como en el cuerpo de profesores. Yo me sentí muy fuertemente unido al Director, H. Adrien Valour, con el cual me vería llevado más adelante a trabajar mucho. Un hombre de brillante inteligencia, lógico, cultivado. Su dirección era muy firme y muy atenta a cada persona. Daba mucha importancia a la seriedad de los estudios, a la vez que habría a los Hermanos jóvenes a las maravillas de la arqueología y al arte de Roma. No dudaba en recurrir ni a los mejores especialistas de la Roma antigua o cristiana, ni a la generosidad del embajador de Francia ante la Santa Sede¹⁵⁰ para mejorar sustancialmente la biblioteca del Escolasticado.

¹⁴⁸ He desarrollado más ampliamente este carácter innovador de ese estudio de la *Regla* —al mismo tiempo que sus límites atribuibles al contexto— en la obra citada, *Cahiers lasalliens* 5, pp. 76-80, “Pour une meilleure lecture de nos Règles”, y pp. 318-321, “L’étude du F. Maurice sur la Règle” (1954).

¹⁴⁹ cf. H. de Lubac, 1999, p. 28.

¹⁵⁰ Era en aquella época Vladimir d’Ormesson, un gran embajador cuyo papel fue importante en las diferentes crisis entre la Santa Sede y el catolicismo francés, durante esos años difíciles del largo final del pontificado de Pío XII (cf. por ejemplo la obra citada, *Quand Rome condamne*, las numerosas referencias a su nombre en el *Index des noms de personnes*, p. 746).

En el universo rígido de la Casa Generalicia, el Escolasticado misionero constituía un oasis cuya libertad defendía el H. Adrien con tanta hábil flexibilidad como valiente firmeza. Él encajaba los reproches, pero mantenía su línea con tranquila audacia. Al principio de la Cuaresma de 1952, Pío XII hizo anunciar que la vigilia pascual nocturna podía ser restablecida, sin hacer de ello una obligación. Enseguida, reacción típica, el H. Athanase Émile, Superior General, comunicó que, mientras él viviese, se continuaría celebrando por la mañana el oficio del sábado santo. Y así se hizo (de 6:30 a 9:10 h, el 12 de abril de 1952). Pero yo soñaba con no perderme la primera vigilia pascual. El H. Adrien comprendió mi deseo, animó a algunos escolásticos a acompañarme. Mediante el transporte público acudimos a Letrán donde la celebración comenzaba a las 22 h. Para esta primera experiencia, los ritos de la vigilia fueron exactamente los del sábado por la mañana, por ejemplo, las doce profecías. La bendición del agua se hizo en el magnífico baptisterio de la basílica de San Juan de Letrán, lo cual implicaba una larga procesión. Además el celebrante, cardenal Micara, vicario de Roma, procedió durante la Vigilia a la ordenación de subdiáconos, diáconos y sacerdotes. Abandonamos Letrán a las 2 h de la mañana, y recorrimos a pie, pero con qué alegría, la decena de kilómetros entre la basílica y la Casa Generalicia. Ni hablar, esa mañana, de levantarnos a las 4:30 h. El H. Adrien había tomado por su propia cuenta esta libertad entonces inaudita...

Pero los días del Escolasticado estaban contados y su corta historia romana pone en evidencia los riesgos y los límites del poder absoluto de un Superior General en aquella época. Desde mediados del siglo XIX, existía la tradición de que en la Casa Generalicia [donde estuviera] se estableciesen los tres grupos de formación: novicios menores, novicios, escolásticos. Los jóvenes que allí llegaban, supuestamente voluntarios, de diversos países de Europa, estaban destinados siempre en principio a las misiones. Después de 1904, esos grupos de formación fueron trasplantados, junto con los miembros del gobierno, de París a Lembeq-lez-Hal, cerca de Bruselas. Durante la instalación de la Casa Generalicia en Roma, en 1936, no pudo realizarse el traslado, aunque estaba previsto ya fuese en los edificios existentes, o bien, en aquellos que se quedaron en los planos. Apenas elegido, el H. Athanase Émile deseó restable-

cer los grupos de formación misionera. Pero, la mayoría del Consejo General más internacionalizado no compartía su idea. El H. Athanase Émile la impuso y el Escolasticado misionero se reabrió en Roma a partir del inicio del curso de 1948¹⁵¹. Tan pronto como fue confirmado en su cargo de Vicario General, en octubre de 1952, el H. Denis decidió, de acuerdo con el Consejo General, el cierre del Escolasticado misionero. A partir de noviembre, un cierto número de escolásticos fueron enviados a los escolasticados franceses. Los demás abandonaron Roma en junio de 1953.

En la universidad, mis compañeros de estudio más cercanos eran jóvenes asuncionistas. En aquella época, sus superiores preferían enviarlos al *Angelicum* debido a la tradición agustiniana de la congregación. Único francés de mi especie (Hermano); me había unido a su grupo francófono y fue con ellos con quienes, después de ciertos cursos, se nos ocurría discutir de teología. Eran algo más jóvenes que yo y apreciaban la experiencia que yo había adquirido en la práctica de la enseñanza. Pero, a la vez, ellos estaban más al día sobre cuestiones modernas. Así, fue gracias a ellos como tuve acceso a ciertos escritos de Teilhard de Chardin que circulaban policopiados bajo cuerda.

Como único Hermano en teología, con frecuencia debía responder a una cuestión que me planteaban de vez en cuando casi todos los profesores (comenzando por el P. Garrigou-Lagrange): entonces, ¿*el Instituto de los Hermanos va a introducir el sacerdocio?* Esta pregunta recurrente estimuló mi reflexión. ¿Por qué, pues, la Vida religiosa masculina parece tan ligada al sacerdocio que, en cuanto un Hermano comienza los estudios teológicos, se llega a la conclusión de que se va a hacer sacerdote? ¿Qué idea se tiene de la vocación religiosa de Hermano entre los religiosos-sacerdotes, y en la Iglesia en general? ¿Se piensa que los que la profesan lo hacen en cierto modo negativamente, porque no tienen las capacidades para los estudios teológicos? Y, ¿por qué el estudio de la teología, de hecho prac-

¹⁵¹ El noviciado —dos años— se instaló como un segundo noviciado de tres meses en los edificios del antiguo colegio San Carlos de Bordighera. Y un noviciado menor se estableció en St Maurice l'Exil, en Isère. Allí llegaban jóvenes de 13-14 años, no solamente de Europa, principalmente de España, (allí, los franceses fueron poco numerosos), sino también de América Latina: México, Colombia.

ticado solamente por los candidatos al sacerdocio, parecía haberse convertido en exclusiva suya?

Descubría con estupefacción que un cierto número de mis compañeros no sentían ningún atractivo hacia la teología: parecían soportarla como la condición indispensable para avanzar en las órdenes y, en efecto, el ciclo de los cuatro años para la licencia estaba jalonado para ellos por la recepción del subdiaconado, del diaconado, del sacerdocio. Pero esos estudios me apasionaban por sí mismos, nutrían mi fe, alimentaban mi oración, aclaraban también el sentido de mi consagración religiosa de laico. Y cuanto más avanzaba, más me daba cuenta de su importancia para el ejercicio del ministerio de la catequesis. Al mismo tiempo, la colusión práctica “teología-sacerdocio” me intrigaba: si no era evidente, no había debido ser siempre la regla. Comencé a presentir el interés de las investigaciones históricas sobre el tema.

Lograba compartir estas reflexiones con mis compañeros asuncionistas, por ejemplo, y ellos no tardaban en comprender que mi situación no tenía nada de anormal. Si existía una anomalía, era más bien por su singularidad. En cambio, sentía una especie de herida interior cuando en la Casa Generalicia me planteaban la pregunta: *¿cuándo nos dejas para ir al seminario? ¿cuándo te ordenarán de sacerdote?* Los más preocupados sobre el tema eran tres de los cuatro Hermanos Asistentes franceses, de los cuales felizmente yo no dependía. Mi respuesta primeramente era de indignación: si hubiera querido ser sacerdote, hubiera tenido todas las facilidades antes de mi profesión perpetua. No aceptaba que se pusiese en duda la lealtad de mi compromiso en el Instituto a partir del momento en que mis Superiores me habían propuesto los estudios teológicos.

Más allá de esta reacción personal de una susceptibilidad quizás excesiva, me planteaba un cierto número de preguntas de fondo. ¿De dónde provenía ese miedo de los Superiores mayores? ¿Por qué no tenían mayor confianza en la adhesión profunda de sus Hermanos a su vocación religiosa laica? En cierta época, no muy lejana, se había dudado en favorecer los estudios profanos universitarios de los Hermanos, por temor de que abandonasen la congregación. ¿Por qué esa reincidencia a propósito de los estudios teológicos?

En definitiva, ¿los Superiores tenían ellos mismos una verdadera estima de la vocación de Hermano? ¿No podían haberse comprometido en ella más que por equivocación y no permanecer más que por impotencia? Y, ¿qué concepción se hacían de la competencia necesaria de los Hermanos responsables de la catequesis y de la enseñanza religiosa de numerosos adolescentes? Volví a encontrarme aquí con la argumentación del *Suplemento* de Vincent que tanto les había asustado.

ORIGEN DE LA TESIS EN TEOLOGÍA

Prohibición de la enseñanza a los Hermanos Laicos por parte de los obispos españoles

Durante estos años, no estuve apenas relacionado directamente con el H. Guillermo, Asistente de España al cual, sin embargo - como ya dije -, le debía en cierto modo, al menos indirectamente, haber sido orientado hacia la teología. Antes de mi partida hacia Roma, una dificultad surgida en España iba a relanzar de forma objetiva la cuestión de la vinculación teología-sacerdocio. Después de la guerra civil, las vocaciones sacerdotales (y religiosas) afluían a los seminarios y noviciados de la península. Pronto, algunas diócesis españolas se encontraron con excesos de sacerdotes. A varios obispos se les ocurrió entonces la idea de emplearlos como profesores de religión en todos los centros escolares, incluidos los que estaban a cargo de los Hermanos de la enseñanza, los cuales no carecían tampoco de personal religioso. Como la necesidad carece de ley, los obispos habían negado a los Hermanos el derecho de enseñar la religión en los niveles medio y secundario. Cuestionaban no su competencia, sino su *condición laica*.

Ante este cuestionamiento en España —y en otros lugares— del valor y de la legitimidad misma de una Vida religiosa masculina laica, que implicaba el ejercicio de una forma de ministerio de la Palabra de Dios, ocho Institutos de Hermanos decidieron llevarlo juntos ante la Santa Sede en 1953. Obtuvieron como respuesta la carta pontificia *Procuratores Generales*¹⁵². Con fecha del 31 de marzo de 1954, este documento reafir-

¹⁵² Ver Saturnino Gallego, *El Hermano Guillermo Félix*, p. 71. Citando la *Circular 344* del H. Denis (25 junio 1954) que daba a conocer la *Procuratores generales* al Instituto, S. Gallego atribuye al H.

maba la legitimidad de la Vida religiosa masculina laica apostólica. Aparentemente, esta aclaración oficial no fue suficiente: en una carta del 15 de octubre de 1958, dirigida a la Congregación de los Religiosos, el H. Asistente de España se quejó sin precauciones oratorias de que los *Hermanos de las Escuelas Cristianas, en ciertas regiones, se veían privados colectivamente del derecho a enseñar la religión en sus colegios legítimamente establecidos*. De nuevo una carta del cardenal Valerio Valeri, Prefecto del Dicasterio, le ofrecía todas las garantías. De tenor jurídico, la misma demostraba que no se podía argüir el carácter laico de los Hermanos para impedirles enseñar la religión en sus establecimientos escolares¹⁵³.

Fue en este contexto cuando el H. Zacharias me indicó, en enero de 1954, que mis estudios teológicos no culminarían con la licenciatura, y que debía ponerme a preparar un doctorado. *Necesitamos doctores*, añadió sin más comentario. No tenía más alternativa que obedecer, y ponerme rápidamente a buscar un tema para la tesis. En verdad, *si el Instituto tenía necesidad de doctores* yo no me esperaba en absoluto ese nivel. La conquista del grado académico por sí sola no habría podido motivarme. *Puesto que hay que hacer una tesis*, me dije, *voy a ocuparme de las cuestiones que atañen al Instituto*.

En 1951, había tenido lugar el tricentenario del nacimiento de san Juan Bautista de La Salle. En 1952 había aparecido, en la *Revue d'Ascétique et Mystique*, un artículo del Padre Rayez¹⁵⁴ titulado *Études lasalliennes*. En él, el autor esbozaba todo un programa de trabajos a emprender. En un primer momento, tomé entonces contacto con el P. Rayez para ver si podía contribuir al lanzamiento de los *Estudios lasalianos*. Aunque interesante,

Guillermo la paternidad de la idea expresada en la *Circular*, “de que el religioso laical manifiesta mejor que el clérigo lo que constituye la esencia del estado religioso”. Este punto de vista puede parecer seductor y, más tarde, Vincent Ayl lo retomará; a mí me parece engañoso. Yo había abordado la historia y estudiado el contenido de *Procuradores generales* en *Catéchèse et Laïcat*, pp. 818-822. Releída a cuarenta años de distancia, ese documento parece más bien banal, locuaz, ambiguo, poco convincente. Las *Anotaciones* (à *Procuradores generales*) del P. A. Gutiérrez, C.M.F. (en *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 1954, pp. 153-161) ponían de relieve la *missio canonica pública y oficial conferida a los religiosos laicos por la aprobación pontificia*; cf. *Catéchèse et Laïcat*, pp. 821-822.

¹⁵³ Sobre esta carta, cf. Sauvage, 1962, *Catéchèse et laïcat*, pp. 823-825.

¹⁵⁴ Hablaré del Padre André Rayez, s.j., en el Capítulo siguiente, cuando se trate del lanzamiento de los *Estudios Lasalianos* por el Capítulo General de 1956.

su respuesta me desanimó: me proponía investigaciones eruditas principalmente sobre las fuentes, hacia las cuales yo no sentía atractivo, ni creía tener competencia.

Fue entonces cuando me vino la idea de contribuir mediante la tesis que se me pedía, a la *defensa e ilustración* de la vocación de Hermano, de aportar una contribución a la reflexión que se anunciaba sobre la identidad del Hermano docente y especialmente sobre su carácter laico. El debate sobre el laicado del Hermano había sido bloqueado en el Instituto durante el Capítulo de 1946. En algunos años más, iba a conocer un desarrollo entonces imprevisible. Yo no lo presagiaba: los planteamientos que acabo de evocar, mis propios cuestionamientos interiores eran suficientes para hacerme sentir que valía la pena intentar establecer al menos el estado de la cuestión. Mi proyecto de partida era global: la colaboración con los emprendimientos del H. Vincent Ayel habían abierto ya algunas avenidas. En ese momento, mi amigo Pierre Spriet preparaba la licenciatura en teología en Lille. Tenía que pensar en la redacción de una memoria. Nos pusimos de acuerdo para repartirnos el trabajo. Él estudiaría la cuestión de la enseñanza profana en la misión del Hermano¹⁵⁵. Yo me dedicaría pues al estudio de la participación del Hermano, mediante la catequesis, al ministerio de la palabra de Dios.

En esos años cincuenta, lo que se había cuestionado, era el derecho de los Hermanos, religiosos laicos, a enseñar la religión. La coyuntura imponía el ángulo de ataque de mi investigación: se trataría de fundamentar teológicamente ese derecho, de mostrar su significado, de situar el ministerio laico del Hermano en su vocación religiosa y su función docente. Yves Congar acababa de publicar *Jalons pour une théologie du laïcat*¹⁵⁶. Ese fue mi breviario durante meses. En él se trataba sobre la función profética de los laicos¹⁵⁷. Ese capítulo sirvió de punto de partida para la argumentación que presenté, en octubre de 1954, a mi director de tesis de Lille, Philippe Delhay.

¹⁵⁵ Él realizó ese estudio que fue publicado por los *Cahiers du CEREC* de la Universidad Católica de Lyon, bajo el título: *L'Église et l'enseignement des disciplines profanes*. Cuando esa memoria fue editada, en 1958, su autor había abandonado el Instituto.

¹⁵⁶ Yves M. J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat, Unam Sanctam* 23, Paris, Cerf, 1953, 683 p.

¹⁵⁷ *ib.* Capítulo VI, "Les laïcs et la fonction prophétique de l'Église", pp. 367-453.

Capítulo 4 – LA SIEMBRA INADVERTIDA PERO DETERMINANTE DEL CAPÍTULO GENERAL DE 1956

EL PASO DE ROMA A ANNAPPES

Miguel.— *Al partir de Roma para ir a Annappes, comienza usted algo muy diferente. ¿Cómo nació su tesis? ¿Qué sucedió a su regreso a Annappes? ¿Cuáles eran sus responsabilidades y cómo comenzó su tesis?*

Michel.— Los cuatro años de estudios en Roma finalizan con la licenciatura en teología y regreso a mi Distrito en junio de 1954. Por orden de mi Superior, voy a ponerme a preparar el doctorado. Necesito primeramente finalizar mi escolaridad, lo cual resulta bastante sencillo: tengo que seguir cinco cursos especializados de una hora semanal durante un año. De ello, recuerdo sobre todo dos aportaciones. El canónigo Didier, profesor de teología de los sacramentos, nos habló detenidamente del *pedobautismo en los orígenes cristianos*. Mostraba que, desde los Actos de los Apóstoles, el bautismo de los niños pequeños carece de significado si no es con relación a la fe viva de una familia cristiana. Este tema se me volvió de candente actualidad, cuando tuve que colaborar en la preparación de los padres para el bautismo de los niños, entre 1984 y 1987 en Loos. El canónigo Delhaye renovó la enseñanza que yo había recibido sobre las virtudes teologales, insistiendo sobre su arraigo en los dinamismos humanos. Como tema de lo que entonces se llamaba lección inaugural de los candidatos al doctorado, me propuso el siguiente título: *Aspiraciones humanas y vida teologal*. Siempre al acecho de artículos para *Catéchistes*, el H. Vincent lo reprodujo en la revista algunos años más tarde¹⁵⁸.

La puesta en marcha de un doctorado requería una segunda condición: encontrar un patrón, un director de tesis. En realidad, la preparación de la tesis va a durar seis años. Avanzará en ralentí desde 1954 a 1957, y no

¹⁵⁸ F. Michel, "Aspirations humaines et vie théologale", en *Catéchistes* 37, 1 enero 1959, pp. 25-37.

tomará verdaderamente cuerpo hasta cuando me vea liberado de la enseñanza, entre 1957 y 1960. Hablaré de ello más tarde, así como de quien fue el director y de su papel. Pues, por el momento, me veo absorbido por mis tareas de enseñanza en el Escolasticado de Annappes donde fui nombrado Subdirector a mi regreso de Roma. Esta función me hace experimentar, de nuevo, la tensión entre los bloqueos propios de la institución y de las personas y la corriente vital de renovación que me impele más allá de mí mismo. Los bloqueos los vuelvo a encontrar de entrada, en el funcionamiento del Escolasticado. Se intensificarán durante la preparación inmediata del Capítulo General de 1956. Entre todo ello, o más bien, mezclado con esas dificultades, el movimiento de renovación lanzado por Vincent Ayel a partir de 1950 conoce nuevos desarrollos que me atañen y me estimulan en mi enseñanza religiosa y más allá.

Desde 1947, el Escolasticado de Annappes reagrupa a los Hermanos jóvenes de los Distritos de Besançon, Lille y Reims. Al inicio del presente curso no habrá “nuevos”. El Capítulo General de 1946 había votado el principio de un Noviciado de dos años de duración. Había dejado a las diferentes regiones del Instituto la libertad de adoptarlo o no. En Francia, se prefirió llevar a tres años el tiempo del Escolasticado. Pero el H. Asistente de Reims —único de sus cuatro colegas franceses— decide que el Noviciado sería de dos años para los postulantes que se inicien a partir de 1953. En consecuencia un número reducido de escolásticos al comenzar el curso de 1954.

El estilo de formación es muy diferente del que yo había conocido en Roma. El Director, H. Edmond de Jesús, tiene 45 años. Su inteligencia es brillante: muy joven obtuvo una licenciatura en ciencias y luego siguió, durante la guerra, cursos de filosofía en la universidad. Cree en los estudios y en la cultura: cada semana, utiliza la tarde de asueto para dirigirse a una librería donde está seguro de encontrar, de ocasión, obras de fondo. Nunca compra mediocridades y, por eso, prefiere los libros que ofrecen garantías: no cede fácilmente a la publicidad sobre publicaciones recientes. Su obstinación, su cultura, el cuidado que pone en informarse, le han permitido constituir en unos cuantos años una verdadera biblioteca de nivel universitario.

Algunos escolásticos bachilleres han comenzado la preparación de una licenciatura, en ciencias o en letras. El año precedente, el H. Edmond había preferido que la enseñanza les fuese impartida en el Escolasticado: la fórmula no tuvo gran éxito. Pero el motivo de su reticencia persiste: progresista en su juventud, pero hombre de lo absoluto, el H. Edmond parece haberse vuelto reaccionario al regresar de su Segundo Noviciado efectuado en Roma en 1946-1947. Se ha vuelto adepto a la regularidad más estricta. Para salvaguardarla, quiere evitar al máximo los contactos de los Hermanos jóvenes con el mundo. Los estudiantes son conducidos a la universidad en una camioneta. Una vez franqueada la verja de la propiedad, deben comenzar el recitado del Rosario (como lo prescribía un artículo de la *Regla*, sobradamente caído en desuso). Dos locales de la facultad a la que acuden les quedan autorizados: durante la duración de las clases, las salas donde se imparten; la biblioteca, cuando disponen de tiempo libre antes del regreso a la camioneta. Todo se efectúa bajo el mismo escenario que la ida.

Como Subdirector del Escolasticado quedaré desconcertado por la personalidad compleja del H. Edmond. Governa en solitario y no asocia en modo alguno a los profesores a la formación de los Hermanos jóvenes: les exige que ellos mismos sean muy observantes y medir bien sus enseñanzas. En la casa reina una disciplina estricta: el escolástico que se retrasa algunos instantes, al finalizar una clase, para pedir una explicación complementaria al profesor, es rápidamente localizado e invitado a dirigirse a la sala común. La mayor parte de los Hermanos jóvenes se someten a la disciplina: favorece sus estudios y el rigor del silencio evita muchos roces entre ellos. El H. Edmond es muy fiel en recibirlos largamente cada semana, y aquellos que lo desean pueden encontrarse con él cada tarde al inicio de la lectura espiritual. Muchos se abren a él. Los que le dan su confianza — la mayoría— encuentran en él un fino psicólogo y un educador comprensivo. Las raras unidades que no logran adaptarse a su estilo son hábilmente y sin tardar enviados a comunidad antes del final de su tiempo de Escolasticado. Sobre algunos de ellos ejerce una acción seductora que me pare inquietante.

El Escolasticado marcha bien y, en su conjunto, los Superiores que no hacen más que pasar por allí, se felicitan. Una de las claves de ese “éxito”

es, sin embargo, el incremento del aislamiento del grupo de formación: los contactos con el exterior, incluso con los Hermanos de las comunidades, son inexistentes. El tiempo se ocupa, sin imprevistos; los escolásticos están prácticamente siempre juntos: en la capilla, en la sala de estudios, en las clases, en el recreo, en el comedor. La lectura en el comedor no es menos rigurosa que en la Casa Generalicia. Hay que decir que las lecturas escogidas son serias y generalmente interesantes, pero sin conexión con la actualidad. Es difícil pensar cómo el ambiente exterior podría llegar a producir turbación entre los escolásticos.

Y, sin embargo, son años política y culturalmente intensos: sin que se sepa aún, los últimos de la efímera 4.^a República. Indistintamente: el fin de la guerra de Indochina después de Dien-bien-Phu, la fuerte pero breve experiencia del gobierno de Mendès-France, las crisis de Marruecos y de Túnez, el inicio de la guerra de Argelia en la fiesta de Todos los Santos del 54, el movimiento poujadista, la disolución decretada por Edgar Faure al final de 1955, las elecciones que dan la mayoría al Frente Republicano y ponen a Guy Mollet al frente del gobierno, con su retirada histórica del 6 de febrero de 1956 en Argelia. Es también, entonces, cuando se desarrolla una cultura de masas: su establecimiento se acelera mediante circuitos de difusión con una audiencia cada vez más amplia. De 1945 a 1951 y 1958, se pasa en Francia respectivamente de 5 a 7 y a 10,5 millones de aparatos de radio, con el desarrollo de la audiencia de las emisoras periféricas, Europa 1, Radio Monte Carlo, Radio Luxemburgo. Aunque la revolución televisual no esté aún a la orden del día, la retransmisión en directo de la coronación de la reina Elisabeth en junio de 1953 tuvo un enorme éxito. La de las trece vueltas necesarias para la elección del segundo Presidente de la 4.^a República, René Coty, no contribuirá a reforzar la estima del país hacia su sistema de gobierno. En lo que se refiere a la vida de la Iglesia, la situación de crisis de la que he hablado precedentemente continúa y pronto los debates provocados por la guerra de Argelia —principalmente a propósito de la tortura— van a intensificarse...

Ahora bien, de toda esta vida, los escolásticos, ciudadanos y futuros educadores, apenas perciben el eco: no tienen acceso a ningún periódico, mucho menos a la radio, ni a la televisión. Un día, en el recreo, me permití preguntar más o menos en estos términos: ¿pensamos suficientemen-

te que dentro de algunos años estos jóvenes Hermanos cumplirán su servicio militar? ¿Cómo se están preparando? La respuesta del H. Edmond no se hizo esperar, tajante: en ese momento yo ya no tendré la responsabilidad... Uno de los puntos de fijación sobre la regularidad, era llevar el solideo. En los orígenes del Instituto, debía tratarse de un gorro destinado a preservar la cabeza del frío. Curiosamente, a medida que su tamaño se reducía, su carácter simbólico se había ido ampliando, y algunos distinguían los religiosos fervorosos de los tibios por la fidelidad o no en cubrirse con el solideo.

El que un hombre tan inteligente como el H. Edmond estuviese obsesionado hasta tal punto por lo que me parecía como un detalle me entristecía y me confirmaba en mi persistente crítica de una concepción formalista y farisaica de la regularidad. El Capítulo General de 1956 iba a suprimir la obligación de llevar el solideo¹⁵⁹. Sigo viendo al H. Edmond en el momento en que abrió la noticia: quedó literalmente escandalizado y como desesperado: ¡todo se acaba!, me dijo. En cualquier caso, yo habría podido comprender que se hubiese sentido obligado a hacer observar un detalle de la *Regla*. Pero, quedé ciertamente preocupado al constatar hasta qué punto había interiorizado dicha obligación mínima, que ya no aceptaba verla desaparecer¹⁶⁰.

LA REFORMA DEL SISTEMA DE ESTUDIOS RELIGIOSOS DE LOS HERMANOS JÓVENES

Felizmente, este aspecto negativo de la situación seguía siendo para mí marginal, aunque me preocupase. Me habían nombrado para el Escolasticado, a mi regreso de Roma, sobre todo para enseñar en él la religión. Accesoriamente, pero siempre con mucho gusto, me encargaría de

¹⁵⁹ Fue ésta una disposición mínima de dicho Capítulo sobre el cual volveré más adelante. Pero fue objeto de una única *decisión capitular*, es decir del más alto grado de las decisiones legislativas de la época. Se trataba de un artículo de la *Regla* aprobada, y la *decisión* debía ser sometida a la sanción de la Congregación de los Religiosos.

¹⁶⁰ Fue una reacción inicial y el sentido común no tardó en imponerse. Pero después del Capítulo General de 1966-67, el H. Edmond pasará de un extremo al otro y él mismo será hipercrítico con relación a lo que le habían obligado a defender u ordenar.

la literatura francesa en primero de 1955 a 1957. A mi llegada a Annappes, el sistema de estudios religiosos en vigor seguía siendo siempre el mismo: los escolásticos debían aprender de memoria los viejos manuales de moral y culto. Antes de abandonar Roma, había obtenido del H. Asistente carta blanca para renovar los estudios religiosos. Sobre este punto, el H. Edmond me daba su aprobación y me alentaba con toda su fuerza. Como los exámenes se realizaban al final de diciembre, disponía de un trimestre para montar otra organización diferente. Fue el comienzo de una nueva y larga etapa de mi colaboración con Vincent Ayel, en la lógica del movimiento lanzado por la creación de *Catéchistes* y de las tomas de posición del famoso suplemento de 1953¹⁶¹.

Trabajamos con ahínco y, entre octubre y Navidad, elaboramos un programa en cinco años: Iniciación Bíblica, Misterio de Cristo, Sacramentos, El Misterio de Dios y de la Creación, Gracia, Moral y Catequética. Nos manteníamos en estrecho contacto con el equipo de animación del Noviciado de dos años, entusiasta, motivado, competente. La renovación de los programas estuvo acompañada por una transformación de los métodos de trabajo: introducción de trabajos personales y controles trimestrales. El arranque del programa se hizo a la vuelta a las clases de enero de 1955. Todos, novicios y escolásticos, comenzaban con la iniciación bíblica. Recuerdo mi propio entusiasmo en presentar más a fondo algunos personajes o algunos grandes textos de la historia de la salvación. Una obra de iniciación de base sólida, rica, pedagógica les daba acceso al conocimiento del contexto. Los trabajos escritos les ponían en contacto personal con la Escritura.

Durante dos años, el nuevo sistema funcionó únicamente en la Asistencia de Reims. Después del Capítulo General de 1956, las asistencias —y los grupos de formación— fueron reducidas a tres. Los cambios de superiores permitieron la generalización del nuevo sistema en Francia. Con una restricción que nos contrarió, pero que aceptamos: los maestros de novicios se negaban a que el estudio de la Biblia fuese introducido en el Noviciado. No lo encontraban suficientemente espiritual. En consecuencia, inverti-

¹⁶¹ Sobre todo lo que sigue, ver: “La refonte des études religieuses des jeunes frères et l’organisation des sessions d’été pour les frères en activité” en *La passion d’évangéliser, Frère Vincent Ayel*, pp. 24-26.

mos los programas de los dos primeros años, Misterio de Cristo en primer lugar, luego Iniciación Bíblica.

Para el estudio de la Biblia, los instrumentos de trabajo adaptados no escaseaban. La primera edición de un volumen de la *Biblia de Jerusalén* apareció en 1956, inagotable mina de investigación. Pero las obras que deseábamos poner a disposición de los Hermanos jóvenes para los otros años del programa no existían, con el nivel y en el género literario que nosotros deseábamos. El H. Vincent Ayel utilizó su red de relaciones, y obtuvo la colaboración del P. Faynel para el Misterio de Cristo, y del canónigo Martimort para los Sacramentos. Pero el primero no terminó su obra hasta los años 60¹⁶². Mientras tanto, entre varios de nosotros nos pusimos a elaborar varios fascículos. La obra esencial de F.X. Durrwell¹⁶³, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, ubicaba la Pascua de Cristo en el centro del misterio cristiano. Su estudio renovó profundamente la perspectiva. Aunque la resurrección sea un hecho histórico garantizado, no se pueden presentar pruebas que demuestren el misterio mismo: éste no es accesible más que desde la fe y desborda por todas partes el hecho histórico. Y la Resurrección de Cristo es misterio de salvación, porque Jesús-Resucitado es el primero de los salvados y porque únicamente gracias a su resurrección, su glorificación, el envío del Espíritu, es como la Pasión y la muerte de Cristo nos salvan. La presentación que hice de ella en *Catéchistes* sirvió también provisionalmente como uno de los fascículos de estudio del Misterio de Cristo.

El canónigo Martimort¹⁶⁴ elaboró también su curso sobre los sacramentos, primero en forma de fascículos: nos llegaron mes tras mes, durante el año escolar 1956-1957. Para los Hermanos jóvenes fue una riqueza beneficiarse así de la enseñanza de uno de los codirectores del Centro de Pastoral Litúrgica de París, del experto que sería el alma de la Constitución Conciliar sobre la Liturgia. Al término de este trabajo, la materia de los fascículos se reunió en el primer volumen de la colección Horizontes de

¹⁶² P. Faynel, *Jésus-Christ Sauveur: initiation à la christologie*. Paris: Ligel (1964). Horizons de la Catéchèse, 431 p.

¹⁶³ *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, art. Durrwell, François-Xavier (1912-), p. 153.

¹⁶⁴ *Ib.* Martimort, Aimé-Georges (1911-2000), p. 309.

la Catequesis, lanzada por Vincent como una prolongación de *Catéchistes*¹⁶⁵. El título *Los signos de la nueva alianza* indican bien la característica de este estudio teológico: el autor no considera los sacramentos de forma abstracta y especulativa, sino que profundiza en su significado a la luz de la Biblia, del misterio de Cristo y de los ritos de su celebración en la Iglesia. La advertencia dada por el autor para la edición postconciliar revisada subraya bien lo que esta obra tenía de original y de precursor:

La primera edición de esta obra apareció en el otoño de 1959. Había sido escrita a petición de los Hermanos de las Escuelas Cristianas que deseaban un curso de teología sobre los Sacramentos para uso de los religiosos jóvenes de sus escolasticados... A dichos estudiantes, destinados por vocación a la tarea de catequistas y de educadores... había que ofrecerles un instrumento de trabajo que les ayudase en la adquisición de perspectivas de conjunto correctas y de nociones precisas y sólidas... El éxito ha confirmado ampliamente la espera, y el mérito corresponde... al equipo que... se reunió periódicamente bajo la égida del Centro Pastoral de Liturgia... Muchas de las perspectivas, que entonces parecían nuevas, han recibido después la consagración oficial del Concilio Vaticano II...¹⁶⁶

Vincent mantuvo la dirección de *Catéchistes*, sin interrupción, de 1950 a 1967¹⁶⁷. A partir de 1954, se rodeó de un equipo de Hermanos al que reunía dos veces al año para la previsión a medio plazo de los temas, artículos, colaboradores de los futuros números de la revista. Para el seguimiento de la nueva fórmula de los estudios religiosos de los Hermanos jóvenes, este equipo se convirtió en Comisión de los Estudios Religiosos después del Capítulo General de 1956. Reconocida por los Superiores, adquiriría autoridad oficial. Al final de los años 50, Vincent me solicitó nuevamente colaborar en la preparación de los textos para el programa de 4.º año, Dios y el misterio creador. Así fue como me correspondió la redacción de los fascículos sobre la creación, el pecado original, el mal...

¹⁶⁵ La colección *Horizons de la catéchèse* acogía estudios bíblicos, doctrinales, análisis de condicionamientos psicológicos y sociales, exposiciones directamente pedagógicas. Se proponía contribuir así a la formación profunda de los catequistas.

¹⁶⁶ cf. L'Avvertissement, pp. 5-6, de Martimort, *Les Signes de la Nouvelle Alliance*, Paris, Ligel (1966).

¹⁶⁷ Conforme más iba avanzando, más pesada le resultaba la tarea. Hacía notar que era el único director de revista religiosa importante en mantener una tan prolongada permanencia.

Y trabajaba de segunda o tercera mano, intentando conciliar la claridad, la solidez y la modernidad de los diversos capítulos.

Con Vincent y su equipo, soñábamos con organizar para los Hermanos jóvenes un año suplementario de formación, después del Noviciado y de los tres años de Escolasticado. Según nuestra idea, se trataba de crear un periodo original caracterizado por la gratuidad, el deseo de profundización, de integración y de apertura. Gratuidad, porque se establecería un año completo de pausa entre la preparación de los diplomas académicos y el comienzo de la vida docente. Deseo de profundización y de integración: la mayor parte del tiempo debería estar dedicada a la finalización de la formación teológica de base, mediante un enfoque renovado del estudio de la moral cristiana, que permitiese a los jóvenes una interiorización personal del compromiso cristiano de su vida consagrada. Apertura: por más extraño que pueda parecer, los Hermanos jóvenes de Francia no recibían hasta entonces ninguna formación pedagógica auténtica¹⁶⁸; era, en Francia, una innovación largamente reclamada. El programa de este último año debería paliar esta carencia, gracias a una enseñanza teórica y a unas prácticas seriamente organizadas y acompañadas. Además, se presta-

¹⁶⁸ Hasta 1940, el diploma que se preparaba en los escolasticados franceses era el Certificado Superior, establecido para la formación de los futuros maestros. En las escuelas normales del Estado, en las que algunas diócesis organizaban para la enseñanza católica, la adquisición de ese examen suponía tres años de estudio. El contenido del programa académico equivalía al de las dos partes del bachillerato. Pero la mentalidad era diferente: su orientación hacia el oficio de maestro daba a la enseñanza una tonalidad concreta, implicando por ejemplo largas horas de práctica en laboratorio de física, de química, de biología animal y vegetal. Además, clases de psicología, de sociología y de pedagogía práctica ocupaban un puesto importante. Finalmente, junto a las escuelas normales públicas se encontraba una escuela primaria de aplicación, donde los normalistas se iniciaban progresivamente en la práctica de su futuro oficio. Desgraciadamente, en los Escolasticados de los Hermanos, el objetivo era la obtención del diploma, limitándose al mínimo indispensable: se encerraba en un año el estudio de los programas de primer y segundo año, y la formación pedagógica práctica con frecuencia quedaba reducida al mínimo. Y sin embargo se atribuye a J. B. de La Salle la paternidad de las Escuelas Normales, por sus tentativas de establecer seminarios para maestros de las escuelas rurales. En cuanto a los Hermanos, la tradición de los orígenes contaba con un Noviciado de dos años, dedicándose el segundo año a la preparación pedagógica de los novicios. La letra y el espíritu de esta tradición fue poco abandonada a lo largo del siglo XIX y totalmente perdida en Francia después de la Gran Guerra. La instauración de la que yo hablo del Noviciado de dos años a partir de 1946 procede de una concepción totalmente distinta de la identidad del Hermano, poniendo el acento sobre una concepción del “religioso” sin integrar lo profesional educativo. En esa misma época, los Hermanos jóvenes belgas disfrutaban de una formación profesional de cuatro años; las casas de formación estaban organizadas sobre el modelo de las escuelas normales oficiales. Además llevaban el mismo nombre.

ría atención a la formación catequística teórica y práctica adecuada. Pero la palabra apertura indica también que el estilo de este año suplementario, para hombres jóvenes que se destinaban a la educación cristiana de niños y adolescentes, debería favorecer la maduración de la libertad, de la responsabilidad, de la iniciativa, así como del conocimiento simpático de las realidades del mundo actual y la comunión decidida en la vida de una Iglesia en plena renovación.

Semejante proyecto no resultaba evidente para el Instituto de aquel entonces. El Capítulo General de 1946 había deseado que el Noviciado pasase a durar dos años y esa orientación de principio había sido aplicada inmediatamente en un cierto número de países. En Francia nos resistíamos a su instauración: el Noviciado se hacía entonces a 16-17 años, y pensábamos que unos adolescentes de esa edad, mantenidos en circuito cerrado, carecían de perspectiva y de experiencia para asimilar vitalmente una enseñanza doctrinal demasiado libresca. Pensábamos también que al alargar el Noviciado se reforzaría la tendencia —que lamentábamos— a reducir el campo de lo “espiritual” al de lo “religioso” explícito, y a introducir a los Hermanos jóvenes en una concepción y una práctica esquizofrénica de su vida consagrada apostólica, comunitaria, inscrita en la historia humana. Personalmente, mis años de profesor en el Escolasticado misionero me habían puesto en contacto con Hermanos jóvenes que venían de un Noviciado de dos años. Había observado que después de algunas semanas en Roma, muchos sufrían una crisis, a veces violenta, de rechazo: pensaban haber perdido su tiempo y haberse introducido en caminos sin salida.

En Francia, el H. Zacharias había sido el único en establecer para los jóvenes de su asistencia un Noviciado de dos años. Fue en 1953, y el sistema funcionó para dos promociones: 1953-1955 y 1954-1956. En verdad, debo decir que los escolásticos que llegaron a Annappes en 1955 y 1956 no lamentaron sus dos años de Noviciado. Era porque se habían beneficiado de un conjunto de condiciones favorables: la apertura del maestro de novicios, la competencia teológica, la profundidad espiritual, el ardor y la experiencia apostólicas de sus auxiliares encargados de la enseñanza doctrinal, la coincidencia de su tiempo de Noviciado con la puesta en

funcionamiento del nuevo sistema de estudios religiosos. A pesar de todo, yo era totalmente partidario del proyecto de creación de un año suplementario, al final del ciclo de formación.

A continuación del Capítulo General de 1956 los tres Asistentes franceses, no sin debates y vacilaciones, aceptaron la propuesta de la Comisión de los Estudios Religiosos y se pudo abrir un año de formación de nueva concepción en Caluire en 1958. Fue el Centro de Preparación Apostólica (C.P.A.). El H. Albert Charles, poco a poco, fue elaborando allí un tratado de la gracia que no carecía de originalidad¹⁶⁹. El H. Patrice Marey, Director del Aspirantado de Lyon y de la escuela de la Cruz Roja asumió la enseñanza pedagógica y la organización de los cursos de verano de los Hermanos jóvenes. Además de esta novedad importante, la formación impartida en el C.P.A. optó en Francia por el espíritu de libertad, de responsabilidad, de diálogo que el H. Vibien Charles Lapierre, su Director, supo establecer en él. Esa formación produciría frutos que sobrepasarían con mucho el objetivo inicial: tendré que volver a hablar de ello a propósito de la preparación del Capítulo General de 1966 y de sus consecuencias.

El nuevo sistema de estudios religiosos de los Hermanos jóvenes había sido concebido en Francia. Pero después del Capítulo General de 1956, un Hermano latinoamericano que había sido compañero nuestro en el Sudfec de Lille en 1946-1948, el H. Roberto María Olivera, consiguió introducir los nuevos programas en su Distrito de Argentina. No se amilanó ante el trabajo, puesto que se encargó de la traducción de todos los textos sucesivamente publicados, incluida la obra del canónigo Martimort, de modo que pudiera ser accesible al público hispanófono. El Distrito de las Antillas adoptó también los textos franceses.

LA REFORMA DEL LLAMADO CICLO SUPERIOR DE ESTUDIOS RELIGIOSOS DE LOS HERMANOS

La refundición del ciclo fundamental no agotó el ánimo del H. Vincent. Siempre dentro de la coherencia de la creación de *Catéchistes* y del grito

¹⁶⁹ F. Albert-Charles, *La vie nouvelle dans le Christ-Jésus : initiation au mystère de la grâce*. Horizons de la catéchèse, Paris, Ligel, 1961.

de alarma del Suplemento de 1953, se ocupó también de lo que podría llamarse la formación doctrinal permanente de los Hermanos en activo.

En efecto, la revista aportaba una primera respuesta a esa necesidad, mediante los estudios de fondo y, muy particularmente, por los artículos de iniciación al Antiguo luego al Nuevo Testamento que en ella dieron sucesivamente Albert Gelin¹⁷⁰ y Jean Duplacy¹⁷¹. Pero Vincent volvía a su idea, bloqueada en 1953, de las sesiones doctrinales del verano. Lo más urgente era ofrecerlas a los responsables de la enseñanza religiosa en los noviciados y escolasticados, embarcados sin preparación particular en unos cursos cuyo contenido y, sobre todo, el espíritu eran nuevos. En julio de 1956, una primera sesión de una decena de días los reunió, ofrecida también a otros Hermanos voluntarios. El tema general, la economía de la salvación, fue ofrecido por tres especialistas, excelentes pedagogos: Albert Decourtray¹⁷², entonces profesor de Escritura Sagrada en el Seminario de Lille, habló del designio de Dios en su desarrollo histórico. El Canónigo Martimort ofreció una Iniciación a la Liturgia, y el P. Brunet, s.j. condensó lo mejor de un tratado sobre la Iglesia que enseñaba en el Escolasticado jesuita de Enghien. Al año siguiente, para el mismo público, se abordó el Misterio de Dios, con Michel Saudreau¹⁷³ y Pierre Fichelle¹⁷⁴.

Otras dos sesiones del mismo tipo tuvieron lugar en 1958, sobre las dimensiones cristianas del hombre, con Albert Gelin, Christian Duquoc y le P. Le Trocquer. En 1959, una sesión sobre la moral cristiana con el P. George, biblista, el P. Danet, uno de los traductores de *La ley de Cristo* de Häring, y el P. Russo s.j., especialista de las cuestiones científicas.

¹⁷⁰ Albert Gelin, "À la découverte de l'Ancien Testament", *Catéchistes*, n.º 21, 1º trimestre 1955, pp. 3-10. Retomaría y ampliaría esos artículos en dos obras publicadas por Vincent Ayel (cf. A. Gelin, *Hommes et Femmes de la Bible*. Horizons de la catéchèse, París, Ligel, 1962 y *L'homme selon la Bible*, París: Ligel, 1962, Collection Perspectives catéchétiques).

¹⁷¹ Jean Duplacy, "À la découverte du Nouveau Testament", *Catéchistes*, n.º 22, 2º trimestre 1955, p. 93-105.

¹⁷² Futuro Cardenal-arzobispo de Lyon, fallecido en 1994.

¹⁷³ Primer obispo del Havre, de 1994 a 2003.

¹⁷⁴ Los contenidos de esas enseñanzas fueron recogidos en otros tantos opúsculos publicados por Vincent.

Después de haber permitido a todos aquellos que lo desearon una especie de revisión del nuevo ciclo fundamental, el H. Vincent reorganizó a continuación varias de las series superiores del Instituto: Sagrada Escritura, Historia de la Iglesia, teología de las realidades sociales. Algunos especialistas garantizaban la enseñanza durante las sesiones de verano; los Hermanos eran invitados a realizar trabajos personales.

No se trata aquí de hacer un balance de este intento de renovación de los estudios doctrinales de los Hermanos, acometida a fondo desde 1950, siempre en la esfera de influencia de la revista *Catéchistes*. A distancia, hay que reconocer la amplitud del trabajo realizado, y su coherencia. Nosotros queríamos dar a la renovación catequística unas bases sólidas, mediante el regreso a las fuentes bíblicas y litúrgicas, sustituyendo el sistema nocional —que había prevalecido hasta entonces en unos manuales abstractos— por una visión histórica del mensaje cristiano. Queríamos, también, presentar la imagen de un Dios que se interesaba por el hombre y por la vida del mundo, lo cual está muy en conformidad con la revelación del Dios de Jesucristo. Queríamos poner de relieve las riquezas espirituales de la doctrina cristiana, cuando reinaba una dicotomía nefasta entre una presentación nocional y múltiples devociones sin raíces. La formación doctrinal dada a los Hermanos jóvenes de esta época iba, en más de un punto, por delante incluso de la enseñanza clásica de la teología. Más exactamente, se beneficiaba de la aportación de los mejores especialistas del momento (cuyos nombres se han citado), en Sagrada Escritura, en teología dogmática y moral, en Liturgia, en ciencias sociales. Sin jactancia, es posible afirmar que el espíritu de esta formación no sería desmentida por el Concilio Vaticano II.

Quizás debería evocar las repercusiones de esta organización hasta el Capítulo General de 1966-1967 e incluso más allá. A modo de ejemplo, diré sencillamente una palabra —cuyo carácter sumario no quisiera ocultar— sobre otro emprendimiento audaz que se llevó a cabo en el Distrito de Egipto a partir de 1950. Desde 1847, los Hermanos tenían varios establecimientos escolares en ese país. A semejanza de otras numerosas congregaciones religiosas, se trataba de escuelas “extranjeras”; en el caso de los Hermanos, de escuelas francesas: el ciclo de estudios, la lengua de enseñanza, los exámenes preparados eran los mismos de la Metrópolis. La bur-

guesía de los egipcios o de los inmigrados enviaba a ellas a sus hijos. “Cien años de presencia en Egipto habían aureolado a los Hermanos con una reputación indiscutible de educadores cristianos”¹⁷⁵. En 1950, el H. Aubert Joseph fue nombrado Visitador de Egipto en el momento en el que el país estaba en búsqueda de su identidad, de liderazgo en el mundo árabe y de oposición declarada al joven estado de Israel (el coronel Nasser tomará el poder, tras el derrumbamiento de la realeza en 1952)¹⁷⁶.

HACIA EL CAPÍTULO GENERAL DE 1956: LA CUESTIÓN DE LAS ORACIONES VOCALES EN EL INSTITUTO

Llego ahora al Capítulo General de 1956. En el contexto de la renovación en la que trabajábamos, nos ganaba una cierta efervescencia pensando en esa futura Asamblea. En principio, nuestra participación se reduciría a la redacción de notas que debían ser individuales. Una desafortunada *Circular* del H. Denis, Vicario General del Instituto, iba a tener consecuencias importantes, pero completamente imprevisibles y en las antípo-

¹⁷⁵ James G. Clarke, *Les Métamorphoses d'Aberdeen*, p. 231. Para el conjunto de esta evocación, soy deudor a la fuerte evocación de un actor directo ampliamente comprometido en la actividad del Instituto en Egipto, que apoyó la actuación del H. Aubert tanto como pudo antes de alejarse del Instituto como consecuencia de los graves malentendidos con ese Superior...

¹⁷⁶ A pesar de una fuerte corriente conservadora entre los Hermanos, el H. Aubert Joseph tomó partido por los Hermanos jóvenes que querían otro futuro para el Instituto en Egipto: “A sus ojos, ese futuro estaba condicionado por el dominio de la lengua árabe y la implantación de nuevas escuelas en el centro de la población copta. Nadie sabía en aquella época que sucedería con las comunidades cristianas que habían justificado la fundación de las escuelas extranjeras en el país. Tan solo la Iglesia autóctona, con más de catorce siglos de historia, tenía alguna posibilidad de sobrevivir una vez más en la coyuntura actual, pensaba. Con una lucidez notable y un valor sin fisuras, el Hermano Aubert Joseph ajustó su paso al de los Hermanos jóvenes que habían decidido egipcianizarse” (James G. Clarke, *Les Métamorphoses d'Aberdeen*, p. 283).

El H. Aubert-Joseph comprendió que no lo lograría más que integrándose en el medio árabe. Se creó una pequeña comunidad de jóvenes coptos en el marco del seminario copto de Tantah, tras un año de preparación en Zizinia. Su líder un joven Hermano polaco, fue autorizado por su superior a seguir los cursos de la universidad Fouad. Esta audaz tentativa de encarnación combatida por muchos, incluso entre los Hermanos del Distrito, se marchitaría como consecuencia de la salida de numerosos Hermanos jóvenes (Id. pp. 284-286). Por otra parte, el H. Aubert Joseph abandonó bastante rápidamente Egipto al ser elegido para el Consejo General del Instituto, durante el Capítulo General de 1956. Por tanto, no se puede decir que no tuvo futuro, en la medida en que un núcleo de Hermanos nunca han cesado de tratar de integrarse en la realidad de los barrios populares del Cairo, o de trabajar en ambiente copto, en Alto Egipto.

das de lo que deseaba su autor al escribirla algunos meses antes del Capítulo General de 1956.

El movimiento litúrgico continuaba desarrollándose en Francia, en Alemania y en otros países, por ejemplo, en Canadá. Una de sus manifestaciones fuertes de mediados de los años cincuenta era la composición de libros de oficios en lengua vulgar. A los fieles que no tenían por qué verse obligados a recitar el Breviario, pero que deseaban nutrirse de la oración oficial de la Iglesia, algunos especialistas les ofrecían obras que contenían los oficios de Laudes, Vísperas y las Horas Menores. Uno de los mejores en Francia era el *Petit office de En-Calcat*¹⁷⁷: los usuarios encontraban en él todos los salmos repartidos en las cuatro semanas, numerosos himnos compuesto o traducidos del latín por los monjes, un ciclo de lecturas bíblicas y patrísticas.

Varias congregaciones religiosas femeninas habían adoptado ese oficio u otros similares. Algunos Hermanos, por todo el Instituto, se nutrían de él para su uso privado. Una corriente bastante importante comenzaba a expresar el deseo de que las oraciones vocales tradicionales pudiesen ser remplazadas por una oración de estilo más litúrgico, otorgando en particular un lugar central a los salmos. Otros se oponían tenazmente a ello: yo, por ejemplo, había tenido ardientes discusiones sobre el tema durante mis estudios en Roma, con el H. Édouardis, secretario particular del H. Athanase Émile, luego del H. Denis. Cuarenta años mayor que yo, este Hermano oriundo del Norte, excelente latinista, buen músico había compuesto una colección de cánticos en latín y en francés para uso de los Hermanos y de sus alumnos, el *Laudemus Dominum*. Tenía pues gusto y competencia para las cuestiones litúrgicas. Hombre muy agudo, pero apasionado, su oposición a los salmos solamente podía ser igualada por la execración que sentía hacia la interpretación del gregoriano por los Benedictinos de Solesmes: y, sin embargo, tuvo que recurrir a ellos para la parte gregoriana del *Laudemus*.

El H. Édouardis repudiaba los salmos: no solamente porque pertenecían al Antiguo Testamento, sino más aún porque según él, su lenguaje dema-

¹⁷⁷ Así llamada por que fue obra de los Monjes de la Abadía benedictina de En-Calcat, en el Tarn.

siado poético, simbólico, hablaba mucho menos a nuestras mentes racionales y positivas que las oraciones propias del Instituto. Nunca, a su parecer, la piedad del conjunto de los Hermanos podría nutrirse de textos imbuidos de una cultura totalmente distinta. La objeción me desconcertaba: yo personalmente encontraba tanto sabor en el lenguaje poético de los salmos; una constante fuente de inspiración en sus fórmulas de alabanza, de acción de gracias, de intercesión, de confianza en un Dios fiel y misericordioso; los gritos a veces violentos que los salmistas dirigían a Dios me servían de apoyo en los momentos difíciles; las perspectivas dinámicas de sus referencias a la historia de la Salvación me parecían fáciles de actualizar, tanto en el Misterio de Jesucristo, como en mi vida cotidiana y en la historia de la humanidad.

El H. Denis no ignoraba el deseo de cambio en las oraciones vocales que, sin constituir una ola de fondo, recorría el Instituto. Pensando en prevenir el desarrollo de esa tendencia, y desanimarla para que no se expresase en las Notas al Capítulo, hizo componer por uno de los archiveros, un estudio histórico sobre las oraciones del Instituto¹⁷⁸. Se trataba de mostrar que los textos recitados cada día por los Hermanos provenían en lo esencial del Fundador. Ya solo por eso deberían ser mantenidas. Además, hoy como desde hacía dos siglos y medio, ellas expresaban del mejor modo los sentimientos que convenían a los Hermanos. No se encontraría nada mejora remplazándolas por otras fórmulas más al gusto del día, aunque fuesen los salmos.

El autor de la *Circular* hizo todo lo que pudo. Su estudio histórico profuso no aportaba la prueba irrefutable de que las oraciones vocales que se usaban desde tiempo inmemorial en el Instituto tuviesen ciertamente un origen lasaliano. En cambio, ese trabajo erudito mostraba que la cantidad de las oraciones vocales no había cesado de crecer a lo largo de la historia del Instituto. Durante el siglo XIX, los sucesivos Capítulos Generales habían invitado a los Hermanos a adoptar diversas devociones que se multiplicaban. Habían decidido la inscripción de oficio de todos los

¹⁷⁸ *Circular* 351, *Nos prières journalières*. Roma: Maison saint Jean-Baptiste de La Salle, 8 diciembre 1955, 96 p.

miembros del Instituto en todo tipo de cofradías y de archicofradías¹⁷⁹ que garantizaban la aportación de innumerables indulgencias. A lo largo de los meses, los Hermanos se veían obligados a recitar colectivamente múltiples consagraciones.

En resumen, para el lector atento, la *Circular* escrita para defender el *statu quo* aportaba por el contrario argumentos en favor de una adaptación de las oraciones vocales a las corrientes actuales. Pero, sobre todo, la publicación de semejante texto proveniente de la autoridad suprema en vísperas del Capítulo General fue recibida por muchos como una provocación. Se pretendía desanimar por anticipado las intervenciones de los Hermanos deseosos de un cambio en las oraciones vocales¹⁸⁰. La introducción marcaba el tono:

Este estudio les mostrará que, en su forma actual, muchos de los elementos de nuestras oraciones cotidianas provienen del santo Fundador mismo y remontan, por consiguiente, a los orígenes del Instituto. Por esa razón, forman parte de nuestro patrimonio familiar, eso indica el aprecio que debemos otorgarles.

Aunque, a los elementos primitivos se hayan añadido otros a lo largo de los años, ha sido siempre por razones justificadas por las circunstancias y

¹⁷⁹ Sin embargo la *Regla* original estipulaba que los Hermanos no tendrían más devociones que las que eran comunes y ordinarias en el Instituto, no formarían parte de ninguna cofradía... Ver texto de la *Regla* de 1947.

¹⁸⁰ La conclusión de la *Circular* recurría a una cita tendenciosa de la encíclica *Mediator Dei et hominum* (del 20 noviembre 1947, ponía sobre todo de relieve la oración litúrgica de la Iglesia; aunque quería dejar su lugar a los ejercicios clásicos de piedad) para rechazar por adelantado la sustitución de los Ejercicios de Piedad usuales en el Instituto por oraciones más litúrgicas: “Por eso, haría algo pernicioso y lleno de engaño quien se atreviese, temerariamente, a suprimir la reforma de dichos ejercicios de piedad, para limitarlos únicamente a las ceremonias litúrgicas. De todos modos, es necesario que el espíritu de la santa liturgia y sus preceptos influyan con provecho sobre ellos para evitar que se introduzca nada inadecuado o poco conforme con la dignidad de la casa de Dios o que sea perjudicial para las funciones sagradas y la sana piedad” (*Circular* 351, p. 96).

Por eso, fueron numerosos en reaccionar los partidarios de su renovación litúrgica y varios de ellos escribieron verdaderas memorias, argumentando principalmente a partir de la misma *Circular*, pero sobre todo basándose en el movimiento litúrgico que se desarrollaba (sobre este movimiento litúrgico, ve por ejemplo: A.G. Martimort, *L'Eglise en prière, I Principes de Liturgie*. Édition nouvelle, Desclée 1984, “La réforme liturgique de Saint Pie X jusqu'au 2e Concile du Vatican -1903-1962-”, sobre todo pp. 85-87). En total, cuatrocientas notas sobre este único tema fueron enviadas a Roma, la mayor parte en favor de la introducción de una oración más litúrgica, tan solo algunas para defender el *statu quo*.

por el deseo constante de acercar siempre más nuestros textos de oración a los de la liturgia.

Así pues, tal y como se presentan hoy, estos textos constituyen un hermoso conjunto, sustancial y coherente, armonioso, bien equilibrado, muy apropiado para satisfacer y nutrir una piedad bien entendida...

Por lo demás... a casi todas las fórmulas empleadas en nuestras oraciones de comunidad les están asociadas indulgencias con frecuencia plenarias que constituyen un verdadero tesoro espiritual y que no pueden sino hacer aumentar su valor ante nuestros ojos.

[...]

No creamos fácilmente que sería ventajoso revestirlas de formas nuevas. Siguiendo la acertada expresión de nuestro historiador, Sr. Georges Rigault, son como “la liturgia familiar” de nuestro Instituto, liturgia que es para nosotros un complemento de la de la Iglesia y a la cual nunca nos adheriremos con demasiado entusiasmo.¹⁸¹

Resumiendo, sobre la adecuación a la vida actual de la *Regla* revisada en 1946 y aprobada en 1947 era, en definitiva, sobre lo que los Hermanos interpelaban al futuro Capítulo General, llegando algunos a pedir una nueva y drástica revisión de la legislación del Instituto. Estos últimos eran poco numerosos: a la mayoría de ellos les parecía impensable que pudiese ser posible, a diez años de distancia, desdeirse de manera tan fundamental. Sobre todo, ¿cómo imaginar conseguir de la Congregación de los Religiosos la aprobación de un nuevo texto?

Pero el efecto de la *Circular* desbordó con mucho su objetivo preciso. Conscientemente o no, los Hermanos, sobre todo los de entre 25-40 años, temieron que se tratase de blindar el futuro Capítulo General, como lo había sido el de 1946. En consecuencia, se propusieron multiplicar las notas para pedir una necesaria adaptación del Instituto en otros campos: por ejemplo, las relaciones de los Hermanos con la sociedad, la formación inicial y permanente, la flexibilización de los horarios, una necesaria diversificación de los reglamentos según los lugares, la abolición de usos obsoletos en un mundo que se secularizaba (por ejemplo, el mantenimiento del uso de un nombre de religión, cuando en la vida corriente los Hermanos debían emplear constantemente su nombre civil). Aún más fundamental, muchas notas reclamaban que la prioridad del servicio a los pobres fuera fuertemente reafirmada y aplicada. Y se comenzaba a cuestionar determinados acentos espirituales oficiales que iban en el sentido de la represión más que del impulso, de la dicotomía más que de la unidad... Así mismo, se cuestionaba sobre la eficacia a medio plazo, y más aún sobre la autenticidad ética, de ciertos procedimientos de reclutamiento.

¹⁸¹ *Circular* 351, pp. 3 - 4.

En la preparación del Capítulo General de 1956, el procedimiento según el cual fueron escritas algunas notas resultó ser más significativo y más importante que su contenido. No puedo hablar aquí de un movimiento del Instituto, sino solamente de lo que se practicó en el Distrito de Lille. El Visitador que lo dirigía desde 1948 había seguido siendo un hombre abierto, a pesar de las numerosas decepciones de las que hablaré más adelante. Percibiendo las aspiraciones de numerosos Hermanos hacia el cambio, tomó la iniciativa de reunir un grupo de voluntarios para determinar juntos los temas a ser abordados y repartir entre ellos la redacción. Para un determinado tema, un Hermano estaba encargado de elaborar un texto sustancial y argumentado, los demás se contentaban con alguna nota breve solicitando simplemente la modificación deseada. De ese modo, el Visitador, delegado del Distrito al Capítulo General, pudo acudir a él con una documentación importante proveniente de los Hermanos.

La redacción colectiva de notas era contraria a la letra de la *Regla* en vigor: estaba considerada como proveniente de una conjura, gravando de nulidad las notas así elaboradas, y podía suponer sanciones para sus autores. Pero la intención que había determinado este trabajo en común, el espíritu en el cual se había realizado, los textos de las notas elaboradas eran tan positivos que nadie pensó que alguien pudiese ofenderse por ello. Máxime cuando era el Superior provincial mismo, elegido capitular, quien había tomado la iniciativa, estimulando la libertad de los Hermanos, sintiéndose feliz de haber suscitado su participación activa en la vida del Instituto. Evidentemente, la *Circular* sobre las oraciones vocales no habría sido suficiente por sí sola para provocar este movimiento. Pero la misma contribuyó a reforzarlo. El examen de los resultados del Capítulo General de 1956 va a mostrar que su trascendencia fue indirectamente mucho más allá de lo que habrían podido imaginar tanto el autor de la *Circular* como aquellos que habían reaccionado contra su letra y contra su espíritu.

Capítulo 5 – *RESULTADOS Y ORIENTACIONES DEL CAPÍTULO GENERAL DE 1956*

LOS RESULTADOS DEL CAPÍTULO GENERAL DE 1956

Michel.— Las opiniones sobre los resultados del Capítulo General están lejos de ser unánimes. No tan claro inmediatamente, pero teniendo en cuenta lo realizado en campos esenciales entre 1956 y 1966, yo he defendido más adelante la opinión de que el “gran” Capítulo del Instituto, antes del de 1966-67 había sido su predecesor. No subestimo la dosis de paradoja de esta manera de presentar las cosas. Sin embargo, mostraré que no carece de fundamento. Pero es necesario primeramente evocar la nueva decepción provocada por la publicación de los resultados del Capítulo General¹⁸², cuyas primeras noticias habían sido prometedoras al menos de un nuevo clima.

Cambio entre los miembros del Gobierno Central

Esas primeras noticias prometedoras, fueron a la vez algunos cambios acaecidos al frente del Instituto¹⁸³, y el rápido anuncio de alguna que otra modificación significativa. A mí, personalmente, el Capítulo de 1956 me dio enseguida esperanza, porque eligió Superior General al H. Nicet

¹⁸² *Circular 354: Resultados del Capítulo General.* Roma: Casa San Juan Bautista de La Salle, 16 de julio 1956, 125 p.

¹⁸³ Después de una semana de retiro de los capitulares (9-15 de mayo), el Capítulo General quedó oficialmente constituido el viernes 18 de mayo. La elección del Superior General tuvo lugar el sábado 19 de mayo y fue inmediatamente anunciada a todo el Instituto. Los Asistentes fueron elegidos los días 22 y 23 de mayo. El H. Vicario fue elegido el 22 de mayo.

¹⁸⁴ “Desde 1822, se estableció la costumbre de tomar al Jefe del Instituto de entre los miembros del Régimen. Los mismos conocen todos los engranajes de la administración; han dado pruebas de su competencia, dirigido personalmente un gran número de Hermanos, negociado con el gobierno civil y el episcopado”. (Georges Rigault, *Histoire générale*, t. 5, p. 225). Confirmación de esta “regla no escrita” (retrocediendo en el tiempo) Denis, 1952/32 - Athanase, 1946/28 - Arèse, 1940/20 - Junien, 1934/23 - Adrien, 1928/13 - Allais, 1923/05 - Imier, 1913/07 - Gabriel Marie, 1897/82 - Joseph, 1884/74 - Irlide,

Joseph Joseph. Desde tiempo inmemorial, el jefe del Instituto había sido elegido entre los miembros del Consejo General saliente¹⁸⁴.

Tal no fue el caso esta vez: se elegía a un hombre cuya notoriedad ciertamente era grande en el Instituto puesto que había dirigido el Segundo Noviciado internacional de Roma desde 1946 a 1956. Como tal, gracias a su amenidad y a su dominio de las lenguas, había establecido lazos estrechos con unos seiscientos Hermanos. Muchos ejercían cargos importantes y formaban parte del Capítulo General. En el Instituto tal elección no dejaba de ser portadora de varios mensajes positivos: se había preferido un espiritual a un administrador, un hombre de relaciones, de reflexión y de estudio a un jefe autoritario. Oriundo de la misma región que Vincent Ayel, había siempre alentado la creación de *Catéchistes* y apoyado el movimiento que representaba. Ocasionalmente, había colaborado con la revista. Lo que quedaba claro, era que el Capítulo General había sabido romper con una tradición establecida, y negarse a poner a su frente uno de los miembros del equipo precedente.

La elección de los demás miembros del gobierno central era menos significativa de una voluntad de cambio, puesto que siete de los doce Asistentes en funciones eran reelegidos. Pero, entre los cinco nuevos, algunos, entre ellos el H. Aubert Joseph —uno de los tres “mosqueteros” de 1946— podían parecer como partidarios de una cierta modernidad: él

1875/73 - Jean Olympe, 1874/58 - Philippe 1838/ 30 - Anaclét, 1830/22 - Guillaume de Jésus 1822/16 (la primera fecha es la de la elección como Superior; la segunda, la de la entrada al Consejo General).

Antes de la Revolución Francesa, el H. Barthélemy, primer sucesor de Juan Bautista de La Salle, elegido en 1717, gozaba de su confianza. Tuvo dos Asistentes pero a su muerte, en 1719, fue el H. Timothée, Superior de los Hermanos del Sur de Francia quien le sucedió. Dimitió en 1751, y fue remplazado por el H. Claude, igualmente director de Aviñón —el H. Florence, elegido en 1767 era encargado como “Procurador” por el Superior, en París y Rouen— el H. Agathon, elegido en 1777 era entonces Director de Angers. Estuvo preso durante la Revolución; el Papa Pío VI proveyó al gobierno de lo que quedaba del Instituto, nombrando al H. Frumence, Director de la escuela de San Salvatore in Lauro, como Vicario General en 1795. Regresó a Francia (a Lyon) en 1804, allí presidió los nuevos comienzos del Instituto hasta su muerte en 1810. Fue entonces remplazado por el H. Gerbaud, director de la escuela del Gros-Caillou en París.

¹⁸⁵ La *Circular* 354 informa sin comentario que la elección del Superior no se logró hasta la 3ª vuelta, el acta de los escrutinios que figura en el Registro Capitular, muestra que durante las dos primeras vueltas, la competición era pareja entre el H. Nicet Joseph Joseph y el H. Philipp Antoon, aparte de los votos diseminados sobre otros candidatos. El mismo día de la elección, el H. Flavien Albert, Visitador

lo había mostrado claramente en Egipto. Esa era también la imagen que daba el H. Philipp Antoon, el cual como “rival” del H. Nicet Joseph Joseph¹⁸⁵ en la elección para Superior general, había sido normalmente elegido para el puesto de Vicario General. Hombre intelectual, ferviente partidario de la apertura a ciertos movimientos de Iglesia, aparecía sobre todo como uno de los protagonistas de la revalorización de la dimensión apostólica de la vocación de Hermano.

Precisamente, una primera particularidad en las costumbres fue, inmediatamente después de la clausura del Capítulo General, y antes de la *Circular* oficial que comunicaba sus resultados, una carta de una decena de páginas firmada por todos los miembros del Consejo General. Se titulaba *Nuestra vocación de religiosos educadores*¹⁸⁶. Era obra del H. Philipp Antoon y el mensaje que quería transmitir era el de una cierta novedad en la valoración de los elementos de la identidad del Hermano. Curiosamente, la expresión no llamó casi nada la atención en aquella época, pero la *Circular* invitaba a los Hermanos:

...a un trabajo de “renovación adaptada” empleando una expresión que gustaba mucho a S.S. Pío XII.¹⁸⁷

A la luz de esta expresión, la *Circular* incluía un cierto número de aperturas significativas. Pedía no disociar la “Vida religiosa” del “apostolado”, pero el lenguaje empleado seguía siendo dicotómico, en el sentido de que concebía la Vida religiosa, sobre todo, como el ejercicio de los consejos

y delegado del Distrito de Lille, me escribió para darme algunas noticias, principalmente con la información siguiente: “Hemos elegido hoy al H. Nicet Joseph Joseph como Superior General; el viernes próximo, elegiremos al H. Philipp Antoon para el cargo de Vicario, y será una excelente pareja...”. En esos tiempos prehistóricos, el correo enviado desde Roma llegaba a Francia 48 horas después de su expedición. Actualmente, ¿se necesita al menos una semana para que una carta realice el mismo recorrido!

¹⁸⁶ *Circular* 353, *Nuestra Vocación de religiosos educadores*. Roma: Maison saint Jean-Baptiste de La Salle, 17 de junio 1956. 11 p. Está firmada por el H. Superior y los doce Asistentes.

¹⁸⁷ *Ib.* 353, p.4. Siempre me había parecido que la palabra dominante empleada a propósito de la evolución de la Vida religiosa bajo Pío XII era la de *adaptación*. La expresión *renovación adaptada* no aparecerá hasta más tarde en el título del decreto *Perfectae Caritatis*. Volveré sobre ello a propósito de ese documento conciliar sobre la Vida religiosa. La *Circular* 353 no da ninguna referencia con respecto a esa expresión “que gustaba mucho a Pío XII”. No podemos hacer otra cosa más que tomar nota de ello.

¹⁸⁸ A propósito de los votos, por ejemplo, la *Circular* 353 escribía: “por otra parte, los votos no atañen más que a ciertos aspectos de la vida [del Hermano]... pero es toda la Vida religiosa y apostólica la que el Capítulo espera ver asumir un espíritu nuevo” (p. 4).

evangélicos concretizados en los votos¹⁸⁸ y la *Regla*. Con relación al Apostolado, la *Circular* —tras el Capítulo General— pedía al Instituto una reorientación decidida hacia el servicio a los pobres, sin que por ello se redujese a la enseñanza primaria. Recordaba la importancia de la catequesis en el ministerio del Hermano, pero ampliando el campo de la formación cristiana:

Y en el campo de esta formación cristiana, cuántos problemas nuevos con vistas a los cuales tenemos que formar a nuestros jóvenes: deportes, revistas juveniles y libros, radio, cine, televisión, cuestiones sociales, etc. No podemos ignorar estos problemas; no basta tampoco con dar algún que otro consejo moral teórico con ocasión de una lección de religión... Prácticamente, concretamente, ¿qué hemos realizado con vista a su educación cristiana en estos campos que necesariamente tienen una influencia sobre ellos?

¿No existe tampoco el peligro de concebir la formación cristiana de la juventud bajo un aspecto puramente individual y “defensivo”: hacer de modo que nuestros alumnos sean virtuosos en cuanto a su vida privada, y que lo sigan siendo “protegiéndose” de las influencias nocivas del medio? Eso es con mucho insuficiente: en efecto es esencial para el cristiano ser apóstol, misionero...

Tampoco debemos olvidar que, desde el punto de vista de la formación en general, de la educación cristiana en particular, el papel, la influencia de la escuela como tal disminuye cada vez más en provecho de las influencias y de las organizaciones peri-escolares.¹⁸⁹

En comparación con 1946, el lenguaje era muy diferente: un clima de apertura al mundo moderno parecía haber remplazado los bloqueos y los miedos del Capítulo General precedente. El final de la *Circular* 353 hablaba del soplo de Pentecostés que había animado el Capítulo General¹⁹⁰: la *Circular* 354, del 16 de julio de 1956, no daba en absoluto esa impresión. Su contenido era mucho más heteróclito, y hubiera sido necesaria una aguda perspicacia para detectar en ella el anuncio de los cambios fundamentales decididos en efecto por los capitulares.

¹⁸⁹ *Circular* 353, p. 7.

¹⁹⁰ *Ib.*, p. 10.

UN TÍMIDO RETOQUE DE LAS ORACIONES VOCALES

Ya dije que uno de los efectos-boomerang de la *Circular* sobre las oraciones vocales había sido la multiplicación de las notas sobre este tema particular. Los capitulares se habían visto a la vez impresionados y desbordados por su número insólito: cuatrocientas notas. Las orientaciones de la comisión competente se quedaron muy cortas con relación a las notas más abiertas; en particular, las mismas no preveían la sustitución del recitado de las oraciones tradicionales de comunidad por un oficio litúrgico. El problema del recitado rutinario no se habría resuelto con ello, consideraban los miembros de esa comisión. Curiosamente, los términos de la cuestión planteada por los Hermanos eran rechazados:

...sean cuales sean las fórmulas y su disposición, lo que permanecerá siempre esencial para que nuestras oraciones vocales sean de hecho “rezadas”, es menos su variación litúrgica o su mejor disposición que su recitado cuidadoso y atento, pausado y respetuoso; en una palabra que sean verdaderamente un “acto de culto”, manifestación de un intenso espíritu de piedad.¹⁹¹

A pesar de todo, el Capítulo General admitió la necesidad de un cierto “retoque” de las oraciones vocales del Instituto. Pero ni hablar de hacerlo durante la Asamblea: una comisión competente debería encargarse de esa actualización, siguiendo las directivas capitulares:

Que el trabajo de puesta a punto de nuestras oraciones vocales sea confiado a una Comisión de Hermanos cualificados, designados por el Capítulo, trabajando en conexión con el Régimen, según las directivas siguientes:

- a) reducción de la cuantía de nuestras oraciones vocales, supresión de repeticiones, de duplicados;
- b) que nuestras oraciones estén en la línea de las del santo Fundador en la medida que ello sea posible y deseable;
- c) adaptación de nuestras oraciones vocales a los tiempos litúrgicos, al menos en ciertos detalles: himnos, aspiraciones... y a veces incluso inspi-

¹⁹¹ *Circular* 354, p. 79.

¹⁹² *Ib.* p. 86.

rándose periódicamente en los oficios de la Iglesia.¹⁹²

El programa trazado por el Capítulo podía ser objeto de interpretaciones más o menos abiertas, en función de la composición de la comisión y de la duración de su trabajo. Pero el H. Nicet Joseph creyó que había que dar urgentemente un resultado concreto a este deseo del Capítulo. Inclusive, deseaba hacer figurar en la *Circular* que daría cuenta de la Asamblea, los resultados del trabajo de la comisión. Autor de una nota formulada sobre el tema, y siendo conocido por el nuevo Superior General durante mi estancia de estudios en Roma, fui invitado, al final de los trabajos capitulares, a acudir a la Casa Generalicia para allí formar parte de la comisión encargada de la revisión de las oraciones vocales.

Al llegar a Roma, en torno al 20 de junio¹⁹³, no me esperaba seguramente cooperar a una revolución. El Capítulo General no había en modo alguno previsto que el Instituto en su conjunto adoptase a partir de entonces el oficio litúrgico; había llegado a una concepción uniforme y centralizada de las oraciones vocales. Llamado a formar parte de una comisión, yo no la imaginaba más que monocolor y estaba dispuesto a algunos debates

¹⁹³ El Capítulo General finalizó el 14 de junio (*Circular* 354, p. 105).

¹⁹⁴ En la "Nota sobre las oraciones vocales" de la que trataremos más adelante, el H. Nicet Joseph mismo había escrito: "Desde el 9 de junio, escribíamos a una decena de Hermanos, cuyas notas sobre la cuestión habían parecido más significativas, para pedirles que nos enviaran un proyecto conforme a las directivas del Capítulo. Centralizadas en la Casa Generalicia, esos proyectos han sido confiados a una comisión. Ésta ha elaborado diversos proyectos que han sido sometidos al examen del Régimen y también a la prueba de la experiencia. Se está preparando un fascículo que contenga los textos que se usarán en adelante". (*Circular* 354, p. 122).

Sobre varios puntos, este informe se encuentra en el límite de la objetividad de los hechos que pretende relatar. Los Hermanos solicitados por el H. Nicet Joseph el 9 de junio no habían podido enviar a Roma proyectos madurados para el 20 de junio, fecha del inicio del trabajo de la comisión. Ésta, reducida a dos miembros, utilizó sobre todo las Notas enviadas por los Hermanos, algunas de las cuales contenía sugerencias interesantes, mientras que otras eran ferozmente hostiles a cualquier cambio, sobre todo si debía realizarse sobre la base de las ideas francesas (el movimiento litúrgico general en la Iglesia era particularmente significativo en Francia). Finalmente, después de la finalización de los trabajos capitulares, los "miembros del Régimen" se habían dispersado: cinco habían terminado su mandato, otros cinco tenían aún a su cargo un Distrito u otras obligaciones. La colaboración entre el "Régimen" y la comisión se redujo a un diálogo de ésta (de hecho yo mismo) con el H. Nicet Joseph. Esta diversidad de datos no favorecieron una amplia revisión. Más tarde, la revisión del *Manual de piedad* será principalmente obra del H. Aubert Joseph, personalmente partidario del Oficio de la Iglesia en el Instituto: preparará una adaptación para los Capitulares de 1966.

denso. Suponía que la comisión contaría entre seis y nueve miembros “cualificados, designados por el Capítulo”. Me vi rápidamente desengañado y sorprendido: de hecho la comisión se reducía a un tándem¹⁹⁴. Lo interesante, es que el otro miembro de nuestro minúsculo equipo no era otro que el H. Henri, archivero, el autor de la *Circular* firmada por el H. Denis que había desencadenado todo el movimiento del que he hablado. Imposible haber formado una yunta más dispar, y si ambos permanecíamos en nuestras posiciones, no podríamos llegar más que al *statu quo*.

Evidentemente el H. Henri había tenido conocimiento de la nota que yo había escrito, y en ella había podido leer que yo expresaba mi desacuerdo con las posiciones que él había defendido en la *Circular*. No me guardó rencor por ello, todo lo contrario. Me explicó que había tenido que cumplir con un “encargo” que el H. Denis le había hecho, que había querido realizar un trabajo tan positivo como le fue posible. No tenía posiciones personales y era, por tanto, accesible a mis propuestas. Este irenismo me era útil en un sentido; pero me incomodaba aún más, pues finalmente, toda la responsabilidad de las modificaciones me tocaría a mí, y debería la mayoría de las veces autocensurarme para que el resultado fuese juzgado aceptable por el H. Nicet Joseph. Éste era espontáneamente abierto en general, pero su temperamento indeciso le hacía volverse dominante en cuanto había que decidir cambios concretos.

Bastaron algunos días para introducir los dos tipos de modificaciones deseadas. La reducción de la oración de la mañana y la de la tarde no podía hacerse más que suprimiendo algunas fórmulas. Además, una larga oración —que tenía más bien la forma un tanto solemne de un discurso mantenido con Dios, expresándole sentimientos convencionales— contenía alguna que otra expresión cuyo pesimismo sobre la naturaleza humana parecía excesivo. Esos pasajes fueron suprimidos, sin que el texto resultase muy mejorado. Por otra parte, se pedía introducir variantes según los tiempos litúrgicos. No resultó excesivamente difícil sustituir los himnos de la mañana y de la tarde repetidos a lo largo del año, por himnos propios de los tiempos de Adviento, Navidad, Cuaresma, Pascua y Pentecostés. A petición del H. Nicet Joseph, escribí un texto corto que

sería introducido en la *Circular* presentando los resultados del Capítulo, para exponer brevemente el espíritu del cambio. Había que insistir sobre todo en el objetivo deseado: no se trataba de disminuir la cantidad del tiempo dedicado a la oración, sino de intentar favorecer la calidad de nuestras oraciones vocales¹⁹⁵.

Al abandonar Roma, la decepción del débil resultado obtenido era mayor que la satisfacción de haber podido colaborar positivamente a un cambio que seguía siendo muy modesto. Por otra parte, durante los diez días que pasé en la Casa Generalicia, tuve numerosas conversaciones con el H. Philipp Antoon, el nuevo Vicario General. Había sido elegido Asistente para Bélgica, Holanda, el Congo en octubre de 1952, en remplazo del H. Denis convertido en Superior General debido a la muerte del H. Athanase Émile.

El H. Philipp Antoon, doctor en pedagogía, había enseñado durante mucho tiempo en las escuelas normales primarias y medias de Bélgica Norte, antes de llegar a ser Visitador del Distrito. Yo no lo conocía, pero, a partir de su elección, me había ofrecido su amistad. Durante mis dos últimos años de estudio, había venido con frecuencia a invitarme para largas conversaciones sobre la terraza. Allí me hacía confidencias que no

¹⁹⁵ La “Nota sobre las oraciones vocales” figura como apéndice en la *Circular* 354 (pp. 122-125). Su contenido corresponde a las limitaciones del trabajo de la “comisión”. De todos modos, expresa sistemáticamente lo contrario de la *Circular* del H. Denis sobre las oraciones vocales. Ésta, como hemos visto, sostenía a la vez que la sustancia de nuestras oraciones de comunidad remontaba a san Juan Bautista de La Salle y que las añadiduras, aportadas a lo largo de los años, estaban en coherencia con los textos del Fundador. La “Nota sobre las oraciones vocales” recordaba que entre los orígenes del Instituto y la época actual, “la oración de la mañana había duplicado su extensión”. Y, sin embargo, conservaba la misma duración. Lo cual quiere decir que el recitado era precipitado “en detrimento de la dignidad en el estilo y, por tanto, en perjuicio de la eficacia espiritual” (*Circular* 354, p. 123). Lo cual justificaba la reducción cuantitativa aportada por la comisión.

¹⁹⁶ Por ejemplo, era partidario de una flexibilización de la prohibición absoluta del uso del tabaco en el Instituto: era testigo del desfase entre la prohibición de principio y la práctica de los Hermanos holandeses. Durante su primer viaje al Congo Belga, el H. Denis publicó una *Circular* intransigente sobre el tema (*Circular* 347, 15 de junio de 1955, *Sobre el uso del tabaco en nuestro Instituto*). Para entonces yo había abandonado Roma, pero el H. Philipp Antoon me comunicó su descontento: antes de partir para el Congo, había pedido expresamente al H. Denis esperar a su vuelta para publicar su texto. Entre la elección del Superior General, el 19 de mayo de 1956, y su elección como Vicario, el 25 de mayo, el H. Philipp Antoon había recibido la visita del H. Adolphe Marie (que terminaba su mandato de Pro-Vicario), del H. Damien Georges, Visitador General y del H. Damien Louis que también termi-

dejaban de sorprenderme, hablándome de sus ideas, de sus proyectos, de sus colegas del Consejo General, de la vida del Instituto... sin demasiada censura, al parecer, seguro como estaba de mi discreción¹⁹⁶.

Por mi parte, yo discutía con gusto sobre ideas, concepciones de la Vida religiosa, pero me cuidaba mucho de cualquier intervención sobre problemas de gobierno¹⁹⁷: no sentía ningún atractivo por jugar a las eminencias grises. Durante el tiempo que pasé en Roma, en junio de 1956, nuestros intercambios fueron más confiados e intensos que nunca¹⁹⁸. De ellos saqué una impresión más bien positiva: se mostraba feliz y cómodo al trabajar con el H. Nicet Joseph. Veía en la corta carta firmada por todos los Asistentes —además de su contenido abierto del que ya he hablado— la promesa de una colaboración más estrecha en el seno del Consejo, pues una de sus sorpresas y de sus decepciones al llegar allí hacía cuatro años, había sido constatar la división que existía entre los Asistentes, y la pobreza de las informaciones que circulaban de una Región del Instituto a otra. Elegido Asistente, me decía, me había alegrado pensando que iba a conocer el interior de la vida del Instituto en sus diferentes regiones, gracias al intercambio entre los miembros del Régimen; ¡qué asombro constatar que ese intercambio prácticamente no existía!

naba su función de Asistente. Estos venían a pedirle que se comprometiera oficialmente a no favorecer un ablandamiento de las medidas referentes al tabaco: “va usted a ser elegido Vicario General, su deber es oponerse al relajamiento de la disciplina del Instituto sobre este punto”. El H. Philipp Antoon se negó a ceder a ese chantaje: él mismo fue quien me narró este episodio en junio de 1956.

¹⁹⁷ Con una excepción: yo le había comunicado mi sorpresa, un tanto escandalizada, al constatar que en el Instituto no se preparaba en absoluto a los Hermanos con vistas a funciones importantes. En los años 1952-1954, le hablé del puesto de Subdirector del Segundo Noviciado. El H. Maurice Auguste desempeñaba esa función desde 1947, pero el H. Denis decidió desde su elección en 1952 reponerlo a sus estudios del derecho canónico desde el comienzo de las clases de 1953. Entre 1953 y 1956, se sucedieron tres Hermanos como subdirectores del Segundo Noviciado. Después de 1956, le hablé de la preparación del futuro Director del Segundo Noviciado: todo recaía sobre el H. Clodoald. De hecho, cuando éste quedó imposibilitado como consecuencia de un accidente de coche en Canadá, el 26 de julio de 1964, hubo que improvisar, y el fracaso del sucesor del H. Clodoald fue tal que puso fin a la institución del Segundo Noviciado (cf. más adelante, sobre la creación del CIL en 1966).

¹⁹⁸ Nuestra relación se desarrolló con toda confianza, principalmente durante la revisión de la *Regla* entre 1956 y 1966: seguramente volveré a hablar de ello. Las posiciones sobre la *Regla* que me vi llevado a asumir públicamente al principio del Capítulo de 1966 distendieron nuestros lazos, pero se mantuvieron hasta la víspera del fallecimiento del H. Philipp Antoon acaecido en 1996.

Lo que había podido leer de la *Circular 354* en preparación no me había causado ninguna buena impresión. Me parecía que los resultados del Capítulo General, ciertamente menos negativos que los de 1946, seguían siendo mediocres y a menudo indecisos. Los pequeños avances, por ejemplo, sobre el hábito religioso eran mínimos¹⁹⁹ y, sobre otros detalles, el Capítulo había mantenido el *statu quo*, justificándolo a veces mediante argumentos que me parecían casi estúpidos²⁰⁰.

Necesitaré mucho tiempo —y acontecimientos entonces imprevisibles— para tomar conciencia de que en realidad el Capítulo de 1956 había constituido un hito decisivo al menos en cinco campos: el lugar otorgado a la reflexión y a las orientaciones sobre la misión del Instituto, sobre la formación teológica y catequística de los Hermanos, y tres decisiones inicialmente casi desapercibidas, pero cuya aplicación iba a resultar revolucionaria, sobre todo cuando fueron confirmadas por la revolución conciliar, a la que preceden cronológicamente.

HACIA LA RENOVACIÓN DEL SERVICIO A LOS POBRES: EL PAPEL DEL H. HONORÉ DE SILVESTRI

El espacio otorgado a la misión en el Capítulo General de 1956, fue debido sobre todo a la actuación en la comisión correspondiente y en la Asamblea de un Hermano cuya influencia sobre la evolución del Instituto fue grande, sobre todo en Francia, pero no exclusivamente, durante tres décadas. Ahora es el momento de presentar al H. Honoré de Silvestri, que aparecerá varias veces a lo largo de este trabajo. Yo me había encontrado con él a principio de los años 50. En aquel entonces, era una especie de “estrella ascendente” y era solicitado para intervenir durante los retiros anuales en algunos Distritos. Como Vincent Ayel, pero por caminos diferentes, su experiencia

¹⁹⁹ *Circular 354, Decisiones de la octava comisión: Hábito religioso*, n.º 2, p. 95.

²⁰⁰ Por ejemplo, a propósito del rechazo de la abolición de los nombres de religión, reclamada por numerosos Hermanos. “Algunas notas inclusive han encontrado en la adopción del nombre de religión, una especie de renuncia al nombre de bautismo. El día de esta discusión, se celebraba la fiesta de san Eugenio. Fue imposible para los capitulares no sonreír al evocar el caso de nuestro Santo Padre el Papa Pío XII el día de su elección” (*Circular 354*, pp. 93-94). La lógica de esa sonrisa condescendiente continúa escapándose: ciertamente era el día de San Eugenio, nombre de bautismo del Papa Pacelli, lo que se festejaba.

de Hermano había evolucionado de manera radical a partir de algunos acontecimientos imprevisibles, vividos fuera del Instituto.

Primeramente, la familia de Honoré había venido de Italia después del primer conflicto mundial: como muchos de sus compatriotas, el señor de Silvestri trabajaba en la construcción, como albañil. La familia vivía entonces más que modestamente; más tarde Honoré escribirá:

Soy de origen obrero, de familia obrera, extranjera e inmigrante. Mi vida quedó profundamente marcada: - por la vida de trabajo del padre, - por la ausencia, debida al trabajo del padre (estaba en el extranjero), - por la llegada tardía a Francia, - porque sentí profundamente la actitud racista en la acogida y las dificultades de integración.²⁰¹

Seguramente, se trata de una relectura tardía. En 1933 entra con los Hermanos, inicialmente realiza el recorrido clásico: Noviciado menor, Noviciado, Escolasticado (limitado a un año). A sus 18 años enseña primero en el pensionado de Hachy, situado en las Ardenas belgas. En 1940, llega a la escuela San José en Troyes, donde permanecerá veintitrés años. Era entonces un buen profesor:

...en su clase no se bromea, pues exige orden y disciplina de forma rigurosa. Tal era su celo apostólico, que habría enviado a todos al seminario... o al noviciado menor.²⁰²

La ley sobre el S.T.O. de febrero de 1943 encuentra en el Visitador de Reims de la época, el H. Armel Félix, un decidido adversario. Para escapar a una eventual requisición, Honoré es enviado primero a una empresa donde efectúa una pasantía de tornero, luego a un establecimiento público especializado donde prepara su Diploma de reeducador de delincuentes. Tras un periodo pasado en Toulouse, en enero de 1944 es nombrado “jefe” del centro de reeducación situado en el Aisne: en St Michel Sougland primero, luego en Verdilly.

Los meses vividos con esa juventud particular hacen descubrir a Honoré realidades y condiciones de vida conocidas solo parcialmente por él; ahí

²⁰¹ Hermanos Emile Noirez y Etienne Michalet, *Frère Honoré de Silvestri*, Notice biographique polycopiée, p. 3.

²⁰² *Ib.* p. 4.

²⁰³ *Ib.* p. 6.

se sitúa el origen, no solamente de su evolución en sus métodos de enseñanza, sino también de sus orientaciones futuras.²⁰³

Vuelve a Troyes con diferentes enfoques. No sin tanteos ni reticencias, descubre entonces la J.O.C., lo cual le lleva a tener cada vez mayor confianza en los jóvenes preparándolos para la vida militante de la Acción Católica. Es nombrado director de St Joseph en 1952 y se lanza en un amplio programa de construcciones. Pero, su principal preocupación sigue siendo la evangelización de los jóvenes, la atención a su situación social y a su entorno, su formación para el compromiso, sin olvidar la atención particular a los que se encuentran en dificultad. Como Director de comunidad sabía motivar a los Hermanos: cada semana, reunía a los Hermanos responsables de la catequesis; les presentaba y les entregaba las fichas que había preparado.

El Hermano Honoré participó en el Segundo Noviciado de Roma en 1951-1952. Pudimos tener entonces algunos intercambios positivos. A partir de 1953, el H. Zacharias le encargó de presidir los retiros de treinta días de los futuros profesos perpetuos de la asistencia de Reims. Fue casi una revolución: generalmente, la presidencia de esos ejercicios mayores era confiada a Hermanos que ejercían funciones de superiores mayores, o de directores de Noviciado o de Escolasticado. En un momento importante, a veces decisivo, en el que el joven Hermano debía considerar la opción definitiva, la juventud y la capacidad de escucha de Honoré, su atención a la vida de las personas, le permitieron establecer con varios de ellos vínculos personales muy fuertes. Por otra parte, los oyentes de sus conferencias apreciaban el impacto de un lenguaje directo y vigoroso, de un enfoque de la vida de Hermanos y de su renovación a partir de la vida de los jóvenes, del servicio preferencial de los pobres, de la apertura a la Iglesia, especialmente a las orientaciones y la pedagogía de la J.O.C. Lo cual no le impedía proponer ya una lectura rejuvenecida, dinámica, más apostólica de los escritos de san Juan Bautista de La Salle. La influencia del H. Honoré durante esos retiros fue tal que fue invitado como conferenciante en los retiros del Distrito.

A pesar de reconocer las promesas de renovación contenidas en la actuación del H. Honoré, yo me había sentido algo molesto por sus conferen-

cias: le encontraba una tendencia partidista, me parecía cubierto de certezas que mi espíritu crítico me las hacía ver sospechosas. Hasta el interés que tenía por Juan Bautista de la Salle no hacía que lo sintiera más cercano: en aquella época (hablo de los años 50-57), yo estaba aún distanciado del Fundador, marcado como estaba por la rigidez de su enseñanza ascética que era lo que más se enfatizaba, y por los argumentos que se le atribuían para justificar el *statu quo* de la *Regla*. Además era la época más intensa de mis relaciones con el H. Vincent Ayel, de mi colaboración en *Catéchistes*, de nuestro esfuerzo de renovación de los estudios religiosos de los que ya he hablado largamente. Me sentía menos sensibilizado a las orientaciones de Honoré.

No es sorprendente que fuese elegido delegado al Capítulo General de 1956, puesto que su Distrito tenía dos o tres delegados. Fue el capitular más joven, se inscribió en la Comisión de la Misión del Instituto y ejerció el servicio de secretario, lo cual le ayudó seguramente a hacer pasar algunas de sus ideas. En la *Circular* sobre el Capítulo General, el H. Nicet Joseph rinde un homenaje respaldando al joven relator de la comisión que supo conquistar a su auditorio²⁰⁴: se hizo abogado de la prioridad dada nuevamente al servicio educativo a los pobres, de la clase popular. Estableció una relación estrecha entre esta renovación de la finalidad del Instituto con el desarrollo de la enseñanza técnica, haciendo votar sobre el particular esta declaración única por parte del Capítulo:

Consciente de nuestra responsabilidad en la recristianización del medio obrero, impresionados por la insistencia con la cual el Soberano Pontífice y sus representantes indican este objetivo para nuestro apostolado, el Capítulo emite el siguiente voto: Que, en todas partes donde la cosa sea juzgada posible y oportuna, se haga un esfuerzo con vistas al desarrollo y a la creación de escuelas técnicas para la formación auténticamente cristiana de los jóvenes trabajadores, especialmente al nivel elemental y medio, y de obras peri y postescolares en provecho suyo. Para tal efecto, que se preparen profesores especialmente cualificados y que estén penetrados de las doctrinas de la Acción Católica Obrera.²⁰⁵

²⁰⁴ *Circular* 354, p. 71.

²⁰⁵ *Ib.* pp. 76-77.

Por otra parte, el mismo relator supo establecer una relación entre la renovación del servicio a los pobres y el lugar concedido, en el apostolado del Hermano, a los movimientos de Acción Católica. Es interesante constatar con qué brío el relator supo poner el acento sobre la “verdadera” acción católica: el informe evoca en primer lugar una primera tendencia que se concretiza en las grandes devociones propias de nuestro Instituto y las agrupaciones que se vinculan a él: Congregación del Santísimo niño Jesús, Unión del Santísimo Crucifijo y de María Inmaculada, Congregaciones Marianas y Legión de María . Y la *Circular* continúa:

Pero fue con una complacencia no disimulada como el Relator de la 5.^a Comisión trató sobre la Acción Católica más especializada. Nuestras obras han evolucionado considerablemente desde 1946 y nuestra experiencia social colectiva se ha enriquecido en la misma proporción. Por eso es posible, mucho más que entonces, dirigir a todos los Hermanos una llamada urgente, incluso angustiosa, para que acepten y adopten forzosamente los métodos de la A.C. especializada [...] ²⁰⁷

Las sugerencias dan lugar a propuestas importantes que el Capítulo votó con entusiasmo... ²⁰⁸

De hecho, tales propuestas insisten para que:

...una de las preocupaciones principales de nuestras Instituciones sea preparar los caminos al laicado adulto de Acción Católica... que los Hermanos colaboren en ello sin segundas intenciones... que en las casas de formación no se descuide nada para una preparación efectiva en el espíritu y los métodos de Acción Católica... ²⁰⁹

En todos estos textos se reconocía la pluma del H. Honoré. El Capítulo General ampliaba a todo el Instituto una opción decisiva en cuanto a su misión, a partir de la experiencia de algunos Hermanos, pero porque esta vía renovada había encontrado una voz mensajera en el Capítulo. En la Asamblea, no existía testigo directo del movimiento catequístico ni de renovación de los estudios religiosos de los que he hablado. Pero el equipo

²⁰⁶ Del cual el H. Philipp Antoon, muy vinculado a Mons. Suenens, entonces auxiliar de Malinas, era fervoroso partidario.

²⁰⁷ *Circular* 354, p. 72.

²⁰⁸ *Ib.* p. 73.

²⁰⁹ *Ib.* p. 76.

que funcionaba en torno a Vincent Ayel había suministrado un dossier muy bien estructurado y amplio sobre el conjunto de la cuestión: el informe de la 4.^a comisión (estudios religiosos y profanos), los deseos que ella formula se caracterizan por el realismo de un diagnóstico sin complacencia, en lugar de la autosatisfacción que anteriormente era con frecuencia oportuno. Las propuestas son igualmente precisas, exigentes: no resulta difícil reconocer en ellas las perspectivas del trabajo realizado en Francia desde 1950:

De todos los informes presentados en este Capítulo General, el que se refiere a los estudios resulta uno de los más impresionantes. Solicita, con una cierta ansiedad, la atención de los capitulares sobre la absoluta necesidad de revisar todo nuestro sistema de estudios, particularmente el de los religiosos... Para la preparación de dicho informe... la cuarta comisión debió analizar... luego presentar una síntesis sólida y constructiva, el contenido de un dossier voluminoso y —es lo menos que se pueda decir— muy pertinente.²¹⁰

LA PREOCUPACIÓN POR LA FORMACIÓN DOCTRINAL Y CATEQUÍSTICA DE LOS HERMANOS JÓVENES

En la siguiente observación, se descubrirá fácilmente el eco casi literal del Suplemento escrito por Vincent Ayel en 1953 y que había sido tan mal recibido en su momento por los responsables romanos del Instituto:

Creo, escribe un Hermano, que antes que preocuparse por encontrar vocaciones, es conveniente interrogarse sobre lo que haremos con ellas. Estoy rigurosamente persuadido que si nuestra formación religiosa fuese de primera calidad en todos sus aspectos, es decir, si resultase evidente que hacerse Hermano es convertirse en testigo de Cristo, especialista entendido y formado de educación general y del apostolado catequístico en particular, entonces el problema de las vocaciones no se plantearía más de forma tan dramática...²¹¹

Tratándose de la formación de base, la carencia más denunciada es la de la enseñanza religiosa impartida en las casas de formación y especialmente

²¹⁰ *Ib.* p. 56.

²¹¹ *Ib.* p. 57.

en el Escolasticado: es fragmentaria, ocupa escaso lugar y, sobre todo, quienes la imparten carecen de formación específica. Además, esa insuficiencia existe también en el plano de la enseñanza religiosa de los alumnos mayores, en las instituciones escolares:

Es necesario reconocer... que la competencia doctrinal se tiene muy poco en cuenta para la enseñanza religiosa en nuestras clases. Generalmente es confiada casi de manera automática al “titular” de la clase. Éste es titular en virtud de su competencia profana... Pero sucede demasiado a menudo que esos Hermanos, muy a su gusto en su enseñanza de la filosofía, de la literatura o de las matemáticas, se sienten inferiores en su misión de catequistas como consecuencia de una preparación insuficiente... La enseñanza religiosa es para ellos una pesadilla; algunos tratan de no tener que asumirla.²¹²

Las propuestas de la comisión retomaban medidas ya asumidas en la Asistencia de Reims y a las que ya hemos aludido: estudios religiosos en las casas de formación realizados bajo la dirección de profesores competentes; formación espiritual en los noviciados fundamentada doctrinal, escrituraria y litúrgicamente; organización descentralizada de los programas y exámenes de los estudios doctrinales de base²¹³.

La propuesta del Capítulo General de 1946 relativa a la creación en Roma de un *Instituto Superior de Estudios Religiosos* había madurado durante la década. La Unión de los Religiosos había establecido en Roma el Instituto Internacional Regina Mundi que ofrecía ciclos de estudios teológicos diversificados para las congregaciones femeninas. Una carta de la Congregación de los Religiosos invitaba al Instituto a tomar la misma iniciativa para los Institutos masculinos laicos. Se trató en el Capítulo General que aprobó:

El principio de la creación en Roma de un Instituto Superior de cultura religiosa que ofrezca los conocimientos útiles para el apostolado de los religiosos laicos docentes, Instituto ya previsto por el Capítulo de 1946 y sugerido nuevamente por S. Em. el cardenal Valerio Valeri, en su carta

²¹² *Ib.* p. 61.

²¹³ cf. *Circular* 354, pp. 65-66.

²¹⁴ *Circular* 354, p. 66.

del 15 de mayo de 1956. El Capítulo se encomienda al Reverendísimo Hermano para el estudio y la realización de dicho proyecto.²¹⁴

La sorpresa provendría de la rapidez con la que el H. Nicet Joseph daría seguimiento a la propuesta: El Instituto *Jesus Magister* se establecería, bajo el patrocinio de la Universidad Lateranense, desde el comienzo del curso escolar de 1957, y se desarrollaría, sobre un ciclo de cuatro años, hasta el final del Concilio. Después de lo cual, la multiplicación en numerosos países y diócesis de los Institutos Superiores de estudios teológicos, unida a la disminución de las vocaciones, conduciría a la desaparición práctica del *Jesus Magister* al principio de los años 70, no sin que se hayan intentado ensayos de renovación.

El relator de la 4.ª comisión concluía así su presentación a la Asamblea:

Es, dijo, una especie de signo de Pentecostés que esta preocupación aparece tan ampliamente en nuestro Instituto.²¹⁵

Aquello que, en el campo de la renovación catequística y de la formación doctrinal había brotado de la vida de la Iglesia y de las necesidades de los hombres en algunos sectores del Instituto —Italia, Francia, España, algunos distritos latinoamericanos— entre 1946 y 1956, se encontraba confirmado por el Capítulo General y ampliado al conjunto de la congregación. Este movimiento, así reactivado, contribuirá a la preparación del Capítulo de 1966. Al igual, por otra parte, que la puesta en práctica de las orientaciones tomadas a propósito del servicio a los pobres, la Acción Católica, la enseñanza técnica. Definitivamente, pensándolo bien, el Capítulo de 1956, no había sido ni mediocre, ni menor.

TRES ORIENTACIONES DECISIVAS DEL CAPÍTULO GENERAL DE 1956

En contraste, los tres cambios de los que voy a hablar ahora y que, a medio plazo resultaron casi revolucionarios, habrían podido resultar letra muerta, hasta tal punto su evocación en la *Circular* del H. Nicet Joseph da lugar a interpretaciones diversas. Se trata de la hipótesis de una nueva

²¹⁵ *Ib.*, p. 62.

revisión de la *Regla*, de una decisión innovadora en cuanto a la preparación de los futuros Capítulos Generales, y del lanzamiento, con renovados esfuerzos, de los *Estudios lasalianos*. Yo creí poder escribir que a partir de estas tres orientaciones del Capítulo de 1956, *se devolvió la Regla al Instituto, se entregó el Instituto a los Hermanos, y se devolvió el Fundador a la historia*.

Devolver la *Regla* al Instituto: hacia una nueva Revisión de la *Regla*

Al hablar de la revisión de la *Regla* durante el Capítulo de 1956, he subrayado que, por la obsesión de acabar en adelante con las veleidades de una nueva revisión de conjunto, el H. Athanase Émile había tomado personalmente la iniciativa de hacer aprobar la *Regla* por la Congregación de los Religiosos. Pensaba que de ese modo la sustruía a la autoridad del Instituto.

Menos de diez años después, el Capítulo de 1947 toma nota de la afluencia de las Notas de los Hermanos sobre la regularidad. Afirma:

...la 6.^a Comisión, encargada de este tema recibió, ella sola, más de 1.400 notas, casi tantas como todas las demás juntas.

Todas esas notas, ya sea que reclamen una observancia más fiel o que postulen una mejor adaptación a las posibilidades y necesidades actuales, prueban que, para sus autores, la regularidad no es una palabra vana...²¹⁶

Los capitulares se ven forzados a reconocer que el texto de 1947 no ha alcanzado su objetivo:

Vista su dificultad y su envergadura, el trabajo no ha evitado toda obscuridad; siguen existiendo en él ligeras contradicciones y, a veces, la modificación del texto del santo Fundador no ha sido muy acertada.

Además, para la *Regla* del Gobierno, sobre todo, el gran esfuerzo de adaptación y de puesta al día deber continuarse sin cesar, sobre todo en nuestros tiempos de intensa evolución. [...]

Fueron todas estas razones las que decidieron, hace algunos años, a los

²¹⁶ *Circular* 354, p. 78.

²¹⁷ *Ib.* p. 84.

miembros del Régimen precedente a intentar perfeccionar el trabajo de 1946...²¹⁷

Los términos empleados son discretos, incluso impregnados de diplomacia sobre un trabajo que habría sido realizado por el Consejo General entre 1946 y 1956, y que no parece haber dejado huellas. Apenas nueve años después de una aprobación pontificia que se había deseado irreversible de un conjunto legislativo considerado como definitivo, la 6.^a comisión capitular constata que la revisión reciente ha fallado en su objetivo, e invita a la Asamblea a abrir la puerta a un trabajo de refundición a ser realizado durante la década siguiente:

1. El Régimen someterá para su aprobación el resultado de sus trabajos al Capítulo General de 1966.
2. Pero con el fin de disponer de una más amplia experiencia y de las mejores opiniones, en cuanto esté terminado un primer proyecto, el mismo será enviado policopiado a los Hermanos Visitadores que, con su Consejo, podrán estudiarlo y anotarlo.
3. El Régimen recogerá dichas observaciones con vistas a una segunda edición que será sometida a algunos canonistas y a consultores de la Sagrada Congregación de los Religiosos.

Una vez la revisión así preparada, cabe esperar que los nuevos textos reciban, con entusiasmo, la aprobación del próximo Capítulo General.²¹⁸

Texto desconcertante, incluso contradictorio, en el que se percibe la vacilación de la Asamblea y al mismo tiempo su resolución fuerte y nueva. Antes que nada, es extraño que, ni para la revisión de 1946 ni para la que se piensa emprender, no se haga ninguna referencia a la aprobación pontificia de 1947. Los capitulares dan mandato al Régimen para iniciar una nueva revisión, como si la misma no dependiese más que del Instituto. Es posible pensar que las relaciones de confianza del Procurador General con los oficiales de la Congregación de los Religiosos o las del Vicario General con algún que otro consultor de cierta autoridad les daba la seguridad de que no existiría dificultad por ese lado: de lo que tendrían que asegurarse antes de 1966, es del aval de los canonistas y de los consultores de la

²¹⁸ *Ibidem*

Congregación de los Religiosos.

Una segunda sorpresa enorme, cuando se conoce la historia precedente así como los acontecimientos que la seguirán, es este tipo de crítica dirigido a la revisión de 1946: habría pecado por insuficiencia en la fidelidad literal al texto del Fundador: *a veces, la modificación de su texto no ha sido muy acertada*. Semejante observación parece coincidir con las críticas dirigidas a sus predecesores del siglo XIX por los redactores de la revisión de 1901 y la que formulan con relación a estos últimos los autores de la revisión de 1946. Por consiguiente, es posible preguntarse, ¿será de nuevo la fidelidad literal la base de la futura revisión? Sería desesperante e inútil.

En realidad es la única nota de esta decisión capitular que hace referencia al contenido de la revisión proyectada. Lo esencial del programa trazado se refiere al método e incluso al calendario. Y aquí seguramente nos sorprenderá la audacia tranquila de los capitulares de 1956. El mandato que dan al Régimen abarca toda la década: es al Capítulo de 1966 a quien entregarán su copia definitiva. Pero al menos dos etapas prepararán el texto. En primer lugar, un primer proyecto será sometido a los Hermanos Visitadores y sus Consejos. Cuando se recuerda el carácter confidencial y hasta secreto de la revisión de 1946 y las restricciones aportadas a la discusión por parte del Capítulo General, es necesario constatar que los capitulares de 1956 toman sus distancias con esa actitud timorata: el proceso que planean quiere hacer que se interesen en él si no el conjunto de los Hermanos, al menos de los Distritos (los Visitadores y sus Consejos). 1946 había quitado al Instituto el control de su *Regla*; 1956 devuelve verdaderamente la *Regla* al Instituto vivo.

A partir de ahí, es posible volver sobre la cuestión del contenido: al precognizar tal ampliación de los “redactores” del proyecto, sin formular directiva alguna sobre la materia de su texto, los capitulares de 1956, ¿no daban carta blanca al Superior y a su Consejo para que se tratase verdaderamente de un *nuevo texto* escrito sobre bases nuevas, sin limitarse a una fidelidad literal a la *Regla* de los Orígenes? El Capítulo General de 1956 no introducía modificaciones importantes en la legislación. Pero iba mucho más lejos: las demandas de la vida estaban siendo ineludibles, había que proceder a una verdadera revisión de fondo. Los capitulares tomaban acta de

ello puesto que pensaban someter la *Regla* a estudio. Además, después de cien años de vaivenes, desembocando por dos veces, en 1901 y en 1946, en el retorno al texto “de los orígenes”, este Capítulo General tímido tenía la lucidez de dar a entender que no había más remedio que resolverse a tomar distancias con respecto al texto del Fundador.

El Capítulo invita al Instituto vivo a asumir sus responsabilidades a propósito de un texto de *Regla*: Si la *Regla* sometida a estudio obtiene el consenso del conjunto del Instituto, y el de los revisores competentes, cabe esperar que *el próximo Capítulo General la apruebe con entusiasmo* (después de haber tenido toda la libertad de debatir sobre ella). Una vez más, hay que hacer notar que para los capitulares de 1956, la aprobación de la legislación del Instituto depende en primer lugar y sobre todo de los mismos Hermanos. No se hace mención alguna de una posible aprobación pontificia.

Las dificultades, e inclusive los impasses de tal emprendimiento, aparecerían en cuanto se le diese comienzo. No se logró —y se continuó— sino gracias a la voluntad del H. Nicet Joseph, ayudado ciertamente por el nuevo escenario introducido por la ascensión de Juan XXIII al soberano pontificado en noviembre de 1958, y al inesperado anuncio que hizo en enero de 1959 de un concilio ecuménico. No por ello deja de corresponder al Capítulo General de 1956 el mérito de haber dado vía libre para el cambio largamente deseado, nunca osado.

Devolver el Instituto a los Hermanos: la redacción de Notas al Capítulo General.

Otra segunda medida nueva, a primera vista de carácter sobre todo práctico, podría modificar considerablemente en el futuro las condiciones de la preparación de los Capítulos Generales. En adelante, no solamente la redacción de notas colectivas dejaría de estar prohibida como manifestación de conjura, sino que sería alentada, continuando intacto el derecho de intervención personal. De hecho, los capitulares de 1956 se habían visto desbordados por la abundancia de notas individuales: las cuatrocientas notas sobre la oración les habían impresionado, como hemos visto. La decisión de la 7.^a comisión tendía no a prohibirlas ni siquiera a desalentarlas, sino a establecer una especie de etapa intermedia: los Hermanos

podrían enviar sus notas al Centro de su Distrito; unas comisiones locales, organizadas por los Visitadores y sus Consejos, las estudiarían, harían la síntesis, según los temas, y las transmitirían —con las mismas notas— al Secretariado del Capítulo.

Hasta aquí no parece aparecer propiamente hablando la idea de *nota colectiva*. Lo que era de capital importancia en este procedimiento, era el deseo de los capitulares de favorecer al máximo la expresión libre de los Hermanos. La organización del calendario era importante:

Dos años antes de la apertura del Capítulo General, una carta del Hermano Superior advertirá a los Hermanos profesos de votos perpetuos que pueden preparar notas...

Esas notas serán enviadas al Centro de cada Distrito... [en] un plazo de cuatro meses.

[Para el trabajo preparatorio efectuado por los Consejos de Distrito]... se dispondrá un periodo de ocho meses.²¹⁹

De ese modo, los Hermanos que lo desearan podrían ponerse “*en estado de capítulo*” dos años antes de la celebración de la Asamblea. El trabajo de síntesis realizado en cada centro de Distrito no podía dejar de tener repercusión entre los Hermanos: las notas suministradas individualmente podrían ser ampliadas —y si fuese el caso completadas o enmendadas— gracias a las síntesis parciales realizadas a un nivel de proximidad. No se trataba aún del restablecimiento de los Capítulos Provinciales —casi

²¹⁹ *Circular* 354, p. 91.

²²⁰ La *Bula de aprobación* hacía posible la celebración de Capítulos Provinciales. El H. Florence decidió celebrarlos: una *Circular* del 26 de julio de 1771 anunció al Instituto la división en tres Provincias; y la celebración de un Capítulo en cada Provincia (dichas asambleas tuvieron lugar respectivamente en Aviñón, París y Maréville, en 1771 mientras que el Capítulo General no se celebraría hasta 1777. El H. Florence constató que sus trabajos fueron tal y como él había deseado” (cf. G. Rigault, *Histoire générale*, T. 2, pp. 344-349). Sin embargo, el Capítulo General de 1787 decidió suprimirlos: “Los Capítulos Provinciales indicados en la Bula, artículo 15, y prescritos por el Capítulo General de 1777, habiendo resultado poco útiles y expuestos a diversos inconvenientes, se ha decidido de común acuerdo que quedarían suspendidos y que cada tres años, a partir del presente, se tendría un Comité compuesto por el Superior General, sus Asistentes, el Secretario General y el Procurador General por parte del Régimen y por cuatro delegados de cada provincia del Instituto; a saber: dos directores de la principales casas y dos Hermanos ancianos...” (*Chapitres Généraux de l’Institut des Frères des Ecoles chrétiennes. Historique et décisions*. París. 1902, pp. 55-56; cf. G. Rigault, op.cit, p. 621).

muertos antes de nacer en el siglo XVIII— pero era la promesa y el camino²²⁰. Tampoco era la aplicación del principio de subsidiaridad, totalmente ajeno entonces a todas las mentes: era, no obstante, una anticipación de hecho, puesto que los Hermanos, las comunidades, los Distritos, cada uno en su lugar, eran considerados como responsables de la marcha del Instituto. No era aún el anuncio de la descentralización: la palabra ni se pronunciaba, y no tenía buena prensa, pero era como una aplicación antes de la letra.

Es posible pensar que esta decisión tomada en 1956 fuese coyuntural: de hecho, fue provocada por la impotencia del Capítulo para responder adecuadamente a la afluencia insólita de las notas, principalmente sobre las oraciones vocales. Por otra parte, leyendo un cierto número de los informes de las diez comisiones, se tiene la sensación de que los Capitulares quedaron impresionados por la calidad de muchas de las notas, incluso por los informes preparados por los Hermanos. Pensaban pues que había que animar a la participación activa en la preparación del Capítulo: al hacerlo, el Capítulo se encargaba de *devolver el Instituto a los Hermanos*, insistiendo para que no dudasen en tomar la palabra mucho antes que el Vaticano II decretara la obligación. El cambio era *copernicano*: el adjetivo no es excesivo, a juzgar por los usos en vigor en el Instituto y, sobre todo, por lo que serían las consecuencias de esta decisión: volveré sobre ello.

Devolver el Fundador a la historia

Miguel.— *Otra decisión del Capítulo General de 1956 que usted consideraba como capital fue la renovación de los Estudios lasalianos. ¿Cómo tomó el Capítulo esa decisión?*

Michel.— He presentado ya al H. Maurice Auguste, y evocado su enfoque original sobre la *Regla* desde 1947. La había abordado y presentado como historiador, como la obra humana del Sr. de La Salle en un momento en el que la aprobación acababa de sacralizarla. Había estudiado las etapas de su composición, había buscado las fuentes en diversas formas de la vida monástica y religiosa. Se había ocupado sobre todo de la *Regla*, sin por ello ignorar los demás escritos lasalianos. Se había interesado, igualmente, por los tres primeros biógrafos del Señor de La Salle —

Bernard, Maillefer y Blain— este último había sido publicado y se beneficiaba en el Instituto de un casi monopolio de la información original sobre la historia del Fundador. El folleto *Para una mejor lectura de nuestras Reglas comunes*, publicado en 1954, ofreció al conjunto de los Hermanos la sustancia de esta enseñanza muy novedosa.

En 1951, el Instituto había celebrado con solemnidad el tricentenario del nacimiento de san Juan Bautista de La Salle. La manifestación considerada en aquella época como la más importante para el conocimiento (y el reconocimiento) del Instituto, y para su irradiación ulterior, fue la proclamación por Pío XII de san Juan Bautista de La Salle como Patrono de los maestros cristianos²²¹. Desde la distancia, yo no tengo la impresión que esta nueva distinción haya tenido impacto sobre sus potenciales destinatarios, ni que la misma haya contribuido mucho a hacer conocer mejor, inclusive entre los Hermanos, el pensamiento y la inspiración educativos del Fundador.

Fue igualmente en la celebración de ese tricentenario, cuando el Padre André Rayez, s.j.²²² presentó un artículo que publicó en enero de 1952 en la *Revista de ascética y de mística* bajo el anodino título de “Estudios lasallianos”. El P. Rayez era profesor de teología ascética y mística en el Escolasticado de Enghien (Bélgica) para las provincias de los jesuitas de Champagne y de Toulouse. Enseñaba también en la Gregoriana. Colaborador del Diccionario de espiritualidad, se convirtió en su Director en ese año de 1952. Se había especializado en la espiritualidad de lo que se llama la Escuela Francesa.

Precedentemente capellán de estudiantes en Nancy, el P. Rayez había

²²¹ Breve *Quod ait*, en *Acta Apostolicae Sedis*, 1950, 631.

²²² André Rayez, s.j. especialista de la espiritualidad de la Escuela Francesa. Formó parte del equipo del *Dictionnaire de Spiritualité* a partir de 1948, será su Director en 1952 hasta su muerte en 1979; cf. A Derville, article Rayez (André) Jésuite (1905-1979), *D.S.* t. 13, c. 163-165

²²³ A. Rayez, s.j. “Études lasalliennes”, en *Revue d’Ascétique et de Mystique*, 109, enero-marzo 1952, pp. 18-63. Tres años más tarde, hacía aparecer otro artículo tan sólido, pero cuya influencia fue menor: “La espiritualidad de abandono en San Juan Bautista de La Salle”, *Revue d’Ascétique et de Mystique* 121, enero-marzo de 1955, pp. 47-78.

²²⁴ El H. Émile Lett publicaría principalmente: *Les premiers biographes de saint Jean-Baptiste de La Salle*, París: Ligel, 1956, y el texto de la *Explication de la Méthode d’Oraison*, París: Ligel, 1957.

entablado allí amistad con el H. Émile Lett. El pasatiempo de este profesor de filosofía en el Colegio de los Hermanos era la investigación lasaliana, que llevaba a cabo por gusto personal y en solitario, casi como un francotirador²²⁴. Aunque la cuestión de las fuentes del artículo del Padre Rayez no haya sido estudiada en profundidad, es fácil pensar que el H. Émile Lett haya sido su inspirador.

Sea como fuere, me parece que este artículo del P. Rayez constituye una aportación capital ofrecida al Instituto con ocasión del tricentenario de su Fundador. Por su contenido, por la influencia que iba a tener y que aún continúa. El P. Rayez comenzaba por esbozar el estado de los estudios de espiritualidad lasaliana.

Primeramente, observaba que el Fundador del Instituto era mejor conocido por su aportación pedagógica que por su enseñanza espiritual. Pero, a su parecer, sus obras de espiritualidad, marcadas por la Escuela Francesa, no carecían ni de fuerza ni de originalidad. Más radicalmente, el P. Rayez lamentaba que no existiesen aún estudios lasalianos científicos. Analizaba con lucidez las causas de esa carencia. Y proponía un programa de trabajo que abarcaba tanto los biógrafos, como el contexto, las fuentes o sus mismos escritos.

Estas pistas que abría para una investigación, a la vez crítica y teológica, deberían desembocar en lo que él llamaba los *Monumenta lasalliana*²²⁵.

La influencia de este artículo fue enorme, sobre todo porque estuvo en el origen de la decisión del Capítulo General de 1956. En varias ocasiones, como consecuencia de este artículo el H. Nicet Joseph y el H. Maurice Auguste invitaron al P. Rayez para conferencias en el Segundo Noviciado de Roma. Habían dialogado con él sobre las condiciones de renovación

²²⁵ Expresión inspirada en la publicación de la Compañía de Jesús: *Monumenta historica Societatis Jesu*, conjunto de 76 volúmenes ya publicados de 1894 a 1955.

²²⁶ Renovación, pues no se partía de cero. Por una parte, desde siempre algunos Hermanos se habían interesado en la profundización de la historia, de la obra escolar y de los escritos lasalianos. Y sobre todo, desde el siglo XIX, la *Rivista Lasalliana*, editada por un grupo de Hermanos italianos del Distrito de Turín, había realizado un trabajo de gran calidad, con mayor insistencia, ciertamente, sobre los campos pedagógico y catequístico que sobre la espiritualidad, lo cual apoyaba el punto de vista del P. Rayez.

de los estudios lasalianos²²⁶.

Fue a partir del artículo-programa del P. Rayez, y de algunas conversaciones que concretizaron ciertas aportaciones, como el H. Maurice Auguste escribió para el Capítulo General una Nota que constituía un verdadero estatuto de los *Estudios lasalianos*, bajo el título:

Para una publicación en manera de corpus de todos los textos atribuidos al santo Fundador, de todos los documentos relativos a su vida y a sus actividades, y de los documentos más importantes relativos a nuestra Historia en el siglo XVIII.²²⁷

Si se pretendía llegar a las indispensables ediciones críticas de la biografía y de los escritos de san Juan Bautista de La Salle, había que comenzar por publicar las obras de los tres primeros biógrafos, así como las ediciones príncipes de los escritos. Por supuesto, el H. Maurice Auguste sostenía el proyecto que presentaba mediante una sólida argumentación. El Capítulo General no tuvo más remedio que ratificar esa nota: manifestó así su decisión de creación de un Centro de estudios lasalianos en la Casa Generalicia²²⁸.

²²⁷ cf. “Aux membres du 38^e Chapitre général de l’Institut des Frères des Écoles Chrésiennes”. *Cahiers lasalliens* 5, pp. 433-438.

²²⁸ *En realidad, el Capítulo General de 1956 recibió dos notas magistrales sobre los Estudios lasalianos*, una del H. Maurice Auguste, la otra del H. Raymond Brisebois, del Distrito de Montreal. La cuestión fue abordada por dos comisiones: La 3.^a (Perseverancia - Segundo Noviciado - Votos - Santo Fundador) solicitaba que “se estableciese en la Casa Generalicia una comisión permanente con el fin de promover el culto del Santo Fundador, de continuar y coordinar las investigaciones y los trabajos relativos a su historia, a su espiritualidad (Circular 354, p. 55). La 9.^a comisión (Publicaciones del Instituto) expresaba el deseo “que se continúen los estudios críticos de todos los escritos de nuestro Santo Fundador y que se prosigan las publicaciones y los escritos que buscan profundizar y dar a conocer su espiritualidad”. El relanzamiento de los *Estudios lasalianos* durante el Capítulo de 1956 y sus consecuencias fue objeto de un informe elaborado por el H. Maurice Auguste algunos meses antes de su muerte (cf. Michel Sauvage, fsc, “Frère Maurice Hermans (1911-1987) et les origines de l’Institut des Frères des écoles chrétiennes”, en *Cahiers lasalliens* 5, pp. 424-444).

Capítulo 6 – LA VITALIDAD Y LAS PERTURBACIONES DEL INSTITUTO ENTRE 1956 y 1966

LOS ACONTECIMIENTOS DESPUÉS DEL CAPÍTULO GENERAL DE 1956

Michel.— Durante el periodo 1956-1966, me parece que la evolución del Instituto está vinculada, en numerosos casos, a las mutaciones de la sociedad en los diversos países donde viven los Hermanos. Sin pretender reubicar nuestra historia en la del mundo, algunos ejemplos concretos harán resaltar esa vinculación.

Miguel.— *Seguramente habrá que hablar del clima de la vida del Instituto después del Capítulo de 1956. Los diez años que van del Capítulo General de 1956 a 1966 se ven marcados, en efecto, por un incremento de la vitalidad que había caracterizado la década anterior.*

Michel.— Si nos atenemos a las estadísticas, el Instituto conoce durante estos años un crecimiento moderado, pero constante. Al final de los años 50, se dividen en dos o tres los Distritos de varios países. Esta medida se toma porque el número de Hermanos aumenta gracias a la afluencia de nuevas vocaciones y se espera un incremento de dinamismo en el reclutamiento. Eso es lo que sucede principalmente en Brasil, México, Estados Unidos y en el Canadá Francés²²⁹. Pero será necesario observarlo con mayor atención según los lugares y los periodos. Estas creaciones de Distritos no se realizan sin plantear problemas percibidos por algunos Hermanos: anticipándome al Capítulo siguiente, evoco aquí varias reac-

²²⁹ Creación del Distrito São Paulo, por desdoblamiento del de Porto Alegre, en 1959; los dos Distritos de México Norte y México Sur en 1959. En U.S.A, se procedió primeramente a la división en dos del Distrito de New York: el Distrito de LINE (Long Island New England) se fundó en 1959 con el H. Charles Henry como primer Visitador. Algunos años más tarde, en 1960, se escindió en tres el Distrito de Saint Louis: al Norte, el Distrito de Winona; al centro, el de Central States (o Chicago); al sur, el Distrito de Sr. Louis. De igual modo, en el Canadá francófona, el Distrito de Quebec se dividió en dos en 1958: Quebec y Trois Rivières; el de Montreal en tres: Longueuil, Montreal y Ottawa.

ciones encontradas y hasta alarmistas, recogidas durante el Segundo Noviciado (1960-1961).

A pesar de las restricciones a la comunicación durante ese año de retiro, establecí algunas fuertes amistades: mencionaré dos, porque las mismas me dieron qué pensar sobre la política del Instituto y sobre su futuro. Primeramente, me sentí en sintonía con el benjamín del grupo —tenía 28 años al principio del Segundo Noviciado— y acababa de finalizar tres años de estudio en el Instituto Superior de Pastoral Catequística de París. Pertenece al Distrito de São Paulo, creado dos o tres años antes y que contaba con unos 180 Hermanos. La separación de las dos entidades brasileñas —la mayoría de sus miembros provenían del sur del país, del Estado de Río Grande do Sul— no se había realizado equilibradamente: el titular del único Distrito, convertido en Visitador de São Paulo, había llevado consigo una proporción demasiado grande de Hermanos jóvenes y, en consecuencia, carecía de directivos²³⁰. Más de la mitad tenían menos de 25 años, y las tres cuartas partes menos de treinta años. Brasil avanzaba entonces hacia su futuro con un dinamismo formidable, proyectando en cierto modo hacia adelante, en plena selva, su nueva capital futurista, Brasilia.

El responsable del Distrito de São Paulo seguía ese movimiento: cada año, abría una o dos escuelas nuevas, enseguida llenas de una juventud desbordante. Las comunidades constituidas por tres o cuatro Hermanos jóvenes hacían frente con entusiasmo a un trabajo titánico: dos o incluso tres “turnos” por día, para dar acceso al máximo posible de jóvenes. La formación era con frecuencia rudimentaria. *Tengo miedo*, me decía el benjamín brasileño de nuestro grupo de Segundo Noviciado, el H. Cristovão Della Senta: *estamos explotando el entusiasmo de los jóvenes, y cuando estén precozmente gastados, dentro de algunos años, viviremos una crisis enorme*. Su predicción se realizó, más allá de sus temores: a partir de 1966, las salidas de Hermanos se multiplicaron, hasta tal punto que el Distrito se redujo a

²³⁰ En 1965, durante las elecciones para el Capítulo General, sobre los 180 Hermanos, solo 90 fueron electores, lo que significa que la mitad de los miembros del Distrito, no profesos perpetuos, tenían entonces menos de 25 años.

unos cuarenta Hermanos. Y mi amigo, al igual que su Visitador, fue arrastrado en la torment²³¹.

Una segunda amistad nació entre mi vecino de sala común y yo. Era un americano, oriundo de Philadelphia. En aquella época, un número muy elevado de jóvenes entraban con los Hermanos al terminar sus estudios de High School. Se elogiaba el éxito de los métodos de reclutamiento en los Estados Unidos. Cuando ya vivíamos años difíciles en Francia, nos sentíamos en cierto modo irritados por un triunfalismo que se debía menos a la actuación de nuestros colegas americanos que a una especie de euforia colectiva acrítica. En particular, soportábamos mal el contraste demasiado frecuentemente subrayado, principalmente por algunos de nuestros Superiores franceses, entre el crecimiento de las vocaciones y la fidelidad de los americanos a la *Regla* y la irregularidad francesa sancionada por la penuria de vocaciones.

Un día no pude privarme de declarar a mi vecino, natural de Philadelphia como el 25% de los 500 Hermanos del Distrito de Baltimore: *ya vais a ver la crisis a la que tendréis que enfrentaros dentro de algunos años*. Cuando el suceso se produjo en los años 70, mi amigo me dijo, recordándome esas palabras: *eras profeta*. De ninguna manera. Pero, testigo de lo que se había producido en Francia desde el final de la Segunda Guerra Mundial, alertado también por la caída rápida de los efectivos en varios países, no podía sino temer que las mismas causas produjesen los mismos efectos. De modo particular, me inquietaba por la concepción de la vocación de Hermano subyacente en unos procedimientos de reclutamiento que rozaban con frecuencia la captación.

Me irritaba también por lo que se me presentaba como la supervivencia indebida de una mentalidad del Antiguo Testamento: el incremento del número de miembros sería el signo de la bendición divina y la recompensa de la virtud, mientras que había que buscar la causa de la penuria del reclutamiento en la infidelidad de los Hermanos. Se vivía una flagrante

²³¹ La crisis sobrevino, brutal, a mediados de los años 60. Y se llevó consigo al Visitador y al mismo H. Cristovão, que era miembro —el más joven— del Capítulo de 1966-67: solo tomó parte en la primera sesión.

contradicción entre la teoría religiosa de la vocación, don sobrenatural de Dios, que había que obtener mediante la oración²³² y merecer por la regularidad, y la práctica del reclutamiento recurriendo a métodos que a veces estaban en el límite de la honestidad con relación a los jóvenes que se trataba de hacer “entrar” en el Instituto.

Los acontecimientos que se produjeron entonces en dos países del continente americano bastan para manifestar la fragilidad de situaciones aparentemente fuertes y la vanidad de ciertos debates. Voy a hablar aquí de la crisis cubana y de la *revolución tranquila* de Quebec.

Nuestra promoción de Segundo Noviciado contaba excepcionalmente con tres representantes del Distrito de Cuba. Éste se encontraba en plena prosperidad en el momento de la revolución castrista. Los Hermanos franceses que habían introducido el Instituto en la gran isla habían sabido confiar rápidamente en el reclutamiento autóctono. Además de la enseñanza sólida impartida en sus establecimientos escolares, los Hermanos habían desarrollado allí la Acción Católica entre los jóvenes y esos movimientos habían sido la fuente de vocaciones serias, motivadas más por el dinamismo apostólico que por razones de perfección o de salvación personal. Un Hermano mexicano me expresaba entonces sus preocupaciones en cuanto a la política de los U.S.A. con respecto a Castro: si mantienen su oposición a su movimiento, me decía, van a lanzarlo del lado de la URSS, mientras que por el momento, el castrismo no es marxista. Sea como sea, durante las primeras semanas del Segundo Noviciado, se hablaba más de la elección del nuevo presidente de los Estados Unidos: John Kennedy era un candidato brillante. Su victoria fue corta, pero aportó mucha esperanza a los Hermanos americanos, tradicionalmente más bien demócratas, tanto más que se trataba del primer católico que accedía a la presidencia.

²³² Una de las numerosas “novenas”, propuestas o más bien impuestas a los Hermanos, y que suponían oraciones vocales suplementarias, se hacía en honor del Niño Jesús del 16 al 25 de cada mes, para obtener vocaciones para el Instituto. Desde que yo entré con los Hermanos, en 1934, y hasta hoy día, no he cesado de oír hablar de la “crisis de vocaciones” de los Hermanos, de su necesidad, de los medios de todo tipo a emplear para paliarla. Pero siempre ha faltado una reflexión colectiva profunda sobre el tema.

Volviendo sobre Cuba, los Superiores romanos habían tomado la decisión de retirar a todos los Hermanos de la isla, puesto que la enseñanza les estaba prohibida. Tan solo quedaron allí algunos Hermanos franceses que lo desearon. Sin duda, esta opción radical estaba motivada por el deseo de evitar situaciones análogas a las que vivían desde 1946 los Hermanos de los países situados detrás del telón de acero; en Hungría, Checoslovaquia y Bulgaria varios de ellos estaban o habían estado presos. Eran objeto de una vigilancia policial incesante y, al no poder encontrar trabajo, muchos se habían visto reducidos a la miseria, sin hablar de la soledad, puesto que difícilmente podían reunirse.

La medida tomada sobre Cuba puede, por tanto, explicarse: no por eso dejó de tener consecuencias dramáticas. Por una parte, una vez salidos, los Hermanos ya no serían autorizados a volver a su país. Por otra parte, para un cierto número de ellos, ese exilio forzoso, la inmersión en medios culturales diferentes, fue origen de choques, incluso de deterioros psíquicos graves. Teniendo que hacer frente en 1975 a incertitudes comparables durante la caída de Saigón, el Consejo General por el momento dejará a los Hermanos vietnamitas la libertad de la elección: optar por el destierro o quedar en el país.

La otra crisis capital ya iniciada en 1960 estaba vinculada a lo que se llamó la *revolución tranquila* de Quebec. La nacionalización de las escuelas, el paso rápido para los Hermanos de la enseñanza primaria a la enseñanza media, por una parte, la caída de la natalidad por otra, supusieron un rápido descenso de las entradas en las congregaciones de Hermanos de la enseñanza y una hemorragia de salidas. Recuerdo el dato siguiente recogido durante mi primer viaje a Quebec, en 1964. Algunos años antes, los diversos Institutos de Hermanos (Escuelas Cristianas, Maristas, San Gabriel, Corazonistas, Ploërmel, etc.) habían decidido reagrupar a sus jóvenes estudiantes en dos Escolasticados llamados “intercomunitarios”, uno cerca de Quebec, en Cap Rouge, el otro en la aglomeración de Montreal. Se trataba de ahorrar locales, material y personal, reagrupando todo lo que eran salas de clases, laboratorios, biblioteca —y equipo de profesores— en un solo conjunto, mientras que cada Instituto disponía de su pabellón propio para sus estudiantes. Las previsiones “razonables” establecidas en el momento de ser planeadas preveían hasta 200 habita-

ciones para los Hermanos del Sagrado Corazón, los más numerosos. Cuando los edificios se concluyeron, los escolásticos de ese Instituto se reducían a algunas decenas; lo mismo sucedía para las demás congregaciones y muy pronto, esos conjuntos de edificios fueron destinados a los CEGEP²³³ para jóvenes estudiantes laicos²³⁴.

En Francia, los efectivos de las casas de formación descendían, entonces, de año en año. A partir de ahí, algunos Distritos franceses emprendieron una reconversión valiente de varias de sus obras secundarias en escuelas técnicas, mientras que, en esa misma perspectiva, un número de Hermanos se habían orientado hacia prolongados estudios de ingeniero en el ECAM de Lyon, HEI de Lille²³⁵.

Durante la década de 1956-1966, el H. Honoré de Silvestri y algunos de sus compañeros mantuvieron viva en el Instituto la preocupación del regreso a los pobres. Un compañero de la primera hora del H. Honoré en el compromiso en la Acción Católica obrera y la renovación de la pedagogía de las escuelas técnicas pertenecía también a mi promoción de Segundo Noviciado. Nuestras relaciones fueron primeramente frías: desconfiaba de mí, me confesó después de algún tiempo, porque yo le aparecía como un intelectual, inaccesible a las preocupaciones del mundo popular. En realidad, nos hicimos muy amigos, y fue gracias a él que comencé entonces a estar sensibilizado a la renovación del servicio de los pobres en el Instituto.

Entre 1948 y 1960 es cuando el Distrito de Lille, único entonces en su caso en Francia, conoció una hemorragia de salidas de Hermanos y especialmente de Hermanos titulados: cada año veía alejarse a varios profesos perpetuos, sin hablar de los profesos temporales. Muy profundamente vinculado a uno de ellos, estuve íntimamente mezclado en su crisis y su salida. Lo acompañé lo mejor que pude en ese momento. Esas experiencias me llevaron a reflexionar largamente sobre los abusos del sistema de

²³³ Colegios de enseñanza general y profesional de Canadá.

²³⁴ cf. F. Donatien-Marie, "Scolasticats intercommunautaires au Canada", en *Orientations* 11, 15 Julio 1964, pp. 85-96. El autor evoca diversos aspectos de la mutación de la que se habla aquí.

²³⁵ ECAM - Escuela Católica de Artes y Oficios; HEI - Estudios Industriales Superiores.

reclutamiento (se tomaba a niños demasiado jóvenes, en ciertos casos, se los atraía con motivos discutibles), sobre la concepción de la vocación de niños, así como sobre los errores de la formación: encierro de los jóvenes, separados totalmente de sus familias, privados de vacaciones, ignorantes del mundo femenino... Se los trataba demasiado como futuros religiosos, y la práctica religiosa impuesta era demasiado pesada para unos adolescentes. Recuerdo un caso típico, caricaturesco, pero significativo: en el Escolasticado universitario lionés, donde pasé dos años entre 1957 y 1959, un grupo de escolásticos llegó en septiembre de 1958. Entre ellos, un joven bretón de veinte años, que había entrado en el Aspirantado con once años. En la facultad, se encontró de pronto en los mismos bancos que las chicas. Para él, el choque fue tal que tres meses más tarde, pidió ser dispensado de sus votos, y abandonó a los Hermanos, permaneciendo por lo demás en muy buenos términos con sus amigos.

Por cierto, no puedo dejar de evocar aquí lo que era para mí un verdadero escándalo. En un pueblecito del Isère, cercano a Vienne, Saint Maurice l'Exil, los Hermanos poseían desde hacía mucho tiempo una propiedad que contenía una casa de formación: se había salvado en 1904, debido al destino "misionero" de los jóvenes que iban allí. A partir de 1948, se reunía allí a adolescentes "reclutados" en Castilla, en la Provincia de León y destinados, por el hecho mismo de ese origen geográfico, a ir a países lejanos. La mayoría seguían los procesos españoles de Aspirantado, Noviciado menor, Noviciado antes de ser enviados a América Central. Algunos eran enviados a St Maurice l'Exil y, después del noviciado en Bordighera y del Escolasticado en Roma, pasaban a ser misioneros en Oriente Próximo, en Egipto, etc. De doce a veinte años, quedaban privados de todo contacto con su familia y los que venían a Francia estaban desarraigados de su medio cultural. Quizás hubo algo más grave: se hizo atravesar el Atlántico a unos jóvenes de catorce años provenientes de México, de Colombia, de Ecuador, de Argentina... Llegados a St Maurice l'Exil, estos adolescentes, muy a menudo de brillante inteligencia, no tardaban en conocer el idioma; preparaban fácilmente los diplomas franceses. Después del Noviciado en Bordighera, realizaban su Escolasticado en Roma. Profundamente chocado por tales métodos de reclutamiento y de formación, me permití decir un día al H. Asistente Aubert: *Cuando pienso*

en *St Maurice l'Exil, me siento en pecado mortal de Instituto*. Algunos años después, convertido en Asistente para la formación del Instituto, me vería duramente enfrentado a ciertas consecuencias de esos abusos.

Miguel.— *Más adelante hablaremos de su tesis. Pero, entre el momento en que la inició (1954) y aquel en que la finalizó (1961), se produjeron importantes cambios en Francia. ¿Qué incidencia tuvieron en el Instituto?*

Michel.— Durante los años 1956-1966, los grandes cambios políticos, económicos que se producen en Francia, marcan a los Hermanos y al Instituto.

En 1954 el ejército francés sufrió una pesada derrota en Dien-Bien-Phu. El presidente del Consejo, Pierre Mendès-France logró poner fin a ese conflicto colonial, reconociendo la independencia de Vietnam en julio de 1954. La guerra de Argelia va a tomar casi inmediatamente el relevo: se llevará consigo la 4.^a República, minada políticamente por el régimen de los partidos, la duración efímera de los gobiernos de coalición. Sin embargo, durante los doce años de su existencia, Francia había resurgido, renovada y modernizada económicamente. El general De Gaulle llega al poder en mayo de 1958. La Constitución de la 5.^a República es aprobada masivamente por referéndum el 28 de septiembre de 1958. La guerra de Argelia va continuar hasta los acuerdos de Évian en marzo de 1962, aceptados por los franceses durante los referéndums del 8 de abril en la metrópoli y del 1º de julio en Argelia. La descolonización general de los países africanos francófonos, en germen en la Constitución de la 5.^a República, se realiza en la realidad a partir de 1960. La influencia decisiva del general De Gaulle sobre la opinión pública francesa a lo largo de esos años difíciles de transformaciones radicales fue entonces sostenida gracias a la coincidencia del desarrollo de la televisión: en 1958, el 9% de los hogares franceses tenía un receptor; en 1965, el 42% disponen de él. Es el principio de lo que se llama la era de la cultura de masas.

Estos acontecimientos, estos trastornos, tienen repercusión sobre la vida de los Hermanos. Un cierto número de ellos tendrán que combatir en Argelia, cuando se tome la decisión de enviar allí al contingente. Como sus compañeros del ejército, uno que otro se verá enfrentado a la cuestión

de la tortura. Me parece que se ha hablado poco de estos casos concretos de confrontación directa. No se trató para nada de ello durante el retiro-sesión de dos semanas para Hermanos “reclutas” que me encargaron animar, de mala gana, en 1958. Los pocos Hermanos “testigos” a los que invité a participar ni siquiera hicieron alusión a ello.

En cambio, los Hermanos comulgan entonces, sobre este punto como sobre otros, con los movimientos de opinión pública: recuerdo haber escrito una crítica de la novela de Pierre-Henri Simon, *Portrait d'un officier*²³⁶. En ella el autor denunciaba vigorosamente la tortura. No sin vacilar, el Visitador aceptó publicar mi comentario en el Boletín mensual del Distrito de Lille. Las reacciones que recibí fueron generalmente positivas: los Hermanos seguían bien la actualidad. Contrariamente a lo que había sucedido en los comienzos de la radio, antes de la guerra, las reticencias de los Superiores a la televisión fueron de corta duración: en lo que se refiere a Francia, los responsables elegidos para el Consejo General por el Capítulo de 1956 se mostraron abiertos en este cambio. Por otra parte, los tres proyectos de *Regla* de los que hablaré se mostraban cada vez más sobrios y liberales sobre el tema²³⁷.

Junto a los cambios importantes mencionados, hay que añadir el famoso boom de los nacimientos que, en Francia, se produjo durante los años de la inmediata posguerra. Las promociones de jóvenes llegaban pues más numerosas a la vida cultural del país y, naturalmente, a la escuela: este campo se relacionaba más directamente con la vida de los Hermanos y la evolución del Instituto.

Después de la guerra, la situación de la escuela católica se había vuelto más precaria que nunca, puesto que sus docentes no eran retribuidos y los establecimientos escolares ya no recibían las subvenciones que el régimen

²³⁶ París, Éditions du Seuil, 1958, 175 p.

²³⁷ El Proyecto n.º 1 (1961) conserva una restricción importante: “Salvo derogaciones previstas por los *coutumiers* regionales, el uso de la radio y de la televisión durante los tiempos del gran silencio y de los ejercicios espirituales continúa prohibido”. Teniendo en cuenta que las emisiones más interesantes de la TV tienen lugar por la noche, ¡la prohibición es dura! Pero los *coutumiers* regionales pueden suavizarla. En el 2.º Proyecto, la reglamentación sobre el uso de la radio y de la televisión se deja enteramente a los *coutumiers* regionales: ¿cómo se podría legislar mundialmente sobre semejante cuestión? (cf. *Directoire*, art 578).

de Vichy había precariamente acordado. En 1944-1945, algunos habían soñado con la fusión, dentro de un gran partido “laborista”, de los socialistas y los demócrata-cristianos. La cuestión escolar fue entonces la principal manzana de la discordia entre los dos grupos; la SFIO²³⁸ seguía mayoritariamente ligada a la laicidad tal como había sido vivida y definida durante la 3ª República. El programa del MRP²³⁹ preveía el reconocimiento legal del carácter nacional de la enseñanza católica, con sus implicaciones financieras. Las leyes Barangé y Marie²⁴⁰ habían evitado la asfixia, sin resolver verdaderamente el problema del futuro de la enseñanza católica en Francia. Guy Mollet, presidente del Consejo después de la victoria del Frente Republicano, a principios de 1956, inició las conversaciones con la Santa Sede por el objetivo de resolver, eventualmente mediante un concordato, el conjunto del contencioso entre la Iglesia y el Estado francés: la cuestión escolar fue entonces abordada. Pero el proyecto de Guy Mollet se malogró²⁴¹.

Las nuevas condiciones creadas con la llegada de la 5.ª República, y principalmente la posibilidad de legislar mediante ordenanzas, permitieron al gobierno de Michel Debré hacer adoptar al Parlamento, entre numerosísimas reformas, la de la enseñanza²⁴²: en enero de 1959, la ley Berthoin prolongaba hasta 16 años la escolaridad obligatoria, y hacía posible en principio el acceso de todos los jóvenes a diferentes enseñanzas más allá de los 12 años²⁴³. Al fin de ese mismo año, la cuestión de la enseñanza

²³⁸ SFIO - Sección Francesa de la Internacional Obrera.

²³⁹ MRP - Movimiento Republicano Popular.

²⁴⁰ Sobre las leyes Marie y Barangé, cf. René Rémond, *Notre siècle*, p. 401. [N.D.E.] Por primera vez la enseñanza privada obtiene subvenciones del Estado; la ley Marie admite que los alumnos de los centros privados puedan acceder a las becas del Estado y la ley Barangé otorga una asignación trimestral para cada niño que acude a la escuela primaria pública o privada.

²⁴¹ Sobre este proyecto de concordato pensado por Guy Mollet, *Notre siècle*, p. 452. [N.D.E.] El proyecto de ley elaborado en este marco estaba basado sobre la idea de contratos que los centros escolares católicos establecerían con el Estado. Pero el proyecto fracasó a causa del rechazo de los obispos de Alsacia-Lorena que deberían renunciar a su estatuto propio (en ese territorio continuaban aplicándose los reglamentos más favorables anteriores a la ley de separación de las Iglesias y el Estado).

²⁴² cf. René Rémond, *Notre siècle*, pp. 520-523: Una obra reformadora, entre junio y diciembre de 1958.

²⁴³ Esa prolongación había sido considerada por los numerosos proyectos de reforma escolar que se sucedieron durante la 4.ª República, pero sin llegar a nada en concreto. Voir F. Clodoald, “Un demi-siècle d'évolution scolaire”, en *Orientations* 4, 15 octubre de 1962, pp. 28-54.

católica sería tratada y en gran parte finalmente resuelta por la Ley Debré (31 de diciembre 1959)²⁴⁴. La misma concedía a los establecimientos escolares católicos primarios y secundarios la posibilidad de firmar con el Estado contratos de tres tipos diferentes: el contrato simple aseguraba sencillamente el pago por el Estado de los salarios de los docentes; el contrato de integración, como su nombre indica, conducía a hacer pasar un centro privado a la esfera pública, con todas las consecuencias que el cambio implicaba; el contrato de asociación añadía, al pago por parte del Estado de los salarios de los profesores, una entrega para gastos de funcionamiento. Las construcciones corrían por cuenta de los centros educativos. Como contrapartida, los establecimientos bajo contrato debían estar abiertos a todos los jóvenes sin discriminación. Pero conservaban el derecho, especificado por la ley, de mantener el *carácter propio* de la enseñanza y del estilo educativo de sus establecimientos escolares.

Miguel.— *Sobre este punto, el Capítulo de 1956 no logró ubicar a los Hermanos en el contexto del mundo; pero ¿nos forzaron los contratos a situar la Vida religiosa, la vida evangélica en el contexto del mundo?*

Michel.— Absolutamente. De todos modos me gustaría matizar. El Capítulo de 1956 no lo hizo, pero tampoco bloqueó nada. El C.P.A.²⁴⁵ no surgió de los contratos: era anterior a ellos. Nació de la voluntad de los Hermanos de Francia. No puedo tratar en su conjunto la evolución de los problemas escolares en los demás países europeos. Pero, al menos debo mencionar que los Países Bajos hacía años que habían resuelto el problema escolar de manera ideal, concediendo a los padres la libre elección de la escuela para sus hijos y la financiación correspondiente. En esos mismos años, después de una intensificación de la guerra entre las dos escuelas, Bélgica establecía el pacto escolar, que permitía también a la enseñanza católica desarrollarse normalmente.

En Francia, tras un periodo finalmente bastante breve de dudas, debidas con frecuencia más al episcopado que a las congregaciones religiosas, los

²⁴⁴ Se puede encontrar el texto (Ley n.º 59-1557 del 31 de diciembre de 1959 sobre las relaciones entre el Estado y los establecimientos privados de enseñanza) publicado después de varios años en *Orientations* 13, 25 enero 1965, pp. 161-164.

²⁴⁵ Centro de Preparación Apostólica.

contratos se generalizaron. En la enseñanza secundaria general, al igual que en la técnica, el contrato de asociación fue la mayor parte de las veces adoptado²⁴⁶. Cuarenta años después de la ley Debré, creo poder decir que la introducción de los contratos escolares impulsó —en el Instituto y para sus miembros— unas transformaciones importantes de comportamientos, de mentalidades, de conciencia de identidad.

Ya hablaré de los cambios provocados por el Concilio Vaticano II. Pienso que en más de un aspecto, fueron menos decisivos para los Hermanos que los que acarrió la aplicación de los contratos. Pues estos últimos afectaron entre los Hermanos a la práctica del oficio en la raíz, y a partir de ahí todo fue diferente. La modificación de su estatus en el mundo de la educación y de la escuela transformaba fundamentalmente muchas realidades de lo que llamamos su “Vida religiosa”, aun cuando no se tuviese verdaderamente conciencia de ello, y siguiese persistiendo la dicotomía de un lenguaje tradicional disociando, si no oponiendo, y en todo caso jerarquizando Vida religiosa y apostolado, enseñanza profana y catequesis. Seguramente, estoy tocando aquí una cuestión central que, bajo diferentes formas, aparece a lo largo de todo este trabajo. La nueva situación introducida por las dos reformas escolares que acabo de recordar me lleva a intentar despejar ahora algunos aspectos de esta mutación en la identidad vivida por los Hermanos y la evolución del Instituto. Especifico cuatro.

LOS HERMANOS SE CONVIERTEN EN ASALARIADOS: LA POBREZA

Partiré de lo más inmediato, de lo más material también, no analizando prácticamente más que el contrato de asociación. La adopción de un contrato por un establecimiento escolar hacía de los profesores unos asalariados del Estado. Concretamente, eso quería decir que cada Hermano percibiría en adelante su salario mensual, en una cuenta personal, que en consecuencia tendría que abrir.

²⁴⁶ Sin embargo, una estadística presentada en la fecha del 30 de junio de 1962 da otra idea de las proporciones. Contratos de asociación: sobre 575 contratos solicitados, 461 habían sido concedidos y 2.213 rechazados (cf. *Orientations* 5, 15 de enero de 1963 p. 117, “Où en sont les contrats?”).

Para muchos, esta situación era totalmente nueva. Hasta entonces, era la comunidad la que percibía directamente las escasas retribuciones provenientes de la enseñanza católica diocesana. Con mucha frecuencia, los Hermanos ignoraban completamente la situación material de la comunidad, y debían acudir a ella para todas sus necesidades materiales. Muchos de ellos ni siquiera habían rellenado nunca un cheque en toda su vida. Es fácil considerar a primera vista que los datos del problema sufrían solo modificaciones superficiales: se pedía a los Hermanos asalariados transferir íntegramente a la comunidad las sumas que percibían. En la mayoría de los casos ese cambio fue percibido como evidente. Sin embargo, aparecieron algunas reticencias. Y a menudo, pareció más sencillo dejar a los Hermanos la gestión personal de una parte —mínima— de su remuneración. De hecho, no se tomó suficientemente conciencia de que los contratos habían cambiado, para los Hermanos, las circunstancias del voto y la práctica de la pobreza. Desgraciadamente, no existió una reflexión seria sobre esta cuestión.

Esta laguna se manifestará con una agudeza particular en las muy vivas discusiones y por la diversidad de las posiciones adoptadas, en los años 70, sobre la situación de los Hermanos con respecto de la seguridad social. El seguro de enfermedad y el seguro de vejez de los sacerdotes diocesanos y las religiosas que trabajaban en pastoral estaban cubiertos por un régimen especial reconocido, la Mutuelle Saint Martin. El episcopado francés estimaba que la seguridad social de todo el personal religioso debía estar asegurada por el mismo organismo: se trataba para él de manifestar una solidaridad ante todo eclesial.

Sobre este punto, a lo largo de los años, los Visitadores de Francia adoptaron posiciones y prácticas diferentes: alguno, por ejemplo el de Bretaña —Distrito con numerosos y grandes establecimientos escolares— habían optado por el régimen general de la seguridad social, puesto que los Hermanos eran asalariados del Estado. Otros aceptaron el punto de vista de los obispos, y sus Hermanos quedaban asegurados por la Mutuelle. La controversia estaba en su punto álgido cuando yo fui elegido Regional, en 1978. La mayoría de los Hermanos, fuese cual fuese la posición de su Distrito de pertenencia, eran partidarios del régimen general. Se sentían

ante todo solidarios con los docentes, categoría profesional a la cual pertenecían. Su primera referencia era a la ciudad, no a la Iglesia.

AUMENTAN LAS EXIGENCIAS EN LA FORMACIÓN PROFESIONAL DE LOS HERMANOS

La segunda consecuencia importante de la ley Debré en la vida de los Hermanos no tardó en manifestarse. El paso acentuado de la enseñanza primaria a la enseñanza secundaria media, los contratos realizados con el Estado por los establecimientos escolares, suponían para los docentes unas mayores exigencias en cuanto a la posesión de los títulos universitarios requeridos²⁴⁷.

En principio, la pertenencia a un Instituto religioso docente debería llevar a los Hermanos y a los responsables a hacer lo máximo posible para asegurar la competencia profesional. Hay que constatar que la Ley Debré provocó en retorno de un cierto número de Hermanos en actividad a los bancos de los escolasticados o de las universidades, para la obtención del bachillerato o completar una licenciatura.

En un primer tiempo, este *aggiornamento* se hizo más sobre el plano profano que sobre el plano religioso, y durante algunos años el impulso de renovación catequística que había sido fuerte durante la década 50-60 recayó un poco, al menos para los Hermanos ya en activo en la enseñanza. Pues el principio de los años 60 marca la culminación de la renovación de los programas de enseñanza doctrinal y de formación catequística para los Hermanos jóvenes. El C.P.A. comienza a funcionar al inicio del curso escolar de 1958. Y su edad de oro, si así se puede llamar, corresponde a las promociones de 1961, 1962 y 1963. En cuanto a los Hermanos en actividad, para quienes se habían puesto en marcha varias sesiones de profundización teológica a partir de 1961, hay que reconocer que después de haber conocido un cierto éxito al principio, sus efectivos se esfumaron rápidamente.

²⁴⁷ En la respuesta del Distrito de Lille al cuestionario del Superior General, al final de 1963, al tratar del estrés, se menciona ese efecto de los contratos: "Hasta la misma profesión no interesa a menudo más que por la práctica inmediata; el sistema de los contratos, las inspecciones oficiales han felizmente provocado lo que "el espíritu de fe o de celo" no habían podido hacer disminuir: una fuerte rutina entre algunos" (Informe conservado en los *Archivos de la rue de Sévres en París*).

LA REVISTA *ORIENTATIONS*: SU CONTRIBUCIÓN A LA REFLEXIÓN COMÚN.

Esta existencia de renovación profesional encontró una expresión —y un alimento— en la creación de la revista *Orientations*: es el tercer cambio muy importante que debo recordar.

El primer número de esta nueva revista trimestral publicada por los Hermanos lleva la fecha del 1º de enero de 1962: su aparición está vinculada cronológicamente a la Ley Debré, a la puesta en marcha de la enseñanza obligatoria hasta los 16 años, es decir, que se entra entonces en un periodo de cambios importantes para los docentes y para los Hermanos²⁴⁸. El notable editorial de ese primer número manifiesta dicha vinculación y muestra múltiples significados. La sociedad vive una mutación formidable; esos cambios no podían dejar de repercutir en el campo de la educación:

El campo educativo acaba de conocer precisamente dos sacudidas llamadas a conmocionarlo de arriba abajo... primero la reforma escolar de 1959...

...se ha reconocido un comienzo de estatuto para la enseñanza libre...

Así pues, el campo de la educación en estos años 60 acaba de verse transformado de arriba abajo como después de un gran temblor de tierra geológico. Sobre este terreno nuevo... imposible utilizar las antiguas recetas; imposible también hacer planes a largo plazo... Vivimos, quizás, en cierto modo, una época en la que el fijismo va a resultar para siempre imposible, donde el estado normal de las estructuras y de las instituciones será precisamente la constante evolución...

Conscientes de estos imperativos y de esta necesidad, conscientes igualmente de sus responsabilidades en un país donde enseñan a unos 100.000

²⁴⁸ Otras reformas del sistema escolar sobrevivirán durante todo este periodo (y más allá). *Orientations* las analizará, haciendo reflexionar sobre sus aportaciones y sus riesgos. Por ejemplo, en *Orientations* 4, 15 de octubre 1962, el editorial del H. Didier se titula "Autour d'une réforme" (pp. 1-2); el H. Clodoald ofrece un artículo esclarecedor sobre los sucesivos proyectos de reforma que se han sucedido desde la Liberación "Un demi-siècle d'évolution scolaire", pp. 27-54. En *Orientations* 9, 15 enero 1964, el H. Adrien se preguntará: "Où nous mènent la Loi scolaire et la réforme de l'enseignement" (pp. 25-40).

niños, los Hermanos de las Escuelas Cristianas han pensado poder aportar su contribución a esa búsqueda por medio de una revista centrada sobre esos problemas.²⁴⁹

Releído cuarenta años más tarde, ese lenguaje conserva una resonancia profética. Su autor era evidentemente el creador de la revista, el H. Didier Piveteau, una *personalidad excepcional*²⁵⁰. Su trayectoria anterior, bastante clásica para un Hermano de esa generación, había estado, no obstante, marcada por dos originalidades.

La primera, coyuntural, fue no obstante rica en consecuencias positivas. Nacido en 1924, entró con los Hermanos en el Distrito de Nantes en 1936, donde siguió a su promoción de Noviciado a Gran Bretaña y allí permaneció de 1940 a 1945, lo cual le facilitó el dominio del idioma y una fuerte impregnación de la cultura anglo-sajona, que luego no cesó de poner de relieve y de utilizar. Extraordinariamente inteligente, demostró ser un profesor brillante, dotado de una gran facilidad, cautivando a su auditorio. Muy competente, cierto, pero también cercano a los jóvenes, profundamente dispuesto a escucharlos y dotado de una especie de olfato, preveía a veces, muy por adelantado, las corrientes culturales que los dominaban, y era capaz de entrar rápidamente en diálogo con ellos²⁵¹. Se preocupaba por desarrollar el espíritu crítico de los jóvenes, en referencia a los valores de humanismo cristiano de los que el mismo estaba impregnado. Se adhería también profundamente a la modernidad cuyas modas cuestionaba y se negaba a hablar por eslóganes: en este punto, su riqueza de intuición y su capacidad de evolución constituían una segunda originalidad notable.

Al principio, *Orientations* se presenta como una *revista de pedagogía cristiana en medio escolar*. Este subtítulo que permanecerá inalterado durante siete años hasta el número 28 indica muy bien la intención de salida de la

²⁴⁹ Editorial, *Orientations* 1, 1 de enero 1962, pp. 2-3.

²⁵⁰ Ver su biografía, escrita por un amigo y compañero de trabajo, Hermano Léon Lauraire, *Jacques Piveteau, Frère des Écoles chrétiennes (1924-1986). La passion de la liberté*. Editado por Frères des Écoles chrétiennes, Secrétariat C.F.V. Paris, 28 marzo 1988, 121 p.

²⁵¹ *Ib.* p. 35: Jacques Piveteau educador. “No se contenta con enseñar, con seguir las costumbres. Irritado por las rutinas, salta de impaciencia... Muy temprano... se muestra curioso por las innovaciones...”.

nueva revista²⁵²: se dirige a los docentes de la escuela católica, primero a los Hermanos, también a sus colaboradores laicos, para ayudarles en el ejercicio de su oficio humano que es también ministerio de Iglesia, aunque esta última expresión lasaliana no se había vuelto aún tan habitual²⁵³.

Orientations y el movimiento que la revista simbolizaba contribuyeron, primeramente, a la revalorización del oficio de educador. Ayudaron también a profundizar en la originalidad, la especificidad de la escuela cristiana. Paradójicamente, este doble esfuerzo cualitativo desembocó rápidamente en algunos cuestionamientos fundamentales a propósito de la identidad y de la misión del Hermano en el mundo y en la Iglesia de ese tiempo: esta evocación de los primeros años de *Orientations* me conducirá a hablar de un cuarto aspecto —el más radical— de la mutación provocada, en la conciencia de identidad de los Hermanos y la evolución del Instituto, por la reforma escolar de los años 60.

NOTAS SOBRE LA REVISTA *ORIENTATIONS*

a. *La revalorización de la función del educador*

Al presentarse como una *revista pedagógica en medio escolar*, *Orientations* no engaña sobre la mercancía: en el periodo al que me refiero, los años 62 a 65 (números 1 a 16), predomina lo escolar, de tres formas. En primer lugar, la revista publica numerosos artículos téc-

²⁵² El H. Didier conserva la dirección de *Orientations* hasta el n.º 26 inclusive, abril 1968; será entonces remplazado por Étienne Verne y Michel Sauvêtre. A partir del n.º 29, enero 1969, el subtítulo será: *Essais et recherches en éducation*. Este cambio corresponde a una importante evolución de la revista y del movimiento apoyado por la Oficina Pedagógica sobre la cual volveré más adelante. cf. Léon Lauraire, *Jacques Piveteau, Frère des Écoles chrétiennes (1924-1986). La passion de la liberté*. p. 45.

²⁵³ “El subtítulo de esta revista será por sí solo su justificación expresando su finalidad y su espíritu. Orientaciones será una revista de pedagogía cristiana en medio escolar. Más que nunca por una parte, es importante separar bien los campos y tomar conciencia de lo que puede ser la especificidad de una pedagogía cristiana; por otra parte, no cabe duda de que ha llegado la hora de una cierta rehabilitación del medio escolar [...] Creer en la escuela en 1961, no es retroceder 20 años, es ciertamente avanzar cinco años... *Orientations* se concentrará voluntariamente sobre el único aspecto escolar de la educación cristiana” (Editorial, *Orientations* 1, 1º enero 1962, p. 4). No me corresponde aquí repasar la historia de *Orientations*. No obstante, en la perspectiva de esta obra que reflexiona sobre la evolución del Instituto desde hace sesenta años, no puedo dejar de observar la influencia importante de esta revista, de su creador —y más generalmente de esta mutación escolar— sobre los cambios que van a aparecer en la “Vida religiosa” de los Hermanos.

nicos, sea sobre disciplinas de la enseñanza²⁵⁴, sea sobre formas particulares de vida escolar²⁵⁵. Ese profesionalismo contribuyó seguramente al buen despegue de la revista: los lectores, enfrentados a las realidades cotidianas de la enseñanza, encontraban en ella aportaciones prácticas. En segundo lugar, su oficio se veía valorado, el redactor jefe y la mayoría de sus colaboradores de entonces manifestaban que creían en la escuela y en la pedagogía escolar y, ante todo, por su valor propio en el campo profano. Ver la notable profesión de fe del H. Didier en el n.º 2 (15 de abril de 1962).

Algunos interlocutores habrían deseado que la nueva revista pusiese de entrada el acento sobre la especificidad cristiana de la escuela en la que los Hermanos están actuando. Con la elocuencia de su convicción, él responde positivamente a la cuestión planteada en el título del editorial: *¿Tenemos que interesarnos por la pedagogía profana?*

¿Qué puede significar un esfuerzo de cristianismo, de pastoral aplicado a unas estructuras mal analizadas, mal asimiladas, prestadas e intercambiables? Intentar cristianizar una educación profana sin interesarse en ella, sin poseerla para darle forma, es reducir nuestros esfuerzos a un proyecto, a un fantasma, a una idea retomada sin cesar y nunca alcanzada. Es vaciar la noción de la misma enseñanza cristiana de su sustancia. La historia, inclusive espiritual, no la hacen más que aquellos que la viven, no aquellos que la describen o la juzgan. En el fondo, no podemos saber lo que debe ser lo concreto de la educación cristiana en 1962. Lo sabremos un poco lanzándonos a la acción, intentando cada día educar cristianamente hombres para nuestro tiempo, dirigiéndonos audazmente hacia nuestro siglo con todo lo que somos.²⁵⁶

Una escuela únicamente será “cristiana” si primero es verdaderamente una “escuela”, técnicamente válida en el campo profano: el H.

²⁵⁴ Por ejemplo: “Nuestros laboratorios de física y química” (*Orientations* 1, 1º de enero 1962, pp. 28-52); “La enseñanza de la aritmética en la escuela primaria” (*ib.*, pp. 54-62); “La hora de las bibliotecas escolares” (2, 15 abril 1962, pp. 53-61); “La enseñanza racional de los elementos del cálculo” (3, 5 julio 1962, pp. 77-86); “Una revolución en la enseñanza de las lenguas vivas” (5, 15 enero 1963, pp. 111-119); “Por un teatro escolar” (16, 20 octubre 1965, pp. 51-66).

²⁵⁵ Por ejemplo, el 1 trata de La orientación escolar y del ciclo de orientación; el 2 presenta tres artículos sobre el internado; el 15 (15 julio 1965) Clases de transición.

²⁵⁶ *Orientations* 2, 1962, p. 3.

Didier y otros retomarán con frecuencia esta afirmación ilustrándola diversamente²⁵⁷.

b. La especificidad de la escuela cristiana

Así pues, se trata de valorar también la escuela cristiana. En realidad, por lo demás, el H. Didier había creado esta nueva revista al término de diez años de estudio en el Instituto Superior de Pastoral Catequística (ISPC). Se hallaba muy cercano a Vincent Ayel, afirmaba de inmediato el parentesco entre *Catéchistes* y *Orientations* y los dos directores de revista no perdían las ocasiones de colaborar antes de que, como muy tarde en 1971, Didier tome en la dirección de *Catéchistes*, el relevo de Vincent que la había asumido sin interrupción de 1950 a 1967.

En esta proximidad, había más de una coincidencia. Podemos situar la aparición de la revista *Catéchistes* a principios de los años 50 y los inicios de la revista *Orientations* alrededor de los años 60. Por una parte, en la lógica misma de la vocación del Hermano-educador, la mejor revalorización de su dimensión de anuncio explícito del Evangelio debía provocar —y provocó efectivamente— una revalorización de la actividad profesional, de la relación pedagógica, de la actitud educativa. Esa fue exactamente la primera intuición del H. Didier. Por otra parte, la revista *Catéchistes* había permitido a los Hermanos estar mejor sintonizados con el movimiento de renovación catequística importante en la Iglesia de Francia al final de los años cuarenta.

²⁵⁷ *Orientations* cree ardientemente en el valor de la escuela, en la pertinencia del oficio de maestro, en la actualidad de la vocación de Hermano-educador. Esta “defensa” de su oficio reconfortaba a los lectores. El acento puesto sobre la formación permanente de los profesores: “el verdadero problema de la escuela” es el de sus maestros (cf. Léon Lauraire, “Le vrai problème de l’école” dans *Jacques Piveteau, Frère des Écoles chrétiennes (1924-1986). La passion de la liberté*. pp. 77-79). Quien se emplea en esta carrera no se coloca sobre unos raíles; necesita cada vez más desbrozar su camino en la penumbra de un bosque además frondoso. La calidad de la escuela reposa sobre la libertad de las personas, puesta al servicio de su creatividad. Didier habla de una escuela por inventar. En definitiva, la primera y fundamental libertad que reclama la escuela cristiana, es la de la invención pedagógica. En el editorial de *Orientations* 2, el H. Didier se indigna de que se pueda pensar que los contratos habrían puesto término a la exigencia de creatividad: “... el ejercicio escrupuloso de nuestra profesión, es inseparable del espíritu de búsqueda... Por haberlo olvidado... es quizás, por lo que nuestra profesión a veces ha perdido su sabor durante estos últimos años. La cocina que uno no hace es siempre insípida” (*Orientations* 2, 1962, pp. 1-3).

En sus primeros años, *Orientations* va a prolongar ese movimiento llevando a cabo una reflexión sobre el *carácter propio* que la ley Debré reconocía a la enseñanza católica, sin definirlo. En el periodo precedente, se había vuelto más claro que la escuela católica no tenía sentido si no reconocía, en principio y en los hechos, la importancia de una catequesis de calidad. Durante la adopción de la ley Debré, el episcopado francés había exigido reconocer la legitimidad del pluralismo de las opciones de los católicos para la educación de sus hijos: era legítimo confiarlos a la enseñanza pública.

La Iglesia reconocía igualmente la significación positiva del compromiso de cristianos que enseñaban en la pública. Pero reclamaba también el derecho para los jóvenes que acudían a los establecimientos públicos tener acceso a capellanías donde se les pudiera impartir la enseñanza religiosa. Por tanto, aunque una catequesis explícita de calidad dependía de forma capital del carácter propio de la escuela católica, no bastaba por sí solo para definirla²⁵⁸.

²⁵⁸ ¿En qué consistía pues ese *carácter propio*? Durante los primeros años de su existencia, *Orientations* va a profundizar la reflexión sobre su naturaleza y sus implicaciones. Desde los primeros números, diferentes autores evocan las condiciones de una vida espiritual del educador. La primera rúbrica de *Orientations* 1, enero de 1962 se titula: “Nuestra vida espiritual”. El H. Didier anuncia que presentará cada vez a los lectores un “espejo ofrecidos por otros” en el cual podrán contemplar qué concepción se hacen en torno suyo sobre la vida espiritual del educador cristiano, de su marcha hacia la santidad (cf. pp. 7-12). Como pedía la primera carta de San Pedro, deseamos que la enseñanza cristiana sea capaz de “dar cuenta de su esperanza”: es el tema que desarrolla en el número 2 otro sacerdote, el Padre Jay (*Orientations* 2, abril 1962, pp. 5-14). El mismo autor profundizará sus reflexiones evocando las dificultades de la esperanza del educador cristiano en N° 6: “Fatiga y desesperanza del Apóstol”. Habrá que esperar al n.º 13 para que aparezca la rúbrica: “Nuestra vida espiritual”. El editoralista anuncia esta vez, bajo el título general “Jalones para una espiritualidad del educador cristiano”, una serie de cuatro artículos escritos por el Padre Dassonneville, entonces capellán de los Hermanos del Distrito de Lille. Tres aparecerán seguidos; intentan llegar al núcleo de la especificidad de una espiritualidad de educador: poner los fundamentos de una pastoral de la inteligencia, definir las condiciones del ejercicio de la inteligencia humana en el educador cristiano.

Si, como había escrito el H. Didier, el verdadero problema de la escuela son sus docentes, podemos considerar que la inspiración cristiana de los docentes es capital para la realización de una escuela cristiana: de ahí esta sección establecida al comienzo y, sin embargo, efímera y en total bastante decepcionante. Muy pronto, *Orientations* va a intentar analizar los demás aspectos de ese famoso carácter propio sencillamente reconocido por la ley Debré. Y, luego, proseguir denunciando el recurso fácil a un eslogan vacío, a respuestas superficiales y hasta infantiles. Reconozcámoslo, *Orientations* no logrará nunca presentar una visión de conjunto de los componentes de la especificidad de la escuela cristiana. La revista ni lo intentará. Según las entregas, sin preocupación de síntesis, ni siquiera de profundización, enumera los diversos elementos: el carácter propio se reconoce en las estructuras, en el clima,

c. La identidad y la misión del Hermano en el mundo y en la Iglesia de entonces

Durante dos años, esta reflexión original sobre la enseñanza cristiana de las disciplinas profanas fue intensa, al menos en la revista *Orientations*.

En un primer momento, la Ley Debré pudo parecer fortalecer la posición de la escuela cristiana y de sus educadores. La enseñanza católica había vivido en tal precariedad material que la normalización financiera relativa a la situación de los maestros permitía respirar. Ser oficialmente “reconocidos” por los contratos les aportaba sobre todo la seguridad. Liberada de un cierto complejo de asediada, la enseñanza católica podía pensar en explicitar sus valores propios en la práctica y en la reflexión. Es lo que han mostrado las exposiciones anteriores.

Por su parte, los Hermanos de la enseñanza podían sentirse igualmente

en el entorno, en la atención prestada a la persona del joven y en el estilo de relación educativa, principalmente con respecto a los adolescentes, en el esfuerzo por constituir comunidades educativas, en la atención particular a los jóvenes con dificultad escolar.

Dos aspectos del carácter propio serán, no obstante, objeto de varios estudios ya sea fundamentales, o bien, particulares: lo que se llamará en aquella época la *enseñanza cristiana de las disciplinas profanas*; y, más globalmente, el significado renovado de la escuela cristiana.

La misma expresión de enseñanza cristiana de las disciplinas profanas obtiene entonces una cierta aceptación. Pero, no se ha profundizado mucho en el significado de la fórmula: hasta los años 60, la enseñanza católica estaba más ocupada en defender su derecho a la existencia que en ilustrar su contenido específico. Fue la ley Debré quien vuelve a poner la cuestión a la orden del día y como punto de partida del estudio que yo elaboré entonces para *Orientations*. Fue objeto de una real profundización fundamental: lo testifican mis dos largos artículos para *Orientations*, así como el tema elegido para las jornadas de estudio de la Unión de Hermanos Educadores (UFE) en julio de 1962. Cuanto más los medios de la enseñanza católica deseaban la explicitación y la profundización de la expresión, tanto más parecía sospechosa *a priori*. Pensando el ello, hablar de enseñanza cristiana de las disciplinas profana podía no ocultar más que un vacío: evidentemente, no existen “matemáticas cristianas”. Pero, más ampliamente, unas disciplinas del saber humano, ¿en qué podrían considerarse “cristianas”? Ni en su origen, ni en su contenido, ni en su finalidad. La reflexión debía hacerse más amplia, en referencia a la educación de la fe.

Me esforcé primeramente en captar cómo una enseñanza profana podía ser “propedéutica” para la fe: subjetivamente, por su contribución a la maduración de las personas; objetivamente, en el presentimiento de la “verdad”, objeto de la fe. En un segundo momento, en sentido inverso, intentaba mostrar cómo la fe del docente cristiano podía conducirle a comprometerse en sus tareas de enseñanza profana con mayor intensidad, mayor libertad, más confianza, lo cual corroboraba la reflexión doctrinal moderna sobre la creación, sobre el Misterio de Cristo, sobre la escatología. Un segundo aspecto de esta reflexión no se logró abordar. Habría deseado profundizar también: “...el papel iluminador de la fe en la enseñanza profana: a partir de las exigencias de superación de lo humano, implicadas por la fe, de sus exigencias de apertura a otras realidades diversas de las terrestres” (*Orientations* 8, p. 33).

mejor reconocidos, tanto por su estatus profesional, como por una cierta revalorización de la Vida religiosa laica que se desarrollaba entonces al acercarse el Concilio y también por el reconocimiento eclesial de la originalidad de su ministerio. En lo que a mí se refiere, este nuevo clima me estimulaba a proseguir la profundización teológica de la vocación de Hermano. En lo esencial, yo llevaba adelante este trabajo en mi enseñanza en *Jesus Magister*; continuaba la colaboración con los equipos de *Catéchistes* y de *Orientations*. Estaba cada vez más implicado en la renovación de la formación de los Hermanos jóvenes de Francia que se desarrollaba.

De esta revalorización de la vocación del Hermano-educador, da testimonio la última conferencia del Congreso de la UFE en 1962 sobre la enseñanza cristiana de las disciplinas profanas: invitado a dar la conferencia de conclusión, encontré ahí la posibilidad, justo después de la publicación de mi tesis, de profundizar la especificidad de la identidad del Hermano-educador. A pesar de su título un tanto grandilocuente —(El Hermano-educador) *Hombre de la tierra y hombre del Cielo*²⁵⁹— me parece que ese texto sigue siendo un buen testigo de esa valoración de la que hablo: no sin dificultad, lo reconozco, intentaba establecer una relación interna entre la “Vida religiosa” del Hermano y su “ministerio”, principalmente bajo su aspecto profano. Al mismo tiempo, me parece que, más allá de una defensa apologética, aportaba una ilustración positiva al carácter laico de esa vocación, el cual había sido ya el punto de partida de *Catequesis y Laicado*.

Por más intensa que hubiera podido ser durante los dos primeros años de la revista *Orientations*, la reflexión sobre la enseñanza cristiana de las disciplinas profanas no se prolongó más allá del año 1964. Esta investigación hacía referencia en definitiva a un detalle, en relación con las cuestiones más radicales que no tardaron en emerger a la vez sobre la pertinencia de la escuela católica, y sobre la identidad y el futuro de la vocación de Hermano-educador.

La renovación de la formación inicial de los Hermanos en Francia había llevado, en 1958, a la apertura del Centro de Preparación Apostólica

²⁵⁹ Michel Sauvage, “Homme de la terre et homme du Ciel”, *Orientations*, número especial, pp. 211-267; *Études lasalliennes* 8, pp. 267-307.

(CPA) establecido en Caluire. Era una estructura nueva, sin modelo previo, y que había sido “concebida” por el equipo de *Catéchistes*. Al término de su Escolasticado, una vez adquiridos los títulos que habilitaban para la enseñanza (el bachillerato, con frecuencia un comienzo de licenciatura), los Hermanos jóvenes eran reagrupados durante un año escolar. La organización asociaba los cursos teóricos y las iniciaciones prácticas. Los responsables habían estado atentos a confiar la responsabilidad de la enseñanza teórica y del acompañamiento de la formación práctica a Hermanos particularmente calificados y abiertos. Lo que debía suceder sucedió: el CPA no tardó en convertirse en una hoguera efervescente de reflexión para los Hermanos jóvenes. Algunos habían podido llevar bastante lejos en el escolasticado la formación filosófica: ellos se convirtieron en líderes naturales de sus grupos. Ya la promoción 1960 había publicado una revista; las siguientes tomaron el relevo. Y pronto —a partir de enero de 1962— nació un grupo de reflexión entre un cierto número de Hermanos jóvenes del CPA. Le dieron la sigla de REPS²⁶⁰.

• *Notas sobre el grupo REPS*

Este grupo permaneció bastante informal, a la vez que iba adquiriendo consistencia. Sus miembros se comunicaban por carta, tanto entre ellos, como con algunos Hermanos de más edad que pertenecían principalmente a los equipos de *Catéchistes* y de *Orientations*. Estos Hermanos jóvenes tuvieron la suerte de estar acompañados también “oficialmente” por algunos Visitadores abiertos (el H. François Balagué de Rodez, el H. Raymond Daudé del Puy y el H. Jean Peyer de Lyon), mientras que el H. Aubert Joseph, Asistente, les seguía también, no sin algunas peripecias tempestuosas. El REPS organizó igualmente algunos encuentros²⁶¹ por una parte confidenciales, pero que tenían también el aspecto de “sesiones” con expositores convenidos por adelantado sobre temas determinados, y

²⁶⁰ Se puede encontrar una presentación breve del “Recherche en équipe pour une Pastorale du Monde Scolaire (REPS)” de su proyecto, de sus actividades. Cf. *Reims*, boletín de ese Distrito, enero 1966, p. 16 (Archivos de la rue de Sèvres).

²⁶¹ “Un buen día, cuando se hizo sentir la necesidad, nos encontramos unos 40 ó 50 para un diálogo más amplio a plena luz. Este tipo de encuentro constituye nuestra segunda estructura de diálogo. Cada encuentro se hace de acuerdo con los superiores, pero el estilo es decididamente ‘democrático’.” (*Reims*, enero 1966, p. 16).

tiempos fuertes de intercambios²⁶². Aquí, puedo presentar tan solo una visión esquemática del pensamiento del grupo²⁶³, deteniéndome algo más sobre su impacto en algunos artículos de *Orientations*.

En 1962 estos Hermanos jóvenes planteaban la cuestión de la escuela cristiana a partir de la misión de la Iglesia: la educación de la fe. Todos los jóvenes tienen derecho a ella y la Iglesia debe preocuparse de hacerla posible para todos. A diferencia del periodo de fundación del Instituto, ya no vivimos en un régimen de cristiandad; en sus escuelas de diferentes niveles, el Estado abre a todos los jóvenes posibilidades de educación. Muchos de los padres cristianos, por diversos motivos, confían sus hijos a la enseñanza pública. En el contexto francés los Obispos, habiendo reconocido en adelante la legitimidad de esa elección, se preocupan pues lógicamente por asegurar a esos jóvenes cristianos posibilidades efectivas de nutrir y desarrollar su fe viva: es la tarea confiada a los capellanes de los liceos, así como a los movimientos de Acción Católica especializada, la JEC, por ejemplo. Por otra parte, los Obispos reconocen explícitamente el significado positivo del compromiso de los cristianos en la enseñanza pública.

A partir de ahí, estos Hermanos jóvenes se interrogan evidentemente sobre su identidad, sobre diversas posibilidades de realizar la vocación que apenas han iniciado a vivir. La misión primera del Hermano es el anuncio explícito de la Palabra de Dios en la catequesis; por tanto, defienden la posibilidad, al menos para algunos Hermanos, de trabajar en las capellánías de la enseñanza pública. No rechazan la escuela cristiana, pero ya no ven su necesidad a partir de la no obligación, de los padres, de confiar sus hijos a la enseñanza confesional²⁶⁴.

²⁶² Una sesión en Caluire, en agosto de 1963: “Los problemas de la escuela cristiana en el mundo de hoy”; otro en el Puy en septiembre de 1964: “Para nuestra inserción de FSC en una pastoral de conjunto del mundo escolar”, y una tercera en Troyes, a principios de septiembre de 1965 (cf. *Reims*, enero 1966, p. 16).

²⁶³ La presentación que el REPS hace de sí mismo en Reims, ya citado, no hace ningún misterio de los temores que suscita este movimiento, ni de las resistencias que algunos le oponen. “Quieren ir a los liceos [públicos]... Ya no creen en la Escuela Cristiana. Están siempre criticando a los superiores, no tienen experiencia y pretenden dar lecciones a los demás. Constituyen una especie de “club” muy cerrado, una capillita de intelectuales...” (*Reims*, enero 1966, p. 16).

²⁶⁴ Se pueden reconocer las grandes líneas de la problemática que acabamos de analizar en el programa del “Encuentro sobre la Escuela Cristiana” organizado en Caluire los días 4 - 6 de agosto de 1963. El

• *Notas sobre los artículos de Orientations*

Los artículos de *Orientations* de los que voy a hablar ahora no pueden ser asociados únicamente a la influencia del REPS. Las cuestiones abordadas y discutidas entonces están siendo discutidas un poco por todas partes. Pero hay que reconocer que los intercambios dentro del grupo de Hermanos jóvenes y de sus colaboradores constituyen un buen revelador del cuestionamiento fundamental de la época. Sea como sea, tres tipos de artículos van a aportar clarificaciones, profundizaciones y, a veces, perspectivas bastante nuevas sobre el conjunto de esta problemática.

En el primer tipo de reflexión se trataba, entonces, de la situación de las instituciones cristianas en nuestro mundo secularizado. En octubre de 1961, el P. Liégé, teólogo dominico, había publicado sobre la cuestión un artículo que había causado sensación²⁶⁵. En él había hecho distinción entre las instituciones eclesiales (necesarias y esenciales para la vida de la Iglesia, por ejemplo, su estructura sacramental), instituciones eclesiásticas (vinculadas a las primeras pero más contingentes, por ejemplo, los ritos sacramentales) e instituciones cristianas (nacidas como una “suplencia”, en un contexto histórico dado como la cristiandad y, por tanto, temporales). Esta distinción había provocado un cierto sobresalto entre los responsables inmediatos de la enseñanza católica.

Segundo tipo de reflexión: “El lugar de la escuela cristiana en la pastoral de la Iglesia”. Es el título de una conferencia de Mons. Jean Sauvage, obispo de Annecy, aparecida después en *Orientations*²⁶⁶. El H. Didier resumía así lo esencial de su aportación:

...la socialización creciente del mundo moderno exige por parte de la escuela libre un diálogo con la enseñanza pública para estar más al servicio

primer día está consagrado a una *mirada sobre la realidad moderna de la escuela*: la escolarización y la reforma escolar en Francia (H. Adrien); la “clase social escolar” (H. Didier). El segundo día aborda la cuestión de la *Iglesia y la realidad moderna de la escuela*: La pastoral de conjunto del mundo escolar. (Canónigo Théon, de Sézéz); lugar y función de la escuela cristiana en esa pastoral de conjunto (H. Michel Sauvage). El tercer día se dedica al examen de la *situación del Instituto frente a la coyuntura actual*: La inserción del Instituto en la realidad moderna de la escuela (H. Aubert, Asistente); su inserción en la pastoral de la Iglesia (H. Peyer, Visitador de Lyon).

²⁶⁵ P. Liégé, “La mission contre les Institutions chrétiennes ?” en *Parole et mission* 15, octubre 1961.

²⁶⁶ *Orientations* 9, enero 1964, pp. 91-119.

del Bien común del Estado²⁶⁷, de igual modo la escuela cristiana no puede ya ser pensada ignorando las demás formas de apostolado.²⁶⁸

Un tercer tipo de artículo profundizaba esta reflexión “teológica” sobre la escuela cristiana. Es lo que traté de hacer en un artículo de *Orientations* titulado: “Escuela cristiana y pastoral”²⁶⁹. Reconocía los beneficios de la contestación que estaba soportando entonces la escuela cristiana:

Los hechos muestran ya que, en la medida en que ella obliga a la escuela cristiana a reflexionar más profundamente sobre su razón de ser y sobre su naturaleza, en la medida también en que la incita a insertarse más resueltamente en el trabajo de la Iglesia, esta contestación aparece en definitiva como benéfica para la escuela cristiana. La obliga a redescubrir y a formular mejor, a experimentar mejor también en la vida, los más auténticos fundamentos de su “seguridad”.²⁷⁰

Para una contribución seria a ese “redescubrimiento y a esa mejor formación de la razón de ser y de la naturaleza de la escuela cristiana”, yo expresaba el deseo de que los teólogos serios se interesasen por el tema:

“No hay un teólogo serio que crea en la escuela cristiana”, me decía un día, no sin tristeza, un joven religioso de la enseñanza. Juicio abrupto, excesivo si se lo toma al pie de la letra, pero que manifiesta al menos que esta carencia del pensamiento del que hablamos es percibida y duramente sentida por los educadores cristianos.

A partir de la fórmula de mi interlocutor, es posible imaginar, en abstracto, dos soluciones para poner remedio a esa carencia: o bien que los teólogos serios se pongan a creer en la escuela cristiana y a ocuparse de hacer su teología o bien que entre aquellos que creen en la escuela cristiana, se encuentren teólogos serios que trabajen en elaborar dicha teología. Sin excluir la primera hipótesis, debemos reconocer por fuerza que los teólogos serios no son legión, que son solicitados desde innumerables lados, y que hay más posibilidades que se interesen en la escuela cristiana si perci-

²⁶⁷ Seguramente hoy se preferiría hablar del *bien común de la Nación!*

²⁶⁸ De forma bastante novedosa, Mons. Sauvage insistía sobre el *carácter misionero de la escuela cristiana*, en coherencia con la orientación misionera de toda la pastoral en Francia (“Función misionera de la escuela cristiana”, art. citado, pp. 110-117). Fue a propósito de esto que hablé de la *orientación de la escuela cristiana hacia aquellos que son pobres*.

²⁶⁹ *Orientations* 11, julio 1964, pp. 3-29.

²⁷⁰ *Ib.*, pp. 6-7.

ben en ella un “objeto teológico”, lo cual supondría prácticamente dejar el problema resuelto [...].

Por eso, en lo inmediato, nos vemos abocados a la segunda hipótesis...²⁷¹

La reflexión que tuve que hacer a partir de la contestación de los Hermanos jóvenes, la constatación de las evoluciones en curso me llevaban luego a presentar y a analizar un poco tres desplazamientos de acentuación en la presentación de la enseñanza de la Iglesia sobre la escuela cristiana: Hacía años, que se había pasado del *derecho de la Iglesia y del deber de los padres a la vocación de la Institución escolar cristiana*:

...la escuela cristiana parece ser considerada menos como una realidad terminada, una especie de posesión adquirida que la Iglesia tendría que defender y hacer prosperar, que como una vocación a la cual, día tras día, hay que trabajar por dar respuesta...

La célula animadora de... esta obra de “Iglesia”... es la comunidad docente. Por eso, se subraya cada vez más que la fidelidad de la institución escolar a su “vocación” es, primeramente, la fidelidad viva y dinámica de una comunidad de educadores cristianos, conscientes de su vocación de Iglesia y que buscan incansablemente juntos los medios concretos de trabajar a través de toda la obra escolar, en Iglesia, en la Iglesia, para la Iglesia.²⁷²

Me extendía más sobre un segundo desplazamiento quizás poco destacado aún, más rico de implicaciones y más pesado de consecuencias. Estaba enunciado así: “De la escuela cristiana ‘eficaz’ a la escuela cristiana ‘signo’”. En adelante, la jerarquía católica renunciaba a considerar que el “mejor” medio para la educación de la fe de los jóvenes cristianos era la escuela cristiana: los padres podían legítimamente preferir la escuela pública y su sistema de capellanía. Hoy día, la escuela cristiana debe convertirse en signo para todos; por tanto, estamos llamados a considerarla ante todo como una expresión visible, una manifestación sensible, en unas personas y unas estructuras humanas, de la presencia y de la acción del Espíritu invisible.

Notaba que había ahí una veta teológica muy rica a ser explotada y me

²⁷¹ *Ib.*, pp. 9-10.

²⁷² *Ib.*, pp. 12-13. Por “en la Iglesia”, queremos evocar la fidelidad de la escuela cristiana a las grandes orientaciones pastorales, su preocupación por insertarse en la pastoral de conjunto.

dedicaba a ello un poco, llegando a iluminar la “necesidad” de la escuela cristiana en la Iglesia y la sociedad, su catolicidad, su carácter misionero:

...la escuela cristiana percibe tanto mejor esa necesidad de evangelizar cuanto más fielmente y más lealmente cumple con su tarea profana de descubrir un mundo nuevo. Quizás captemos aquí otra dimensión de este signo de la Iglesia que constituye la escuela cristiana. El Amor que la Iglesia nutre por su Esposo, el conocimiento que profundiza sin cesar de las inexpugnables riquezas de su Misterio, la certeza que le es propia, de que todo lo que existe se explica en definitiva por Jesucristo, empujan a la Iglesia a la vez a partir al descubrimiento de ese mundo porque se siente segura de que todo progreso en la comprensión de las realidades “profanas” es capaz de enriquecer su propio conocimiento de Cristo y de preocuparse por anunciar a Cristo a ese mundo nuevo, porque sabe que no es sino en Cristo donde se encuentran la explicación última y la salvación del mundo.²⁷³

El tercer desplazamiento seguía la lógica de los dos primeros: se había pasado *de la enseñanza libre a la pastoral del mundo escolar*. Yo constaba que los docentes cristianos se hallaban entre los primeros en aceptar ese cambio que en apariencia, les sustraía una situación aparentemente “privilegiada” que habían podido conocer en la Iglesia. Su último consejo nacional acaba de reclamar la elaboración de un directorio de pastoral escolar precisando bien: “No decimos un directorio de pastoral de la enseñanza cristiana sino un directorio de pastoral del mundo escolar en su conjunto”²⁷⁴. Este tercer desplazamiento quería decir:

...concretamente, que el diálogo debe existir, dentro de la Iglesia, entre aquellos que viven vocaciones diversas. Y que cada vez es menos necesario pensar y hablar en términos de jerarquía y de comparación, y más en términos de comunidad y de complementariedad.²⁷⁵

LA CRISIS DE IDENTIDAD DE LA VOCACIÓN DE HERMANO

El artículo “Escuela cristiana y pastoral”, en *Orientations* 10, 1964, constituía entonces una aportación modesta a la teología renovada de la escuela cristiana que yo deseaba. *Gravissimum educationis* se inspirará en esas pers-

²⁷³ *Ib.*, p. 20.

²⁷⁴ *Ib.*, pp. 21-22.

²⁷⁵ *Ib.*, p. 23.

pectivas. Aun así, a pesar de su seriedad y su relativa novedad, esta reflexión y la acción cualitativa que la acompañó bajo diversos aspectos, no puso en modo alguno fin a la crisis de identidad de la vocación de Hermano.

Esta crisis, explicitada principalmente por los Hermanos jóvenes de REPS, desbordaba su movimiento: en realidad era ante todo una crisis vivida. La ley Debré había contribuido a acelerar algunas de sus manifestaciones; no la había provocado. Esta crisis, por otra parte, aún no ha terminado. Todo a lo largo de la continuación de estas páginas, se encontrarán expresiones cada vez más radicales, del replanteamiento del significado de la vocación de Hermano.

Una conferencia de Mons. Pierre Veuillot constituye desde 1964 algo más que un anuncio²⁷⁶. Bajo el título: “La vocación del Hermano-Educador”²⁷⁷, Mons. Veuillot presenta varios elementos de un diagnóstico —e intenta indicar algunas líneas terapéuticas— de la crisis que se desarrolla en esta forma original de vida. La disminución del reclutamiento, o la menor estima que sufren los Hermanos por parte del clero, no son más que los efectos, sin duda, los más visibles, de esa crisis. La misma se sitúa a un nivel más profundo, el de la identidad. Al facilitar financieramente el acceso de laicos a los puestos de la enseñanza católica, los contratos han hecho parecer menos “necesaria” la aportación de los religiosos-educadores. Muchos miembros del clero, fuertemente comprometidos en la acción misionera, están tentados de considerar como retrasados unos hombres que consagran su vida a mantener unas instituciones que les parecen como supervivientes de una cristiandad moribunda. Los Hermanos educadores no deben esperar del exterior los remedios para esa crisis.

Por otra parte, puesto que es necesario restringirse, que los Hermanos de la enseñanza elijan ubicaciones resueltamente misioneras²⁷⁸; que reen-

²⁷⁶ La intervención es doblemente insólita: el tema de las Jornadas de la UFE 1964 no pedía el contenido que el autor dio a su exposición; el joven arzobispo-coadjutor de París subraya su carácter oficial; declara expresarse en nombre del episcopado francés.

²⁷⁷ *Orientations* 14, abril 1965, p.119-134.

²⁷⁸ Sin complejo, Mons. Veuillot se permitía recordar a sus oyentes Hermanos-educadores “que la sola región parisina reúne la cuarta parte de la juventud de Francia”. Este recordatorio “discreto” los dejaba totalmente libres de sus elecciones, con tal que se tratase de “elecciones apostólicas, guiadas por el servicio de Iglesia y la confianza en Dios”. *Ib.*, p. 130.

cuentren el servicio prioritario de los más pobres²⁷⁹. Que no duden tampoco en imaginar otras maneras de ejercer su apostolado de educación y de evangelización de la juventud. Aquí se tiene constancia de la audacia de su lenguaje:

...los acontecimientos son maestros que Dios nos envía...

Esto nos está dictando dos deberes:

- por una parte, no volver a pensar nuestras escuelas cristianas como encerradas sobre sí mismas y satisfechas de formar cristianamente a una minoría de niños. Nuestras escuelas quieren estar, directa o indirectamente, al servicio de todos.

- Pero por otra parte, vuestra misión de catequistas, inherente a la vocación de Hermano-educador, ¿puede limitarse a los únicos niños que acuden a vuestros centros educativos? No pensáis que los Fundadores de vuestras diversas congregaciones, si volvieran entre nosotros, estarían encantados, como lo estamos nosotros, con la obligación en que nos encontramos de catequizar esta juventud...

...aun cuando la enseñanza de la fe ocupe toda vuestra tarea docente y educativa, ¿no pensáis que los Hermanos de la enseñanza tendrían un lugar entre los tan preciosos auxiliares laicos de las diversas capellanías de la enseñanza pública?²⁸⁰

El final de la intervención de Mons. Veillot trata bastante extensamente de la mejora de las relaciones entre los Hermanos de la enseñanza y el clero. Que los Hermanos no duden en hacer conocer el valor de su vocación; que se comprometan francamente en la colaboración con el clero. Un último desarrollo sobre la complementariedad de las dos vocaciones se termina mediante una reflexión que, esta vez, no peca por exceso de claridad:

Algunos Institutos recientes, nuestros docentes, han sabido encontrar... una armonía profunda y estable en el ejercicio conjunto de dos vocaciones: de Hermano y de Sacerdote. Lo que se realiza en estas condiciones favorables, ¿no es una enseñanza para otras formas de esa colaboración necesaria?²⁸¹

²⁷⁹ Ver: "Le service des plus pauvres", *Ib.*, pp. 125-126.

²⁸⁰ *Ib.*, pp. 128-129.

²⁸¹ *Ib.*, p. 134.

Algunos pudieron leer en estas líneas una invitación, apenas disimulada, dirigida a los Hermanos-educadores para que pensarán en introducir el sacerdocio en sus Institutos. Esta interpretación no es obvia, ni demostrada, pero es plausible: Mons. Veillot había pasado largos años en la Curia, en la Secretaría de Estado. Estaba muy comprometido en la actividad conciliar y no ignoraba que esta cuestión flotaba en el ambiente del Vaticano II.

Para concluir sobre el conjunto de esta intervención, la invitación decidida del arzobispo a la renovación de la vida y de la misión de los Institutos de Hermanos se comprende mejor si se la relaciona con el contexto conciliar en la cual se produjo: El Vaticano II está a mitad carrera de la primera sesión. En la continuación de estas páginas, al evocar ciertas insistencias conciliares, o al tratar del Capítulo General de 1966-1967, el Capítulo de la renovación, la mayoría de las sugerencias de esta intervención de Mons. Veillot volverán a aparecer.

¿Pero cuál fue su acogida? Recuerdo un cierto sobresalto que se manifestó entre los congregistas inmediatamente después de tomar la palabra Mons. Veillot: su invitación a estudiar la inserción de los Hermanos en las capellanías de la enseñanza pública se había quedado atravesada en la garganta de muchos y se necesitará el Concilio, y del Capítulo General de 1966, para que algún que otro Hermano se inicie por esa senda. Dicho esto, no me parece que la conferencia, conocida inicialmente solo por los oyentes, tuviera de entrada una gran resonancia en el Instituto de los Hermanos en general. Con una notable excepción, que era previsible, la de los Hermanos jóvenes del REPS. He señalado de pasada el importante plazo —diez meses— entre la intervención y su publicación en *Orientations*. Este relativo retraso se explica, sin duda, en parte por la vacilación de los Superiores franceses del Instituto en dar una nueva difusión a un texto que podría sustentar la contestación entre los Hermanos. En realidad, el dossier del REPS al cual me he referido constantemente da muestras de los intensos debates en este grupo de Hermanos jóvenes y de algunos de entre ellos con ciertos Superiores.

No será traicionar ese debate el no evocarlo más que por una sola de sus peripecias, en realidad muy clara. Durante el primer trimestre del año

escolar 1964-1965, el equipo del REPS continuó con sus intercambios internos a partir de la conferencia de Mons. Vuillot. Rápidamente se decide que una toma de posición pública del REPS se realizará bajo forma de *Carta Abierta* al redactor en jefe, que debería insertarse en el número 13 de *Orientations*, de enero de 1965²⁸². El H. Didier está de acuerdo con el procedimiento. Se encarga a Bernard Ginisty de la redacción del texto. Este joven de veintitrés años, excepcionalmente brillante y sólido, de una cultura sorprendente, está acostumbrado a todos los recursos de la argumentación²⁸³. El dossier del REPS recogió la prueba impresa de las doce páginas de esa *Carta Abierta*.

Bernard Ginisty comienza recordando el “malestar” que afecta a la escuela cristiana y del cual sufren los Hermanos jóvenes. Reconoce que una reflexión seria se ha ido desarrollando ya. Dice:

...la gran alegría que los participantes del REPS sintieron al ver a la jerarquía, en la persona de uno de sus representantes cualificados, tomar en serio nuestras inquietudes, no para asegurarnos artificialmente sino por el contrario para invitarnos a la búsqueda, a la adaptación valiente, a la invención dinámica [...]. Este lenguaje nos ha parecido bastante nuevo. Por otra parte, parecía autenticar la investigación que nosotros llevamos adelante en equipo desde hace algunos años.²⁸⁴

La *Carta Abierta* ofrece a los lectores de *Orientations* las reflexiones de este equipo sobre el texto de Mons. Vuillot, con la esperanza de contribuir al diálogo que el H. Didier desea tanto promover gracias a la revista que dirige. Los Hermanos del REPS, naturalmente, han localizado los puntos fuertes de la conferencia de Mons. Vuillot y Bernard Ginisty los enumera antes de desarrollarlos: apertura a la totalidad del mundo escolar;

²⁸² Por lo tanto antes de la aparición del texto mismo de la conferencia de Mons. Vuillot.

²⁸³ Su trayectoria posterior lo mostrará: muy pronto, escribirá una memoria de estudios superiores sobre la prospectiva, a partir del pensamiento de Gaston Berger. Después de su salida del Instituto, después de 1968, ejercerá diversas actividades orientadas hacia la educación social: formará parte en algún momento del gabinete del René Lenoir, Secretario de Estado encargado de esos problemas durante el septenio de Valéry Giscard d'Estaing. Estos últimos años, y primero por su cuenta, ha aceptado la llamada que se le ha dirigido, en circunstancias difíciles, para asumir la continuación de Georges Montaron en la dirección del semanal *Témoignage Chrétien*.

²⁸⁴ Todas las citas vienen de esas páginas de pruebas... que no fueron publicadas, como lo indicaré. Por tanto no puedo dar la referencia.

implantación pastoral y cualitativa de las escuelas cristianas; colaboración más exhaustiva con los maestros laicos; problema del reclutamiento de los Institutos docentes; atención a los más pobres. El parentesco de este análisis con el que yo he intentado más arriba es patente.

Ahora bien, a última hora, después de la corrección de las pruebas, el H. Didier retiró la *Carta Abierta* del REPS del número de *Orientations* de enero de 1965. Lo explica sin rodeos en una carta a Bernard Ginisty con fecha del 17 de enero. Antes de dar la autorización de imprimir, el H. Didier hizo leer la *Carta Abierta* al H. Adrien, muy receptivo con las investigaciones del REPS. Pero, el Secretario nacional desaconsejó la publicación por razones de oportunidad: ya algunos Hermanos Visitadores, haciendo eco a los Hermanos comprometidos en la escuela cristiana, contestan las posiciones del REPS; la aparición de ese documento tal como está perjudicaría aún más a sus autores. Bernard Ginisty responde al H. Didier el 25 de enero: no le sorprende la constatación. Pero desea dialogar con sus contradictores. Al día siguiente, escribe con mayor amplitud al H. Adrien, pidiéndole, en la medida en que se lo permita la discreción, informarle “de las principales quejas presentadas contra nuestro grupo o nuestros escritos”.

También con fecha del 26 de enero, la carta del H. Adrien se cruza con la suya y, por eso, no responde directamente a su petición. Habla de las protestas que habrían suscitado un cierto número de pasajes de la *Carta Abierta* a los cuales le remite: los reproches realizados al estatismo de los Hermanos, a la disminución de la calidad de sus intuiciones escolares, al acento que ponen sobre su reclutamiento más que sobre el Reino de Dios... Pero, a título personal, el H. Adrien, contesta sobre todo el desequilibrio, en la carta abierta, del enfoque abordado por Mons. Veuillot:

Vosotros analizáis en primer lugar y a lo largo de tres páginas la sugerencia de ser catequistas en la enseñanza pública y, muy brevemente luego, problemas mucho más radicales. La “preocupación de los más pobres” en particular habría merecido toda una carta.²⁸⁵

Un Visitador escribirá a los Hermanos del REPS, en enero de 1965, en un tono menos irenico:

²⁸⁵ Todos los documentos citados aquí están reunidos en el dossier del REPS al cual me refiero.

¿Catequesis en los liceos? Un mito en el actual estado de la legislación escolar francesa... Lo que tanto nos cuesta realizar en óptimas condiciones, las del medio cristiano o considerado tal... ¿lo haremos mejor en cualquier otra parte? Lo dudo.²⁸⁶

Retrospectivamente, me parece que esos debates y las diversas posiciones de sus protagonistas no podían contribuir mucho a resolver una crisis vital de muy diversa amplitud. Se manifiesta en el mundo y en Francia a partir del final de los años 60 y durante los años 70 y 80. Y, seguramente aún no está resuelta. El síntoma más visible de dicha crisis será la caída y el envejecimiento de los efectivos debido a la vez a numerosas salidas, sobre todo en los años setenta, y a la escasez de las nuevas vocaciones: el único Noviciado francés establecido a partir de 1966 se cerrará en 1972. A partir de esa fecha ya no se puede volver a hablar de “promociones” de novicios.

Una cierta “necesidad” de la presencia de Hermanos de la enseñanza en la escuela católica podía ser aún constatada cuando los salarios acordados eran difícilmente aceptables para los laicos con familia a su cargo. El argumento perdió su pertinencia a partir del momento en que los contratos garantizaban al personal de la enseñanza católica una remuneración —y, más tarde, una pensión— normales. Además, no se trata de argumentación intelectual, sino de una evolución inscrita en los acontecimientos.

A partir de los años 60, el alumnado de la enseñanza católica —como el de la enseñanza a secas— no cesará de aumentar. Por lo tanto, será preciso cada vez más recurrir a profesores laicos. Pronto ellos asumirán también los puestos directivos. En Francia, el Instituto va a multiplicar los esfuerzos de calidad para “transmitir” a los laicos los valores educativos lasalianos. No por ello deja de ser indiscutible que la “supervivencia” de la vocación de Hermano queda cuestionada por los hechos. Se puede entonces aceptar como inevitable la desaparición de una forma de vida que habría tenido su momento en la Iglesia y la sociedad. Partiendo de realizaciones de la vocación de Hermano que, en su diversidad, tienen en común el no estar asociadas a instituciones escolares, nos podemos también interrogar sobre una posible “refundación”, lo cual implica una reflexión sobre rasgos posibles, pero renovados, de la identidad lasaliana del Hermano.

²⁸⁶ Ver la nota anterior.

Capítulo 7 – *DOS DECISIONES FUNDAMENTALES DEL CAPÍTULO GENERAL DE 1956*

REVISIÓN DE LA *REGLA* ENTRE 1956 Y 1966

La aplicación de las decisiones importantes del Capítulo General de 1956

Michel.— Ya resulta sorprendente que el mismo Capítulo General de 1956 haya tomado decisiones de tanto alcance como hemos mencionado en el capítulo 5. Lo será mucho más aún que esas decisiones fueran aplicadas gracias al impulso del H. Nicet Joseph. Este hombre aparentemente tímido tuvo la lucidez y el valor de emprender unas tareas surcadas de atolladeros ante las cuales un administrador avezado seguramente se hubiera echado para atrás. Ahora bien, la aplicación de las orientaciones capitulares de 1956, de las que acabo de hablar, desempeñó un papel capital en la evolución ulterior del Instituto. Dos de ellas exigían ser puestas en marcha rápidamente: la revisión de la *Regla* y la renovación de los *Estudios lasalianos*. Trataré de ello sucesivamente aquí. La tercera se refería a la preparación de las Notas para el Capítulo General de 1966: volveré sobre ello cuando trate ese tema, en el capítulo siguiente.

Los capitulares de 1956 habían solicitado al Régimen realizar una nueva revisión de la *Regla* para presentarla al Capítulo de 1966. Desde principios de 1958, el H. Nicet Joseph pone en marcha el trabajo de revisión. Será dirigido por una comisión de cuatro miembros del Consejo General: el H. Aubert Joseph, Asistente para el nordeste de Francia; el H. Pius, Asistente del Canadá; el H. Dominikus, Asistente de Europa Central; el H. Philipp Antoon, Asistente de Bélgica, Holanda y el Congo Belga y Vicario General del Instituto presidirá activamente esa comisión. Junto con el H. Aubert Joseph, será el alma de una revisión radical de la *Regla*, la cual se logrará, en efecto, durante el Capítulo General de 1966-1967. Pero, para entonces, el Concilio habrá trastornado todos los datos de la cuestión.

El H. Paul Antoine Jourjon que fue la “pluma” de la redacción última de la *Regla*, durante la segunda sesión del 39.º Capítulo General (octubre-diciembre 1967), esbozó un *histórico* de dicha revisión²⁸⁷. A pesar de los límites de una presentación concisa²⁸⁸ aunque suficientemente informada²⁸⁹, su esbozo ofrece suficientes puntos de referencia para mi objetivo. Yo, aquí, me limitaré en efecto a subrayar la *audacia* de la empresa iniciada en 1956, las *dificultades* a los que conduciría, los *avances decisivos* que permitió realizar. Cada vez tendré en cuenta la voluntad mantenida de realizar dicha revisión —su contenido— el proceso de su aplicación.

LA AUDACIA DEL INTENTO DE REVISIÓN

La decisión de proceder a una nueva revisión de la *Regla* podría casi pasar desapercibida en la *Circular* que daba cuenta del 38.º Capítulo General²⁹⁰. Y, sin embargo, pensándolo bien, los capitulares de 1956 tomaban una decisión de una audacia hasta entonces inaudita. Bajo tres aspectos, rompía radicalmente con la opción de 1946-1947 y hasta, en cierta medida, con toda la historia de las revisiones de la *Regla*. La decisión capitular significaba que el cuerpo del Instituto se atrevía a considerarse libre a pesar de la aprobación dada por Roma a la *Regla* de 1947. Aceptando por anticipado que el texto revisado se alejase de la letra del de los orígenes, los

²⁸⁷ “Historique de la Composition et des révisions successives des Règles et Constitutions des Frères des Ecoles chrétiennes”, p. 13 a 53, en P. A. Jourjon, F.S.C., *Pour un renouveau spirituel. Commentaire des Règles et Constitutions des Frères des Ecoles chrétiennes établies au 39º Chapitre général 1966-1967*. Roma, Frères des écoles chrétiennes, 1969, 404 pages.

²⁸⁸ El autor era más filósofo que historiador, y el objetivo de su obra era el Comentario de la *Regla* de 1967, no la historia de la redacción de dicho texto.

²⁸⁹ En particular “l’historique des révisions des Règles des origines à 1956” (A, pp. 14-22) es sucinto, pero preciso: en él se reconoce la pluma del H. Maurice Auguste. La evocación de la *révision des Règles entre 1956 et le Concile de Vatican II* (B, pp. 22-31) es clara, pero no se apoya más que sobre un limitado número de redacciones, mientras que tan solo el primer proyecto (P1) suscitó más de 3000 respuestas. Es decir, que la historia de esta revisión queda por hacer. El *Historique* comprende tres partes: “L’événement du Concile et le quatrième projet” (C, pp. 31-39); “Le travail de la première session du Chapitre de 1966” (D, pp. 39- 45); “Entre les deux sessions” (E, pp. 46-53).

²⁹⁰ Ateniéndose a la letra de la *Circular* 354, la futura revisión de la *Regla* no figura entre las seis decisiones del Capítulo General (es decir los Decretos a ser ejecutados, *Circular*, pp. 112-116). Ni siquiera figura entre los *cinco deseos* que propone la 6.ª Comisión (p. 85) y que el Capítulo adopta.

capitulares atravesaban un umbral que en doscientos años el Instituto no había tenido nunca la osadía de franquear. Finalmente, aunque tímidamente, consideraban que el conjunto del Instituto debía ser parte interesada de esa refundición.

En primer lugar, aunque parezca extraño, las reflexiones de la comisión capitular ignoran pura y sencillamente la aprobación solicitada por el Instituto y concedida por la Santa Sede a la *Regla* de 1947. Las tentativas de *perfeccionar* el trabajo de 1947, iniciadas por el Consejo General entre 1946 y 1956 *no se apoyaban más que sobre un mandato del Capítulo General*: ¿cómo habrían podido hacerlo, puesto que el trabajo de ese Capítulo sobre la *Regla* había sido considerado hasta tal punto definitivo que había sido sometido a la ratificación de la Congregación de los Religiosos? Mucho más, el Capítulo General de 1956 se declara único competente para iniciar una nueva revisión de la *Regla*. Implícitamente, considera pues que la aprobación pontificia no ha cambiado nada al derecho primordial que el Instituto posee sobre su legislación. Cuando sometió la *Regla* a la sanción de la Santa Sede, el H. Athanase Émile había querido cortar de raíz ulteriores revisiones. La audacia fundamental —y hasta increíble— del Capítulo de 1956 fue *devolver la Regla al Instituto vivo*.

Sin embargo, faltaba todavía que la invitación capitular se tradujese en actos. La decisión de principio, por más audaz que fuese, habría podido permanecer letra muerta. Sólo la voluntad del Superior General, el H. Nicet Joseph, la hizo pasar al acto. Se pudo temer que hubiese vacilaciones, aplazamientos por parte de este hombre de estudio más que de gobierno, con frecuencia indeciso, inclusive temeroso, que desconfiaba de sí mismo por humildad. No obstante, no dudó en lanzar el trabajo de revisión, dieciocho meses después de su elección. Pensándolo bien, ese valor resulta menos sorprendente si se atiende a la psicología profunda y a la historia anterior de este religioso austero pero apegado a lo esencial.

Siendo Hermano joven, había vivido un cierto tiempo en comunidades de los Estados Unidos, y allí pudo tomar conciencia de las consecuencias nefastas de la centralización y de la uniformidad que requería y alimenta-

ba la fidelidad de la *Regla*²⁹¹. En *petit comité*, se atrevía a denunciar *le régime de la trique*²⁹² —es decir, del sistema de represión— al cual demasiados superiores se aferraban para defender la intransigencia de una regularidad siempre amenazada por las aspiraciones de los jóvenes a una vida más abierta a las necesidades del mundo de los años 50. Director del Segundo Noviciado durante la década de 1946-1956, la enseñanza que allí había presentado rompía con el lenguaje artificial y pretendidamente edificante entonces de regla en la literatura oficial del Instituto y el discurso habitual de sus Superiores.

Este verdadero hombre de Dios bebía en las fuentes de la renovación bíblica y teológica entonces floreciente. Conquistando, de ese modo, la confianza de sus oyentes, y dominando bien el inglés y el español, había recogido las confidencias de numerosos Hermanos del mundo entero, decepcionados y hasta desanimados por el arcaísmo y la miopía del 37.º Capítulo General. Había apreciado también el nuevo enfoque de la *Regla* ofrecido por los cursos de su subdirector, el H. Maurice Auguste. Compatriota, amigo, un tiempo compañero de comunidad del H. Vincent Ayel, había captado inmediatamente las promesas de renovación que el movimiento catequístico aportaba al Instituto: en un momento el que la revista *Catéchistes* tenía dificultades con los superiores romanos, él había firmado varios artículos. El H. Honoré de Silvestri, inspirador de la vuelta a los pobres y de apertura de los Hermanos a los movimientos de Acción Católica obrera, participó en el Segundo Noviciado en 1951-1952. Los dos hombres simpatizaron profundamente.

En definitiva, la audacia tranquila que demostró el Hermano Nicet Joseph, traduciendo en actos una orientación poco concreta del Capítulo General, no resulta tan sorprendente por parte de un hombre a la vez cultivado, abierto, experimentado y profundamente espiritual. Y no es que el Consejo General elegido en 1956 haya sido unánimemente favorable a

²⁹¹ El tiempo de permanencia del H. Nicet Joseph en los U.S.A. (fin de los años 20, principio de los años 30) coincide con el fin del ostracismo del Instituto en relación al estudio y a la enseñanza del latín, ostracismo que había provocado una crisis grave y prolongada entre los Hermanos estadounidenses (cf. Battersby, 1967).

²⁹² Yo mismo le he oído usar con frecuencia esa expresión: sus confidencias murmuradas con los más cercanos hacían pensar hasta qué punto había sufrido ese sistema.

esa revisión. En cuanto la comisión del Consejo General terminó de elaborar un *anteproyecto*, el H. Nicet Joseph se topó con una oposición declarada y sin reserva del Asistente mexicano, H. Antonio María. Éste, impávido, la mantendrá durante toda la década²⁹³. Su crítica se expresa en una nota de seis páginas, escrita el 15 de mayo de 1959. Si nuestro aquí un corto extracto es porque me parece sintomático de una corriente de rechazo, y de su argumentación, que persistirán, ciertamente minoritarias, pero vigorosas y sin matices:

¿Es un trabajo que responde realmente a nuestras necesidades espirituales, que ayudará al conjunto de los Hermanos a progresar, a ser mejores, más fervorosos, a conservar o recuperar el espíritu primitivo de nuestro Padre y Fundador?... Ahí está para mí la duda angustiada [...] Y no quisiera aparecer, ante los Hermanos de los Distritos de los que estoy encargado, como habiendo trabajado o dado mi consentimiento a las numerosas mutilaciones y supresiones importantes que se le han hecho [...] y que, mientras le dan a nuestras Santas *Reglas* un aspecto más humano, más moderno, le quitan su carácter verdaderamente lasaliano que le es propio, su perfume de ascetismo un tanto arcaico si se quiere. Algunos Hermanos mediocres, poco fervorosos, encontrarán siempre pesada la *Regla* más edulcorada que se les pueda proponer porque con frecuencia carecen de generosidad y nunca han adquirido o han perdido el espíritu de su estado.²⁹⁴

Por el contrario la revisión de la *Regla* iniciada por el H. Nicet Joseph recibía el asentimiento y el apoyo incondicionales del H. Philipp Antoon,

²⁹³ En los años sesenta, el H. Philipp Antoon me habló con frecuencia de la oposición absoluta del H. Antonio María a cualquier empresa: se le objetaba que numerosos artículos que se habían vuelto impracticables habían caído en desuso, él replicaba: *en mis Distritos, la observación de esos artículos no plantea ningún problema*. El H. Philipp me indicaba, como contraste, la apertura realista del Asistente español, por lo demás de una austeridad rigurosa, pero que tenía conciencia de la urgencia en distinguir lo esencial de lo accesorio: estaba preocupado hasta la angustia por la formación seria de los Hermanos, principalmente en el plano teológico —al igual que defendía con una intransigencia visionaria el carácter laical del Instituto. Sobre este último punto, ver el grito de alarma que lanza en una carta dirigida al H. Nicet Joseph, el 21 de febrero de 1963, a continuación de una reunión del Consejo General durante la cual, en la discusión de un artículo de la *Regla*, se piensa oportuno conceder a los Hermanos poder portar el sobrepelliz. Un detalle, pero conociendo las corrientes en favor del sacerdocio que se manifiestan fuertemente en algunos distritos de España, el H. Guillermo Félix grita “¿qué viene el lobo!” quizás con una cierta precipitación y algún exceso. Ver Saturnino Gallego, fsc. *El Hermano Guillermo Félix*, Madrid 1996, p. 89.

²⁹⁴ Documento en los Archivos de la Casa Generalicia de Roma.

alma de la empresa. Este oriundo de la Bruselas flamenca había sido elegido Asistente en octubre de 1952, sucediendo al H. Denis confirmado como Vicario General a tiempo pleno después del fallecimiento del H. Athanase Émile. Doctor en pedagogía, era sensible a la dimensión pedagógica y a la importancia de la profesión en la vida del Hermano. Había podido constatar tanto en Bélgica como en el Congo Belga la urgente necesidad de la adaptación a los tiempos y a los lugares de una legislación que databa del principio del siglo XVIII. Amigo de Mons. Suenens, entonces obispo auxiliar de Malinas y ardiente propagandista de la Legión de María, el H. Philipp Antoon quería sobre todo abrir a los Hermanos a ese movimiento nuevo, a su espiritualidad, a sus prácticas evangelizadoras: uno podía mostrarse reticente ante su pasión hacia una organización marcada por sus orígenes irlandeses y una cierta polarización mariana.

En el ejercicio de su cargo de superior, el H. Philipp Antoon se mostraba con frecuencia rígido y hasta estrecho. Su apertura a las corrientes modernas de la Iglesia le predisponía, sin embargo, a abordar con una cierta libertad la revisión de la *Regla* de la cual sería el encargado. Tuvo la sensatez de recurrir a los consejos de canonistas abiertos (a menudo flamencos) que no frenaron sino alentaron más su audacia: el Padre Van Biervliet, redentorista; el P. Guay, oblato de María; el P. Beyer, jesuita.

La audacia del Capítulo General y más aún la del H. Nicet Joseph, del H. Philipp Antoon y del Consejo General aparece con mayor fuerza al referirla al problema espinoso del *contenido* de la *Regla* sobre el que se pretende trabajar. En realidad, los capitulares no midieron seguramente la amplitud del cambio que supondría esta revisión, coherente con los objetivos que le asignaba el informe de la comisión (no publicado, pero conservado en el Registro Capitular):

La Asamblea desea que la próxima edición de la *Regla* separe, de forma bien clara, el texto integral de 1718 y las diversas ediciones, que las adaptaciones sucesivas han exigido. ¡Fidelidad al espíritu del Fundador! Es igualmente deseable diferenciar bien en nuestras *Reglas* lo que es verdaderamente obligatorio y lo que reviste un carácter de directivas o de consejos.

Tal orientación era suficientemente vaga como para permitir múltiples interpretaciones. Desde el comienzo de su trabajo en 1958, la comisión del Consejo General adoptó una posición más resuelta y más clara, pero

completamente inédita:

Para que estos objetivos [los definidos por el Capítulo] puedan ser realizados, pareció muy claro: 1°) que no se podían introducir esas modificaciones tratando a la vez de conservar lo más posible la “letra” de la *Regla* primitiva... 2°) que había que abandonar la presentación binaria actual: *Regla* común-*Regla de Gobierno* para preferir en su lugar la sistematización: *Constituciones-Directorio*.²⁹⁵

En una frase el Consejo General reconocía una evidencia. Todos sus predecesores habían tenido cada vez mayor conciencia de ello desde hacía un siglo: elaborar una *Regla* adaptada al mundo actual y observable requería tomar distancia con relación al texto de los orígenes. Pero hasta entonces, hecha esa constatación, los responsables del Instituto enseguida se echaban atrás: su concepción de la fidelidad al Fundador se traducían en el mantenimiento obstinado de la letra de los orígenes y dejaba de lado todas las veleidades de una adaptación consistente y coherente. Las soluciones adoptadas para intentar la imposible conciliación entre esta intransigente fidelidad y el inevitable ajuste a la evolución de los lugares, de los tiempos, de las costumbres no habían podido resultar más que inconsistentes, hasta esta *Regla* de 1947 en la cual un “asterisco” contradecía lo que acababa de ser de nuevo afirmado como intangible²⁹⁶. Los sucesivos proyectos de la *Regla* —Proyecto 1 (P1), Proyecto 2 (P2) y Proyecto 3 (P3)— abandonaron resueltamente la letra del Fundador hasta entonces conservada al máximo, tanto tratándose de los títulos de los capítulos como de su

²⁹⁵ “Les grandes étapes du travail de révision des Règles”. Informe del H. Philipp Antoon al Capítulo General de 1966, 12 páginas. Archivos de la Casa Generalicia, Roma.

²⁹⁶ Simplemente dos ejemplo al azar:

“Dormirán todos en un mismo dormitorio, o en dormitorios comunes si se necesitan varios...” (Capítulo III, art. 3, texto de 1718). “* Los Hermanos podrán dormir en celdas individuales que den en la medida de lo posible sobre un vestíbulo o corredor común. Esas celdas tendrán puertas con la parte superior de vidrio y que se pueda abrir. Los Hermanos no la ocuparán más que para el descanso nocturno. Fuera de ese tiempo, no permanecerán en ella, y nunca recibirán en ellas ni a otros Hermanos, ni alumnos, ni a ninguna persona externa”. (Texto de 1947).

“Todos los libros, sean catecismos, libros espirituales u otros serán dados por el Hermano Director o por quien él haya encargado de ello, sin que ninguno pueda tomarse la libertad de elegirlos, ni permitirse leer en ningún otro que aquellos que les hayan sido dados” (Capítulo XXI, art 6; texto de 1718). “* Los libros del Instituto, los manuales de estudios religiosos, así como las obras útiles para los Hermanos para la preparación de sus lecciones y su formación personal será puestos a disposición de la comunidad” (texto de 1947).

orden, de la formulación de las prescripciones y del mismo número de dichas prescripciones.

Una tercera audacia era el hecho del enfoque del Capítulo General. Se refería al proceso de redacción de la *Regla*. El paso decisivo dado por los Capitulares había sido restituir la *Regla* al Instituto vivo, pidiendo al Consejo General iniciar una nueva revisión, sin considerar una barrera la aprobación de 1947. El Capítulo iba mucho más lejos:

- 1.- El Régimen someterá a aprobación el resultado de sus trabajos al Capítulo General de 1966.
- 2.- Pero, con el fin de beneficiarse de una más amplia experiencia y de las mejores opiniones, en cuanto el primer proyecto esté terminado, será enviado, policopiado, a los Hermanos Visitadores que podrán, con su consejo, estudiarlo y anotarlo.
- 3.- El Régimen recogerá esas anotaciones con vistas a una segunda edición que será sometida a los canonistas y consultores de la Sagrada Congregación de los Religiosos.²⁹⁷

El cambio de procedimiento era radical, si se recuerda el ceremonial adoptado durante el Capítulo de 1946 con el fin de evitar todo debate sobre el texto de la *Regla*: ninguna discusión pública había sido entonces autorizada, los capitulares habían tenido que contentarse con escuchar durante las comidas la lectura hecha en lengua francesa del proyecto puesto a punto por el Régimen. Habían sido autorizados a entregar por escrito observaciones individuales cuya pertinencia sería juzgada por una comisión reducida de Asistentes. Esta vez, el Capítulo ponía en marcha una consulta a todo el Instituto. Ciertamente se puede considerar, retrospectivamente, que la “base” de los Hermanos no sería invitada a participar en ese examen, y que la palabra no sería dada más que a un pequeño grupo de “notables”: los Visitadores y los Consejeros de Distrito, los cuales, en aquella época no eran elegidos, sino nombrados, y generalmente elegidos entre los Directores más importantes de la provincia²⁹⁸.

²⁹⁷ *Circular* 354, 1956, p. 84.

²⁹⁸ Es la crítica formulada por el H. Paul Antoine Jourjon: “El estudio del Proyecto era confiado a los Hermanos Visitadores y a sus consejos. La autoridad de Dios parecía no manifestarse más que en los superiores y no alcanzaba a los Hermanos más que por su intermedio y desde el exterior. Hay que reconocer en ello la mentalidad de una época...” (Jourjon, 1969, p. 25).

No obstante, a mí personalmente me parece que esta indicación del Capítulo era triplemente revolucionaria con respecto de todas las tentativas anteriores de revisión. Aunque fuese todavía tímidamente, rompía con el elitismo, considerando que sin ser Superiores mayores, algunos Hermanos podían tener su palabra que decir sobre la *Regla* del Instituto. Rompía con el autoritarismo, en el sentido de que el examen del proyecto por parte de los Visitadores y sus Consejos sería efectuado en completa libertad y que, lejos de la presencia del Consejo General, tendría plena libertad para juzgarlo críticamente. Finalmente, y sobre todo, la indicación del Capítulo General de 1956 rompía con el centralismo, puesto que los pareceres sobre el proyecto vendrían de las sesenta provincias del Instituto y de los ochenta países en los cuales estaba implantado.

LAS DIFICULTADES DEL INTENTO DE REVISIÓN

Finalmente, la ruptura más importante era, sin duda, la misma puesta en marcha de un proceso. Una vez comenzado, en cuanto fuese entregado a los Hermanos el texto preparado por el Consejo General, éste tomaría el control absoluto de las operaciones. La lógica de la consulta sería extenderla cada vez más y el riesgo de la crítica libre sería hacer aparecer la necesidad de cambios de muy diferente amplitud. Era, por cierto, lo que se produciría pero, primeramente de forma aparentemente negativa, pues no tardaron en darse cuenta de que, al comprometer al Instituto en esta nueva revisión, el Capítulo de 1956 lo empujaba sin saberlo por una senda inicialmente sin salida.

En primer lugar, aunque era relativamente fácil para el Capítulo General decidir no tener en cuenta la aprobación concedida por la Santa Sede a la *Regla* de 1947, resultó rápidamente claro para los responsables de la nueva redacción que su libertad de innovar quedaba fuertemente restringida de antemano por la autoridad romana. Ésta había aceptado el texto de 1947 porque, en lo esencial, estaba considerado como la obra de un santo, y que, en cierto modo, “había dado pruebas suficientes”, puesto que había sido mantenido, casi intangible durante más de dos siglos. Pero, a partir del momento en que el Instituto se emancipaba y pretendía escribir una *Regla* actualizada y “moderna”, debía tener en cuenta las exigencias roma-

nas en materia de redacción de las *Constituciones*. Eran draconianas. Respetarlas plantearía sin cesar a los redactores problemas insolubles.

El fenómeno de la abundancia de nuevas congregaciones religiosas durante todo el siglo XIX es bien conocido. Sabemos también que muchas de ellas habían deseado ser reconocidas y aprobadas por la Santa Sede. Poco a poco, la Congregación de los Obispos y Regulares —dicasterio romano entonces responsable del estado religioso— había ido estableciendo una práctica del proceso a seguir para ese reconocimiento y unos criterios a adoptar para la redacción de nuevas *constituciones*. Los usos parecían suficientemente establecidos —y su alcance bastante universal— como para ser objeto de una codificación oficial publicada en 1901: *Normas según las cuales la Sagrada Congregación de los Obispos y Regulares tiene la costumbre de proceder para la aprobación de nuevos Institutos de votos simples*²⁹⁹.

En el momento en que despegaba el intento de revisión de la *Regla* del Instituto, principios de 1958, sus redactores no pueden ignorar ese código, que en lo esencial³⁰⁰ continúa en vigor y que canoniza la uniformidad de la legislación interna de las congregaciones religiosas de votos simples. No puedo iniciar aquí un estudio completo de la relación de los proyectos sucesivos de estas *Normae*. Están divididas en dos secciones: La manera de proceder para aprobar nuevos Institutos y sus *Constituciones* —el esquema de las *Constituciones* (los capítulos a elaborar y en qué orden)—, a su vez dividido en dos partes: naturaleza del Instituto y manera de integrarse y vivir en él; gobierno y estructura del Instituto. Bastará aquí con algunos ejemplos significativos³⁰¹ para detectar en qué caminos sin salida se habían metido y el malestar de los redactores, embarcados en un proyecto inextricable, confrontados a una misión verdaderamente imposible.

²⁹⁹ “Normae secundum quas S. Congregatio Episcoporum et Regularium procedere solet in approbandis Novis institutis votorum simplicium”. Roma 1901, 59 páginas 320 artículos.

³⁰⁰ En lo esencial, pues muchos responsables de la Congregación de los Religiosos, religiosos ellos mismos, eran conscientes que los cambios de la sociedad requerían notables adaptaciones de la Vida religiosa: la Congregación misma había organizado en Roma en 1950 un importante “congreso sobre la adaptación de los Estados de Perfección”. El intento de 1956 en el Instituto se había visto influenciado por este congreso, aun cuando el Instituto no había sacado consecuencias inmediatas.

³⁰¹ Me limito aquí a la parte de las *Normae* que trata de la vida de los religiosos, sin entrar en el campo del gobierno de los Institutos, salvo para un punto que no carecía de importancia.

En verdad y como contrapartida, hay que reconocer de entrada que sobre algún que otro punto (muy raro en verdad), los redactores de las *Constituciones* revisadas del Instituto podían encontrar una ayuda en las *Normae*, con el fin de proceder a las indispensables simplificaciones. Dos ejemplos.

El primero no carecía de importancia, aunque parezca un detalle; no se debía hacer figurar en las *Constituciones* “los horarios detallados de las ocupaciones de cada día para las casas y las obras del Instituto”³⁰². Tal prohibición era evidente para un Instituto mundial dedicado a las actividades educativas. Ahora bien, todavía en 1947, se habían conservado largos capítulos detallando los horarios diarios para los días ordinarios, y para múltiples circunstancias particulares³⁰³, porque se remontaban a los orígenes. Por más que se indicase que estos textos no tenían más que un valor indicativo, continuaban imponiéndose en todas partes y siempre sobre puntos de orden disciplinario, tales como la hora de levantarse, la realización de los ejercicios de piedad, y hasta el horario de la Semana Santa.

El otro ejemplo del apoyo que una nueva redacción de la *Regla* podía obtener de las *Normae*, tiene que ver con un punto de gobierno arraigado en el Instituto y que constituía una anomalía. Se trataba de la manera de concebir la función de los Asistentes. Consejeros del Superior General, cada uno representaba también, en el Centro del Instituto, a un grupo determinado de Distritos. El Instituto estaba fuertemente centralizado, y numerosas decisiones, la mayoría de los nombramientos para puestos de autoridad, estaban reservados al Superior General. Este último, en muchos casos, dejaba a cada Asistente la tarea de tomar esas decisiones y de garantizar los nombramientos para el territorio del que estaba especialmente encargado. En realidad, la práctica había ido poco a poco introduciéndose en las mentalidades y se consideraba a los Asistentes como verdaderos superiores mayores para los Distritos bajo su responsabilidad. Esta confusión estaba prohibida por las *Normae*: era evidente que la

³⁰² *Normae*, art.30.

³⁰³ Los Capítulos XXIX a XXXV de la *Regla* de 1947 detallan todavía los horarios: “de los ejercicios diarios - de los domingos y fiestas - de los días de asueto - de ciertos días del año - de los tres últimos días de la Semana Santa - del tiempo de vacaciones - del retiro anual”.

Congregación de los Religiosos no concedería nunca la aprobación de esta manera de actuar³⁰⁴.

Más numerosos, y sobre todo más fundamentales, tres ejemplos de prohibiciones o de prescripciones molestarían a los redactores, obligándoles a alejarse de tradiciones lasalianas positivas. El primer ejemplo se refiere a la prohibición de citas de tipo “espiritual”.

Se deben excluir las citas de los textos de la Sagrada Escritura, de los concilios, de los Santos Padres, de los teólogos, así como de todo libro o autor. No deben encontrar lugar en las *Constituciones* las instrucciones ascéticas, las exhortaciones de espiritualidades propiamente dichas, las consideraciones místicas; todo ello cosas de las que tratan con mayor pertinencia los libros ascéticos.³⁰⁵

Semejante ostracismo correspondía bien a la concepción estrechamente jurídica y hasta legalista que el dicasterio romano había adoptado a propósito de las constituciones religiosas. Se quería evitar los excesos de retórica piadosa y las banalidades de un lenguaje devocional bastante de moda en el siglo XIX. Pero, en contradicción con el espíritu de las grandes *Reglas*, se descartaba también lo que podía haber de valor de inspiración. Una de las riquezas del mantenimiento de la *Regla* de los orígenes, era haber conservado algunos textos fuertes aunque de una gran sobriedad, cuya calidad espiritual seguía siendo elocuente. Principalmente en el capítulo 1, sobre “El espíritu del Instituto”, donde se recordaba que la primera y principal *Regla* era el Evangelio e invitaba al abandono a Dios en la línea del libro de Job; en el prólogo del Capítulo 16 sobre “La regularidad”, que subrayaba, siguiendo la *Regla* de San Agustín, la prioridad de la caridad sobre la observancia material de las prescripciones positivas³⁰⁶. Más adelante volveré sobre la manera como, a lo largo de los proyectos sucesivos,

³⁰⁴ Eso es lo que desarrolla ampliamente el P. Guay, en sus observaciones sobre el Proyecto 3. Nunca, observa, la Congregación aceptará considerar como Superiores Mayores unos hombres que no estén acompañados por un Consejo. Con lo cual señalaba una ambigüedad fundamental y desastrosa del sistema de gobierno central, que los Hermanos y los Superiores Provinciales denunciaban, pero que los Asistentes pensaban deber mantener. Sobre este punto, los proyectos sucesivos no modificaron ni los usos ni las concepciones.

³⁰⁵ *Normae*, art 27, 33.

³⁰⁶ *Regla*, capítulo 2; cf. H. Maurice Hermans, “Pour une meilleure lecture de nos Règles communes”, en *Cahiers lasalliens* 5, pp. 318-321 y referencias indicadas.

los redactores intentaron salir de este impasse. El segundo ejemplo se refiere a los votos:

No se admite en los nuevos Institutos cuarto voto.³⁰⁷

En la hipótesis de que la revisión emprendida en 1958 hubiera llegado a obtener su aprobación romana, es plausible que la Congregación de los Religiosos no hubiese considerado al Instituto como “nuevo”. Por tanto, los Proyectos (P1 y P2) debían conservar únicamente los tres votos llamados de religión, suprimiendo los votos de estabilidad y de enseñar gratuitamente³⁰⁸. Esta posición correspondía por cierto a una posición personal del H. Philipp Antoon: no podía admitir que se conservase un voto del cual no se lograba definir claramente a qué obligaba concretamente, y más aun lo que prohibía: más adelante volveré sobre los límites —y la lógica interna— de este enfoque de los votos que el Vaticano II debía exorcizar al restaurar la primacía de la consagración religiosa. Aquí, me contento con observar que la concepción del H. Philipp Antoon se veía reforzada por la de las *Normae*, que por lo demás figuraban en el *Código de Derecho Canónico* de 1917³⁰⁹.

El tercer ejemplo se refiere a una obligación, la de distinguir entre los fines de los Institutos Religiosos:

El fin primero y general de todo Instituto, que es común a todas las congregaciones de votos simples, es la santificación de sus miembros mediante la observancia de sus tres votos y de sus constituciones. El fin secundario y especial, propio de cada Instituto, está constituido por las obras particulares de caridad hacia Dios o hacia el prójimo, para cuyo ejercicio el Instituto ha sido fundado. Estos dos fines deben ser cuidadosamente distinguidos y expresados claramente en términos modestos y sin exageración.³¹⁰

³⁰⁷ *Normae*, 102.

³⁰⁸ El anteproyecto discutido dentro del Régimen conservaba los cinco votos. Las reacciones del Instituto llevaron al restablecimiento de los votos específicos en el Proyecto 3. Pero los votos de estabilidad y de enseñanza gratuita no eran objeto de un capítulo especial.

³⁰⁹ Sobre esta cuestión de los votos llamados específicos, ver el estudio profundo del H. Maurice Hermans en *Cabiers lasalliens* 2, 1961, pp. 54-55. Es sabido que el Concilio de Trento había recomendado a los Religiosos la observancia de sus votos, *sobre todo los votos específicos...* La posición de las *Normae* se hallaba en las antípodas de la Tradición.

³¹⁰ *Normae*, 42-43. El Código de Derecho Canónico de 1917 retoma también esta prescripción.

Tal presentación manifestaba bien hasta qué punto la concepción oficial de la Vida religiosa ponía el acento sobre la uniformidad de los Institutos Religiosos. Al disociar la “santificación personal” y “el ejercicio de las obras de caridad”, corría el riesgo de favorecer unas preocupaciones narcisistas de la búsqueda de una perfección individual disociada del largo itinerario del don de sí mismo. Implicaba una visión dicotomizante de la Vida religiosa, al distinguir entre sus dos fines, estableciendo entre ellos una jerarquía que no tendía a valorizar el apostolado de los religiosos; eso es lo menos que se pueda decir.

Pues, al menos en el Instituto, la enseñanza común impartida a los novicios, y frecuentemente retomada por los religiosos, asumía sin crítica esta dicotomía y tendía a reforzarla en la mentalidad común. Era clásico, por ejemplo, recordar a los Hermanos que debían primero atender a su “Vida religiosa”, es decir a los ejercicios de oración, a la observancia de los votos, a la separación del mundo y a las prácticas comunitarias. El apostolado no quedaba integrado en esta “Vida religiosa”. Sucedía incluso que se llegase a poner en guardia ¡contra el peligro que podía constituir con respecto a ella! Negativamente ello no impedía la sobrecarga de las obras. Positivamente numerosos Hermanos experimentaban hasta qué punto el don de sí mismos en la actividad apostólica podía sostener su impulso espiritual, empujarlos a la oración, nutrir su búsqueda del Dios que los llamaba hacia Él para enviarlos a los hombres.

Tal había sido, en lo esencial, la enseñanza espiritual de Juan Bautista de La Salle. Y la *Regla* de los orígenes se expresaba con vigorosa claridad: la finalidad del Instituto era una, y era apostólica.

El Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas es una Sociedad en la cual se hace profesión de tener las escuelas gratuitamente (RC 1,1).

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 éstos 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 1,3).

Este Instituto es de grandísima necesidad porque, estando los artesanos y los pobres ordinariamente poco instruidos, y ocupados todo el día en

ganar su sustento y el de sus hijos, no pueden darles por sí mismos la instrucción que necesitan, y educación honrada y cristiana. (RC 1,4).

El mantenimiento literal, durante dos siglos y medio, de este texto incisivo³¹¹ había tenido el mérito, si no de preservar al Instituto de las desviaciones dicotomizantes³¹², al menos de contribuir a ponerlas algún día en tela de juicio. Del P1 al P2 y al P3, es posible seguir el malestar persistente de los redactores, divididos entre las prescripciones dualistas de las *Normae* y el texto simplemente unificado de la *Regla* de los orígenes. P1 enuncia la doble finalidad:

El Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas es una religión laica de derecho pontificio, cuya finalidad general es la gloria de Dios y la perfección de sus miembros, y el fin específico, la educación cristiana de los niños y los jóvenes, sobre todo de los pobres.

La modificación introducida por P2 y P3 muestra a la vez que no se está satisfecho de esta formulación, pero que no se sienten con derecho a emanciparse totalmente de las *Normae*. La libertad que se toma con respecto a ellas parece bastante formal: se comienza por el enunciado del fin específico, como si se quisiese con ello indicar que es éste el primero.

El fin específico de este Instituto es la instrucción y la educación de la juventud, principalmente la de los medios populares.³¹³

³¹¹ La *Regla del gobierno* no había conservado la formulación unificadora de la *Reglas Comunes*: sus redactores habían creído deber adoptar la formulación dicotomizante (¿o se habían visto obligados?). Sería interesante seguir, a lo largo de las sucesivas ediciones de la *Regla*, diferentes maneras de formular esta doble finalidad del Instituto.

³¹² Estas desviaciones aparecen de forma lamentable en el *Prefacio* escrito para la primera edición impresa de la *Regla* del Instituto, en 1726, un texto del que ya he hablado. Por ejemplo: “Es de gran importancia que todos aquellos a quienes Dios ha hecho el favor de llamarlos a su servicio, para vivir en comunidad, estén plenamente convencidos y persuadidos de que están obligados a tender a la perfección del cristianismo; y que por consiguiente es necesario que tengan medios apropiados para lograrlo. Ahora bien, los religiosos están excelentemente provistos de esos medios, que son primeramente las *Reglas* y las *Constituciones* de su Instituto; en segundo lugar los tres votos de religión...” (“*Prefacio*”, art. 6. *Cahiers lasalliens* 25, p. 12).

³¹³ Observo, sin insistir en ello por el momento, una diferencia capital de formulación entre la *Regla* primitiva y la de P2 y P3. El texto mantenido desde 1705 estipulaba: “El Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas es una Sociedad en el cual se hace profesión de tener las escuelas gratuitamente”. De la manera más sobria posible, se indicaba que el Instituto había sido fundado para la educación de una juventud abandonada, de ahí la insistencia sobre la gratuidad de los establecimientos escolares. El Fundador no se había negado a que las escuelas gratuitas estuviesen abiertas también,

Luego, se recuerda el fin general del Instituto, y se intenta restablecer la unidad entre los dos fines, haciendo del fin específico el aspecto particular del fin general del Instituto. Pero al menos se da a entender que el fin general desborda el fin específico: si la dimensión apostólica pertenece ciertamente a la Vida religiosa del Hermano, hay otras dimensiones de esta Vida religiosa que no se ven afectadas por el apostolado.

Este último ejemplo muestra ya el reto en el que los redactores se encontraron en cuanto al contenido de la *Regla*. Triple reto, a mi parecer: la dificultad de liberarse totalmente de la *Regla* de los orígenes; la concepción de la *Regla* como un código de obligaciones; y hasta una cierta tendencia a un negativismo en el enfoque de la *Regla*. Aquí, también, no puedo más que tocar superficialmente las dificultades con frecuencia puestas en evidencia por las críticas dirigidas desde las provincias a los sucesivos proyectos elaborados por el Centro del Instituto³¹⁴.

La dificultad de liberarse del texto de la *Regla* de los orígenes aparece en las fluctuaciones de un proyecto al otro sobre la suerte reservada al texto primitivo. P1 se esfuerza por guardar todavía la letra primitiva en unos capítulos por cierto modernizados: el resultado carece de carácter, de sabor. En P3, se acabará por reproducir en su integridad la redacción de la *Regla* de 1718. En adelante, ese texto ya no tendría valor legislativo. Pero se supone que servirá de referencia para volver a encontrar el espíritu de la legislación formulada en otra parte. Era recargar y complicar el texto de la *Regla*, subestimar el estrecho vínculo entre la letra y el espíritu y, sobre todo, olvidar que en la *Regla* de los orígenes las prescripciones minuciosas de detalle se imponían ampliamente a los pasajes más inspiradores. La misma dificultad se manifiesta también en las vacilaciones sobre los planes adoptados sucesivamente por P1, P2 y P3: P1 cambia el orden de los capítulos; P2 vuelve prácticamente a la sucesión de los capítulos de la *Regla* de los orígenes; P3 retoma un plan más cercano a P1 que a P2.

subsidiariamente, a la juventud que no era desfavorecida —pero no era para ella que el Instituto había sido fundado— P2 y P3 hablan primeramente de la educación cristiana de la juventud en general, aunque añadiendo “principalmente la de los jóvenes de los medios populares”. Las perspectivas se han invertido... Este debate esencial sobre la finalidad, en la práctica, sigue sin estar zanjado.

³¹⁴ cf. Jourjon, *Pour un renouveau spirituel*, “Le premier projet et les remarques des Conseils de Districts”, pp. 25-26: “Le deuxième projet”, pp. 26-30 ; “Le troisième projet”, pp. 30-31.

En realidad lo que aquí está en juego es nuevamente la concepción de la Vida religiosa del Hermano: en la *Regla* de los orígenes y en P2, por ejemplo, no se habla de los votos hasta después de haber tratado de la vida concreta del Hermano: espíritu del Instituto, oración, vida comunitaria, ejercicio del empleo. Este orden está al inverso en P1 y P3: el acento se pone sobre la Vida religiosa en general antes de situarlo sobre la especificidad de la vida del Hermano.

P1 se presenta como un código de artículos considerados como observables, enunciados con precisión y frialdad. Nada de inspirador, nada que indique el sentido de estas observaciones. Ninguna evocación de la Biblia: no solamente está prohibido, sino que no se ve qué vendría a hacer el Evangelio en esta acumulación de prescripciones a menudo de detalle y que dan una impresión de pesadez.

El capítulo de los *ejercicios de piedad* es un modelo del género: ninguna apertura sobre la importancia, el valor, la significación de la oración en una relación con el Padre que llama, con Cristo que consagra, con el Espíritu que habita, convoca, envía, pero además la cronología de los actos de oración que hay que cumplir juntos cada día, con la duración que deben tener. Y como, en adelante, la legislación del Instituto se presenta en dos libros, las *Constituciones* y el *Directorio*, la lista de las obligaciones resulta aún más pesada. Sin hablar de las contradicciones que, sin embargo, habían sido denunciadas a propósito de la *Regla* de 1947. Así, las *Constituciones* parecen conservar, más bien, la juiciosa reserva de la *Regla* de los orígenes en cuanto a la multiplicación de las devociones, pero el *Directorio* recupera todas las cofradías a las cuales, a lo largo del siglo XIX, todos los Hermanos estaban inscritos, sin ninguna gestión personal, por el solo hecho de pertenecer al Instituto³¹⁵.

³¹⁵ “Los Hermanos que hubieran formado parte, antes de su entrada en religión, de alguna asociación piadosa ya no estarán obligados de observar sus prácticas. Ningún Hermano podrá, bajo pretexto de devociones particulares, perturbar la vida común o dispensarse de los ejercicios de *Regla*, ni descuidar los deberes del empleo” (P1, *Constituciones* 92).

“Los Hermanos podrán formar parte de la Asociación del Apostolado de la Oración y de las Archicofradías y de las Cofradías siguientes: Santísimo Niño Jesús, Nuestra Señora del Monte Carmelo, Santísimo Rosario, Inmaculada Concepción, Nuestra Señora de las Victorias, San José y la Unión misionera de san Juan Bautista de La Salle” (P1 *Directorio*, 362). En cambio, la apertura litúr-

Lo más grave no era la multiplicación de esos detalles con frecuencia pesados, sino el espíritu que manifestaba la persistencia de semejante enfoque. Para sostener el impulso de la Vida religiosa, no se contaba ni sobre el movimiento espiritual y la adhesión interior de las personas ni sobre la creatividad de las comunidades locales, sino sobre la obligación de las prescripciones legales impuestas uniformemente a todos, en todo el Instituto. Es significativo sobre el particular seguir en los sucesivos proyectos la evolución del puesto y del contenido de un capítulo titulado: “de la obligación de observar las *Reglas*”. Es el capítulo 1º en el ante-proyecto; el último capítulo de la primera sección: “La Congregación” en P1; el capítulo 16 en P2; el capítulo 3 en P3. Este último retoma, por cierto, la hermosa cita de san Agustín sobre la prioridad de la caridad en el Prólogo del Capítulo 16 de la *Regla* de los orígenes: había desaparecido de P1 y de P2. Pero, estos diversos capítulos insisten todos sobre el carácter jurídico de la obligación de las *Constituciones* y del *Directorio*: no son consejos, sino “leyes”.

Pero, tanto más se permanecía en el impase sobre el contenido de la *Regla*, cuanto el número de esas “leyes” revestían un carácter negativo de prohibición, dejando una impresión que podía parecer de desconfianza con relación a los Hermanos³¹⁶ y, en todos los casos, de desconocimiento de la dimensión humana de su existencia³¹⁷. Sobre el plano del gobierno, la centralización romana seguía siendo fuerte y, en definitiva, parecía ser que era sobre los Asistentes sobre quienes se pensaba contar para mantener al Instituto en la uniformidad³¹⁸. Conservaban su doble función de Consejeros y de Superiores mayores, a los cuales les eran reservados numerosos poderes inmediatos en detrimento de los Provinciales. En rea-

gica era consentida en dosis menos que homeopática: se podía “remplazar las oraciones de la mañana y de la tarde por los Laudes y las Completas, seis días al año: Navidad, Pascua, Pentecostés —8 de diciembre y 15 de agosto— 15 de mayo” *Directorio* 364).

³¹⁶ El espíritu negativo de desconfianza es patente en todo lo que se refiere a las relaciones con el mundo, a los viajes, a los estudios, a la utilización de los media, e incluso a los votos, a la ascesis.

³¹⁷ Ver, por ejemplo, el capítulo sobre los enfermos: *Directorio*: 639-643. ¡Cuatro artículos sobre cinco están dedicados a cómo soportar cristianamente el sufrimiento, a la recepción de los últimos sacramentos y a las oraciones de los agonizantes!

³¹⁸ El *coutumier* de cada casa debe ser aprobado ¡por el Hermano Asistente! (P1 *Directorio*, 31; P2 *Constituciones*, 35).

lidad, bajo ciertos aspectos, esta centralización era falaz, en el sentido de que si cada sector del Instituto debía referirse a Roma para diversos detalles de la vida, era con doce responsables diferentes con quienes los Hermanos debían tratar. La cumbre del absurdo, pensándolo bien, se alcanzó en este campo para un artículo del P2 que estipulaba que:

En los asuntos importantes, (los Hermanos Asistentes) no se decidirán por sí mismos, sino pedirán el parecer del H. Superior y, si es preciso, le solicitarán que someta dichos asuntos al Consejo.³¹⁹

El mundo al revés: el Superior General podía convertirse a veces en el consejero de los miembros de su consejo. Esta última anotación me lleva a señalar que conforme se iban elaborando los sucesivos proyectos se iba tomando conciencia de la dificultad del proceso adoptado.

Por una parte, se hacía evidente que en el mundo y la Iglesia, tal y como evolucionaban rápidamente en aquellos años sesenta, no se podía limitar la consulta de los Hermanos a tan solo algunos notables pertenecientes a los consejos provinciales. Tal o cual Distrito había ya osado por su cuenta dar a conocer el P2 al conjunto de los Hermanos. Pero esta apertura seguía siendo excepcional. De haberse generalizado, los autores de los proyectos —y los mismos Hermanos— se hubieran visto desbordados por la falta de práctica del trabajo colectivo y la multiplicidad diversa de las observaciones. Además, las reacciones de la gran mayoría de los Distritos al P1 fueron negativas: el Consejo General se vio sorprendido y hasta un tanto herido. Pero, a pesar de la buena voluntad con la que reemprendió el trabajo, el conjunto del Instituto no reconoció progreso real entre la primera redacción y la del P2: la dificultad, aquí, revelaba una especie de divorcio entre la mentalidad del Centro del Instituto y la de la base. Sobre todo, quizás, la dificultad podía llegar a ser total en razón de la aceleración de la historia.

La decisión de proceder a la revisión de la *Regla* había sido tomada bajo el pontificado de Pío XII (1956 y también 1958). Cuando el P1 salió en junio de 1961, Juan XXIII era Papa después de casi tres años y la preparación del Concilio estaba en marcha. El P2 fue enviado a las provincias

³¹⁹ P2 *Constituciones*, 288.

en abril de 1964: era evidente que el Vaticano II iba a constituir una especie de revolución. Y cuando en septiembre de 1965, el H. Philipp Antoon sometió el P3 al P. Beyer, decano de la facultad de Derecho canónico de la Gregoriana, éste declaró de sopetón que, como consecuencia de las orientaciones del Concilio, ese proyecto estaba ya caducado, y que era necesario emprender otra revisión completamente diferente: volveré sobre ello más adelante.

LOS AVANCES REALIZADOS GRACIAS AL INTENTO DE REVISIÓN REALIZADO DE 1956 A 1965

Por más negativa que parezca, con respecto al trabajo realizado por el Consejo General y el Instituto a lo largo de los proyectos sucesivos, la constatación del P. Beyer no cuestionaba los avances fundamentales del proceso puesto en marcha por el Capítulo de 1956. Pronto tendré que señalar que las orientaciones dadas por el Concilio para la “renovación” de los Institutos Religiosos confirmarían y amplificarían esos avances. Puedo limitarme aquí a enunciar los tres aspectos que me parecen los más esenciales.

Primero, poco a poco se había ido aprendiendo a abandonar una concepción literal de la fidelidad al Fundador. Después de más de dos siglos y medio, durante los cuales el Instituto había buscado en vano conciliar la adaptación a un mundo en cambio y el mantenimiento de la letra de la *Regla* de los orígenes, la decisión de liberarse de la letra había conducido a profundizar la comprensión de la fidelidad al Fundador.

Segundo, por la fuerza de las cosas, la libertad asumida con relación a la letra de la *Regla* de los orígenes suponía una relativización del lugar de la *Regla* en la vida del Hermano. El culto dedicado a su letra había contribuido a maximizar la importancia de dicho texto, a sacralizarlo. Abandonar la letra de la *Regla* lasaliana obligaría a aportar una mayor atención a otros textos capitales del Fundador. Lo cual era posible gracias a la renovación contemporánea de los *Estudios lasalianos*; hablaré de ello en la siguiente exposición.

Por último, sin que nunca estuviese implicado el conjunto de los Hermanos, el proceso de revisión había roto, de manera decisiva, con otra

consecuencia desastrosa de la sacralización de la *Regla*, manifestada de forma particularmente desoladora en el método aplicado durante el Capítulo de 1946: de nuevo, la *Regla* era entregada al Instituto vivo. Sin que se tuviera entonces plena consciencia, se reanudaba de hecho con lo que había sido la práctica del Fundador en los orígenes del Instituto. Al mismo tiempo, se relativizaba el papel de la aprobación pontificia para la revalorización de la *Regla*. La primera y fundamental “aprobación” de la *Regla*, correspondía darla a los Hermanos, “reconociendo” en un texto nuevo la fidelidad viva a la identidad del Instituto y a su misión.

DEVOLVER EL FUNDADOR A LA HISTORIA: LA RENOVACIÓN DE LOS ESTUDIOS LASALIANOS, 1956 Y 1966

Miguel.— *La segunda decisión del Capítulo General de 1956 que usted consideraba como capital fue la renovación de los Estudios lasalianos. ¿Cuáles fueron las consecuencias de esta decisión capitular?*

Michel.— La decisión capitular sobre este tema no hacía más que ratificar una Nota importante que el H. Maurice Auguste había presentado sobre la cuestión al Capítulo. En el n.º 5 de los *Cahiers lasalliens*, publiqué íntegramente esa *Memoria* visionaria³²⁰. Y allí muestro en detalle cómo el H. Maurice Auguste pudo iniciar sin tardanza y proseguir la realización, porque el H. Nicet Joseph le nombró Director de los Archivos del Instituto y de los *Monumenta Lasalliana*, y que conservó esa función —de hecho la dirección de los *Estudios lasalianos*— hasta su fallecimiento acaecido en julio de 1987.

Algunos meses antes de su muerte, el H. Maurice Auguste pudo presentar una especie de balance sobre ello, igualmente reproducido en el mismo número de *Cahiers lasalliens*³²¹. La comparación de estos dos informes escritos con treinta años de distancia permite hacerse una idea de la importancia cuantitativa del trabajo realizado a partir del impulso capitular. Me

³²⁰ Texto de esa Memoria en: “Frère Maurice Hermans (1911-1987) et les origines de l’Institut des Frères des Ecoles chrétiennes”. Presentación de Michel Sauvage, fsc. *Cahiers lasalliens* 5, 1991, 468 p.

³²¹ “Consejo General ampliado. Sesión del 19 de diciembre de 1986. Primer ensayo de una presentación sobre la historia y las realizaciones en el marco de los *Cahiers lasalliens*”. *Cahiers lasalliens* 5, pp. 424-431.

limito aquí a una breve enumeración, antes de recordar algunos trabajos asociados a esa renovación de los *Estudios lasalianos*: será en este contexto donde hablaré de mi tesis publicada en 1962, bajo el título de *Catequesis y Laicado*, y de la continuidad que el H. Nicet Joseph me llamó a dar a ese trabajo mediante la enseñanza en *Jesus Magister* a partir de 1961.

Los *Cahiers lasalliens* y los estudios realizados sobre todo durante la década

El conjunto más impresionante está constituido por la colección de los *Cahiers lasalliens* 1 a 42 de los cuales el H. Maurice Auguste fue editor. De acuerdo con el programa de la colección, hizo aparecer en ella todos los textos lasalianos de base, un conjunto de documentos hasta entonces inéditos y con frecuencia desconocidos, algunos estudios fundamentales.

Los *Textos* son primeramente las ediciones prínceps de los *escritos de Juan Bautista de La Salle*, reproducidos con una cadencia sofocante entre 1962 y 1966 (*Cahiers lasalliens* 12-15 et 17-25); a continuación, las obras de los *tres primeros biógrafos*: edición del manuscrito del Frère Bernard (*Cahiers lasalliens* 4, 1964); edición comparada de los dos manuscritos elaborados por Maillefer antes (1723) y después (1740) de la aparición de la obra de Blain (*Cahiers lasalliens* 6, 1966); la reproducción fotomecánica de la edición original de Blain, 1733 (*Cahiers lasalliens* 7-8, 1961).

El H. Léon de Marie Aroz es prácticamente el único que ha publicado *Documentos* en los *Cahiers lasalliens* entre 1966 y 1981 (*Cahiers lasalliens* 26 a 37.1 y 39 a 42). Investigador infatigable, el H. Aroz descubrió en los depósitos de archivos inspeccionados sistemáticamente documentos desconocidos sobre la familia de Juan Bautista de La Salle, y sobre diferentes etapas de su biografía —sobre las cuentas que rindió en el momento de entregar la tutela de los bienes familiares que ejerció como hijo primogénito después de la muerte prematura de sus padres. Ese trabajo prodigioso ha permitido principalmente “...restituir la verdadera figura humana del Sr. de La Salle, por mucho tiempo velada por la aureola opaca y convencional que Blain pesadamente se afanó en imponerle”³²².

³²² Michel Sauvage y Miguel Campos, *Annoncer l'Évangile aux pauvres*, p. 7.

En comparación con las series impresionantes de *Textos* y de *Documentos*, la parte que los *Cahiers lasalliens* han dado a los *Estudios* ha sido más bien restringida. Pronto será necesario hablar de la que yo dediqué a las *citas escriturarias* en las *Meditaciones para el tiempo del retiro* (*Cahiers lasalliens* 1, 1960), así como de los estudios del H. Maurice Auguste sobre los *votos de los Hermanos en los orígenes* (*Cahiers lasalliens* 2-3, 1960), sobre las *fuentes de la Colección* (*Cahiers lasalliens* 16), y su tesis de derecho canónico³²³. Posteriormente, deberé hablar de la tesis del H. Miguel Campos (*Cahiers lasalliens* 45-46, 1974). Hay que añadir finalmente un estudio debido al H. Aroz sobre Nicolas Roland (*Cahiers lasalliens* 38).

Por más importante que sea la serie de los *Cahiers lasalliens*, un buen número de estudios lasalianos realizados a partir del Capítulo General de 1956 aparecieron en otros lugares. En el Balance citado, el H. Maurice Auguste estima que “los mejores trabajos publicados desde hace unos veinte años (1966-1986) y consagrados a la persona y a la obra de Juan Bautista de La Salle se lo deben en gran medida a los *Cahiers lasalliens*”. Y cita: la tesis de doctorado del H. Yves Poutet³²⁴, *Anunciar el Evangelio a los pobres*³²⁵, los dos volúmenes de *Vida y Pensamiento de San Juan Bautista de La Salle*³²⁶.

Miguel.— *Estos dos últimos trabajos aparecieron más tarde, en los años setenta. Para atenernos al periodo aquí evocado (1956-1966), ¿no ha habido estudios lasalianos publicados antes incluso del lanzamiento de los Cahiers lasalliens, o sin haber podido beneficiarse de su aportación?*

Michel.— En su balance de 1986, el H. Maurice Auguste habla de los *Estudios lasalianos* que directamente le deben algo a los *Cahiers lasalliens*. En justicia, debo recordar primero que los Hermanos italianos fueron

³²³ H. Maurice Auguste (Alphonse Hermans, fsc), “L’Institut des frères des Ecoles chrétiennes à la recherche de son statut canonique : des origines (1679) à la bulle de Benoît XIII (1725)”. *Cahiers lasalliens* 11, VI-414p. 1962.

³²⁴ Yves Poutet, fsc, *Le XVII^e siècle et les origines lasalliennes*, Rennes 1970. Tomo 1: *Période rémoise*. Tomo 2: *L’expansion (1688-1719)*.

³²⁵ De Michel Sauvage y Miguel Campos, 1977, 511p.

³²⁶ Obras de Saturnino Gallego, fsc, aparecidas en la colección española BAC, ya citadas en el capítulo 5.

pioneros en materia de *estudios lasalianos*: desde 1934, habían fundado en Turín la *Rivista Lasalliana* en la cual aparecieron trabajos de gran calidad, sin hablar de las notables *Bibliografías* publicadas varias veces³²⁷. Pienso que hay que recordar que varios trabajos importantes de investigación aparecidos o elaborados al final de los años cincuenta y principio de los sesenta no pudieron utilizar los *Cahiers lasalliens*.

Debo primeramente volver sobre los tres estudios que el mismo H. Maurice Auguste publicó en los *Cahiers lasalliens* 2-3 (1960) y 11 (1962). Desgraciadamente no se le ha sacado todo el beneficio a este trabajo fundamental. Estas investigaciones sobre los votos en los orígenes del Instituto y sobre su estatuto jurídico deberían provocar una reflexión sobre la Vida religiosa que quisiera salir de los clichés y de los caminos trillados.

Por una parte, en efecto, tratándose de los votos emitidos en el Instituto antes de la Bula de aprobación³²⁸, el trabajo del H. Maurice Auguste subraya que la consagración total de los Hermanos y del mismo La Salle al Señor no siguió el camino de los tres votos llamados de religión. Se trataba de votos funcionales, que manifestaban la novedad específica del Instituto. Inserto en el impulso de la consagración trinitaria, el voto de asociación para tener las escuelas gratuitas traducía un brote del Evangelio en la coyuntura³²⁹, un don total de la persona al Dios vivo, para la salvación de una juventud abandonada. El estudio del H. Maurice Auguste sobre el estatuto jurídico del Instituto³³⁰ amplifica esa reflexión. Muestra que la Bula de Benedicto XIII no define la identidad del Hermano a partir de una categoría jurídica externa, sino a partir de su propio ser, es decir, a partir de una finalidad y de un espíritu: tendré que volver sobre estas perspectivas que me parecen revolucionarias.

Dentro de la situación de renovación de los *Estudios lasalianos*, comenzada en 1956, debo decir unas palabras sobre las tesis de los Hermanos espa-

³²⁷ cf. *Catéchèse et Laïcat*, p.532, donde están presentadas las *Bibliographies* de 1935 y 1958; *Annoncer l'Évangile aux pauvres* (p. 489) le añade la *Bibliographie* publicada en 1974.

³²⁸ *Cahiers lasalliens* 2 y 3.

³²⁹ La expresión es del Padre Chenu, hablando del nacimiento de la orden de los dominicos, en *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, París, Cerf, 1958, p. 11.

³³⁰ *Cahiers lasalliens* 11.

ñoles. He recordado anteriormente que, desde final de los años cuarenta, el H. Guillermo Félix había concebido el proyecto de crear un centro de formación teológica y pedagógica para los Distritos españoles. En octubre de 1949, un primer grupo de cuatro Hermanos jóvenes españoles había comenzado el ciclo de los estudios teológicos en la Gregoriana. Un segundo contingente se había unido a ellos en 1952. El H. Guillermo Félix quería crear con ellos el primer grupo de profesores del Centro proyectado. Con esa finalidad, quería que llegasen a conquistar el grado de doctor. E incitaba fuertemente a que se especializasen en teología (eran los más numerosos) a orientar sus tesis sobre san Juan Bautista de La Salle.

A pesar de las dificultades de todo tipo³³¹, el H. Guillermo Félix podía, el 25 de diciembre de 1959, solicitar a la Congregación de los Religiosos la erección del *Instituto Pontificio “San Pío X”* en Salamanca. Por esa fecha, el H. Saturnino Gallego había terminado y defendido su tesis de doctorado sobre *La teología de la educación según san Juan Bautista de La Salle*³³². Varias otras tesis lasalianas la siguieron. Me limitaré a mencionar aquí, por su tema y su calidad, la del H. Luis Varela: *Biblia y espiritualidad en San Juan Bautista de La Salle*³³³. Ponía en evidencia la riqueza bíblica de las *Meditaciones* de san Juan Bautista de La Salle, ampliando a su conjunto la investigación que yo había realizado *sobre las citas de la Sagrada Escritura en las Meditaciones para el tiempo del retiro*. Este primer número de *Cahiers lasalliens* fue también mi primera obra, pensada en correlación con la preparación de mi tesis de doctorado, cuyo tema era la participación del Hermano educador laico en el ministerio de la Palabra de Dios.

CATEQUESIS Y LAICADO

Miguel.— *Ha hablado usted de la elección del tema de la tesis. Empleó siete años para terminarla: ¿cómo se explica un plazo tan prolongado?*

Michel.— Fue en octubre de 1954 cuando puse en marcha su preparación. Recuerdo una pocas palabras que emprendí esa tesis por orden del

³³¹ cf. Saturnino Gallego, fsc, “El Instituto Pontificio San Pío X” en *El Hermano Guillermo Félix de las Escuelas Cristianas*, pp. 134-143.

³³² Título de la tesis.

³³³ Salamanca, Tejares, 1966, 362 páginas.

H. Zacharias, Asistente, y que el tema me fue directamente inspirado por la pretensión de algunos obispos españoles, a principio de los años cincuenta, de prohibir a los Hermanos la enseñanza religiosa para sus alumnos de los colegios secundarios. Decidí pues profundizar la cuestión de esa misión canónica de catequesis conferida a los Hermanos dedicados a la enseñanza. A partir de ahí, mi objetivo era claramente ofrecer una contribución a una reflexión teológica de conjunto sobre la vocación del Hermano-educador en la Iglesia: me parecía que esta vocación religiosa laica estaba ampliamente infravalorada. La posición de los obispos españoles aportaba una sorprendente ilustración de ese desconocimiento. Yo deseaba contribuir a su valoración a partir de una reflexión sobre el significado eclesial de esta forma de vida consagrada.

Quedaba por encontrar un director de tesis. Sin dramatismo, pero resultó un poco más difícil. Ya de partida tuve que superar un triple hándicap. El clima de las relaciones entre la Iglesia de Francia y Roma no facilitaba la acogida en la facultad de Lille de un diplomado de una universidad romana, de un antiguo alumno del P. Garrigou-Lagrange. Esta reticencia se complicaba con una tensión que provenía de lo no-dicho, pero no por ello menos fuerte. Desde Pascua de 1953, mi hermano mayor era Superior del seminario de Lille. Las relaciones entre esta institución y la facultad de teología habían sido a menudo difíciles, incluso conflictivas. Fue necesario superar ciertas reticencias *a priori*. Finalmente, yo tenía una idea bastante precisa, aunque aún general, del tema que deseaba tratar: un estudio sobre la vocación del Hermano educador religioso laico. Varios profesores se preguntaban a qué campo teológico asociar semejante tema.

Sin embargo la suerte me sonrió rápidamente: el bibliotecario de la Catho, Sr. Jules Delhaye, padre de un Hermano de mi edad, me orientó hacia un homónimo, el canónigo Philippe Delhaye, sacerdote belga que entonces enseñaba de forma brillante y totalmente renovada la teoría moral en la facultad de teología de Lille. Profesor de teología moral, estaba abierto a los estados de vida. En lo sucesivo, no tuve si no que congratularme por haber sido orientado hacia él³³⁴. Pues aceptó de entrada. Me

³³⁴ Este sacerdote de Namur enseñaba entonces la teología moral en las facultades católicas de Lille,

pidió sencillamente escribir una presentación de conjunto de mi proyecto, tal como entonces lo concebía. Acabo de releer ese manuscrito de unas treinta páginas formato escolar, escrito al principio del otoño de 1954 y con anotaciones de Philippe Delhaye.

Tres observaciones me vienen a la mente al encontrar ese documento. Primero, el ángulo de ataque que presento para mi tesis es ciertamente la cuestión jurídica y teológica de la participación de los laicos en el ministerio de la palabra de Dios, aun cuando la ampliación al conjunto del significado eclesial de la vocación de Hermano se sugiere en varias ocasiones. En segundo lugar —ya lo he hecho notar— esas páginas están muy marcadas por el estudio en profundidad que entonces estaba haciendo del libro maestro del P. Congar recientemente aparecido: *Jalones para una teología del laicado*³³⁵. Seguía de cerca, principalmente, el capítulo IV sobre “La función profética de los laicos”. En tercer lugar, debo también reconocer que esas páginas no hacen ninguna referencia a Juan Bautista de La Salle.

En realidad hubo dos periodos en la preparación de la tesis. El periodo 1954-1957, en el que trabajé esporádicamente, y luego el periodo 1957-1960, en que me dediqué exclusivamente a la tesis. De hecho solamente dos años. En 1957-1958, en Lyon, trabajé cotidianamente en la biblioteca del Escolasticado de los Jesuitas de Fourvière. Realicé también una estadía de varias semanas en Roma. En 1958-1959, se me pidió hacerme cargo del grupo de una docena de Hermanos estudiantes ECAM o universitarios. Fue una buena experiencia de contacto directo con Hermanos que estaban en condiciones de trabajo difíciles, sobre todo, los futuros

Lyon y Montreal. Sería experto del Vaticano II. Después del Concilio, obtiene la cátedra de teología moral en la Universidad católica de Lovaina, luego de Louvain-La-Neuve, antes de convertirse en el decano de dicha facultad. Durante la creación de la Comisión Teológica Internacional en 1968, sería nombrado miembro y secretario de la misma, función que ocupó hasta 1985 ó 1986.

Ver en el *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Paris, Bayard Éditions, 1998, la noticia dedicada a Philippe Delhaye (pp. 133-134). Noticia en la que desafortunadamente los errores y las omisiones son numerosos y graves: Philippe Delhaye nació en 1912, y no en 1902. En la fecha de la aparición del *Dictionnaire*, estaba muerto hacía ocho años. Finalmente, por qué no mencionar que las actividades de Mons. Delhaye en la *Commission théologique internationale*, fueron las de Secretario (es decir el alma), puesto que ocupó desde la creación de esa comisión por Pablo VI, y casi hasta su muerte.

³³⁵ Yves M.J. Congar, *Jalons pour une théologie du Laïcat. Unam Sanctam* 23. París, Editions du Cerf, 1953, 683 p.

ingenieros: me encontraba regularmente con cada uno de ellos, les daba una conferencia cada semana. Durante ese año trabajé muy poco sobre la tesis. En cambio, continué con la redacción de fascículos de estudios religiosos, sobre la *Obra del Dios Creador*, con mucho entusiasmo. En 1959-1960, de nuevo liberado y de regreso al Norte, efectué prolongadas permanencias en la biblioteca jesuita de Chantilly, que disponía de unas facilidades de consulta inauditas³³⁶.

Miguel.— *Acaba usted de decir que al comienzo no pensaba hablar de san Juan Bautista de La Salle en su tesis. Sin embargo, la parte central de Catequesis y Laicado —casi trescientas páginas— está consagrada al estudio de la fundación del Instituto y la enseñanza teológica y espiritual de su fundador sobre la vocación del Hermano. ¿Cómo sucedió eso?*

Michel.— Fue el canónigo Delhay quien, primero, me orientó hacia el Fundador. Este excelente moralista era también práctico y partidario del método histórico en su disciplina y para la teología en general. Al aceptar el proyecto que yo le sometía, me invitó a consagrar una primera parte de mis tesis al enfoque histórico de la participación de los laicos en el ministerio de la Palabra de Dios.

El tema era enorme³³⁷, me sugirió que me concentrara sobre tres periodos clave de la vida de la Iglesia: los orígenes cristianos, hasta el siglo VI, el momento crucial de los siglos XII-XIII: la reforma de la Iglesia pretendida en esa época se tradujo principalmente por movimientos de predicación laical, en los cuales nacieron las órdenes dominica y franciscana (esta última, laica al comienzo). Finalmente, el movimiento catequístico intenso que, como consecuencia de la invención de la imprenta, se desarrolló inicialmente en Italia hasta el Concilio de Trento y que llegó luego a Francia con la reforma católica. Este último periodo desembocaría en la fundación del Instituto de los Hermanos por Juan Bautista de La Salle, pero simplemente, en mi pensamiento, como una especie de conclusión del estudio histórico.

³³⁶ Podía ir yo mismo directamente a los estantes, lo que me permitía ganar un montón de tiempo.

³³⁷ El P. Congar proporcionaba un punto de partida a esta investigación histórica en *Jalons pour une théologie du laïcité*, Capítulo VI, "Les laïcs et la fonction prophétique dans l'Église", pp. 369-453.

Una segunda parte, doctrinal estaba prevista al inicio, pero de manera mucho más vaga: se trataría de profundizar teológicamente la cuestión de la participación de los Hermanos dedicados a la enseñanza en el ministerio de la palabra de Dios. En aquel momento, yo estaba preocupado por llevar mi reflexión primero sobre la teología de la Palabra de Dios, cuestión entonces en plena investigación principalmente en los movimientos bíblico, catequístico y litúrgico.

Entre 1954 y 1957 trabajé en la parte histórica de mi tesis a trozos según las oportunidades. Elaboré primeramente un estudio sobre los valdenses y sobre los franciscanos; abordé también el movimiento catequístico italiano. Sin embargo, fue al final de este periodo cuando se produjo para mí una verdadera conversión intelectual y espiritual a Juan Bautista de La Salle. Había sido fervoroso admirador de sus *Meditaciones para los domingos y las fiestas* durante mi Noviciado y durante los primeros años de Vida religiosa. Luego, otros autores espirituales me parecieron más inspiradores, más actuales, más abiertos a las corrientes de renovación bíblica, litúrgica, apostólica de la postguerra (por ejemplo Dom Columba Marmion, el Padre Raoul Plus, el Padre Henri Godin, las cartas pastorales del Cardenal Emmanuel Suhard, el Padre René Voillaume, los escritos del canónigo Jacques Leclercq de Lovaina). Sin hablar de la *Biblia* misma, ni, como ya he dicho de los modernos cuyo profetismo me había conmovido, tales como Charles Péguy, Georges Bernanos o Emmanuel Mounier.

En cambio, la presentación habitual de la enseñanza “espiritual” lasaliana en el Instituto me desanimaba desde un triple punto de vista, que yo resumiría hoy con tres palabras, sin desarrollarlas: esa enseñanza me parecía negativa, estática, estrecha...

Enseñanza *negativa*: por la insistencia unilateral sobre la renuncia, la separación del mundo, la comprensión despersonalizante de la obediencia y la sacralización de la autoridad, la mortificación, la insistencia sobre la regularidad, la observancia material y minuciosa, la concepción gregaria de la comunidad... Enseñanza *estática*, en el sentido de que yo no encontraba en ella ni inspiración mística ni aliento apostólico, ni conexión con el mundo actual, ni vinculación con mis actividades, mis relaciones, mis centros de interés. Enseñanza *estrecha*, por tanto, sin visión, sin perspec-

tivas, sin dinamismo. Una de las causas de esa poquedad, era que en la práctica las obras del Fundador que más se citaban con mayor frecuencia eran la *Regla* y la *Colección*: escritos en los que dominaban las prescripciones y las prohibiciones. Y que, como consecuencia del Capítulo General de 1946, se tenía la tendencia a sacralizar.

Así pues, yo ya no frecuentaba el Fundador, y creía haberme vuelto alérgico a él. En 1956-1957, la enseñanza doctrinal que impartía en Annappes se refería a los Sacramentos. Y mira por donde un escolástico me pregunta si, a propósito del bautismo, puede elaborar un trabajo personal sobre las *Meditaciones para el tiempo del retiro* de san Juan Bautista de La Salle. Conociendo la seriedad de dicho estudiante, acepto sin dificultad. Sin embargo, de repente me siento intrigado, y leo de un tirón esas dieciséis *Meditaciones*. Cosa que nunca había hecho.

Juan Bautista de La Salle había escrito esas *Meditaciones particularmente para el retiro que hacen los Hermanos de las Escuelas Cristianas durante las vacaciones*. Constituían, pues, un conjunto y exigían ser abordadas como un todo. Ahora bien, en el Instituto, se hacía su lectura pública de manera fragmentada, una vez por semana, el martes, al principio de la oración de la tarde cuando no era remplazada por otro ejercicio. Creo que nunca había escuchado la lectura completa de las dieciséis meditaciones: en un solo año escolar, no se llegaba hasta el final y se comenzaba por el principio al año siguiente.

Sea como sea, esa lectura seguida fue para mí un arrebató, como un flechazo. Descubría un texto realista, dinámico, teológico, místico, apostólico, en una palabra profundamente espiritual. En él no se hablaba más que de la vida concreta del Hermano, del ejercicio de su “ministerio de la palabra de Dios”, según la expresión paulina que le aplicaba el Fundador. Resumiendo, era un Fundador completamente diferente con el que me encontraba: positivo, abierto a la vida de los hombres como al Misterio del Dios Vivo y de la salvación de los hombres. A partir de entonces, me pareció que la enseñanza de sus *Meditaciones para el tiempo del retiro* debería ocupar un lugar importante y hasta central en una tesis que quería profundizar el significado eclesial y espiritual del ministerio de la palabra de Dios ejercido por el Hermano, laico consagrado a Dios en un Instituto

religioso. No sin admiración, descubría que ese lenguaje era el de san Juan Bautista de La Salle.

Miguel.— *Ya antes de su tesis, usted había publicado un estudio sobre las Meditaciones para el tiempo del retiro. ¿Se trataba de una investigación marginal, o más bien, de un examen de prueba? ¿Era una respuesta a una solicitud del H. Maurice Auguste o ese trabajo minucioso traducía una especie de veneración de neófito entusiasta?*

Michel.— Había descubierto las *Meditaciones para el tiempo del retiro* en un ejemplar de la edición de 1922 de las *Meditaciones* de san Juan Bautista de La Salle que entonces utilizaban los Hermanos. Quedé sorprendido por la abundancia de referencias bíblicas dadas en esa edición, por la convergencia y la pertinencia de las citas de la Escritura multiplicadas en el texto: la mayoría hacían referencia al ministerio de la palabra que el Hermano ejercía en su catequesis con los niños. Y la mayoría provenían de textos capitales paulinos sobre ese ministerio de la Palabra: *1 y 2 Corintios; Efesios, 1 Tesalonicenses, 1-2 Timoteo*. El recurso a la Escritura daba una gran fuerza a la enseñanza lasaliana de las *Meditaciones*, y era ésa una de las razones principales de mi entusiasmo por ese texto.

Desde junio de 1956, el H. Maurice Auguste se preocupaba por el lanzamiento de los *Cahiers lasalliens*. Me había propuesto colaborar en ellos, y en principio había aceptado. Le ofrecí pues hacer aparecer en un número de los *Cahiers* un estudio en profundidad de las citas escriturarias de las *Meditaciones para el tiempo del retiro* (MR). Liberado para mi tesis a partir de septiembre de 1957, aproveché una estadía en Roma al principio de 1958 para comenzar mi prospección: disponía de un ejemplar de la edición prínceps conservado en los Archivos del Instituto. Tuve rápidamente la suerte de descubrir que Juan Bautista de La Salle citaba literalmente una traducción francesa precisa del *Nuevo Testamento* de la época, la que el Oratoriano Denis Amelote había hecho aparecer a partir de 1666. Más tarde, el estudio más a fondo me mostró que el Fundador se había servido de una refundición de la traducción de Amelote realizada a partir de 1708, lo cual, sin yo haberlo buscado, demostraba a la vez que el texto de las MR era posterior a 1707.

Esta investigación crítica me tomó mucho tiempo, pero me apasionó. En

efecto, me hacía como tocar con el dedo la manera como trabajaba Juan Bautista de La Salle. Estaba suficientemente impregnado de la Escritura como para que las citas que de ella hacía fuesen incorporadas a la redacción: esta perfecta integración hacía a veces difícil el descubrimiento del texto escriturario. A veces, tan sólo después de haber leído veinte o treinta veces un texto cuando de golpe reconocía como paulino un corto fragmento de frase que no había distinguido hasta entonces. Al mismo tiempo, la literalidad de las citas tomadas de la Escritura demostraba que contrariamente a los que a veces se había pretendido, Juan Bautista de La Salle no citaba la Escritura de memoria, que ciertamente tenía siempre a mano un ejemplar del *Nuevo Testamento* de Amelote.

Mi trabajo estaba terminado en el verano de 1959. Mis borradores sucesivos habían sido minuciosamente examinados por el H. Maurice Auguste, y, como sugiere Boileau, veinte veces *me hizo volver a poner manos a la obra*. Es porque, de hecho, la investigación iba a inaugurar la colección de los *Cahiers lasalliens*, con el n.º 1: salió de la imprenta los primeros días de 1960.

Miguel.— *Retrospectivamente, ¿cómo ve usted la aportación de esta presentación crítica un tanto austera de las Meditaciones para el tiempo del retiro, aparecida en los Cahiers lasalliens 1? ¿Qué eco tuvo en el Instituto? ¿Qué repercusiones concretas?*

Michel.— Para responder a esta cuestión, creo que necesito resituar ese trabajo particular en el conjunto de la tesis que entonces preparaba.

Personalmente, el descubrimiento a mis treinta y cuatro años de las *Meditaciones para el tiempo del retiro* había cambiado por completo mi posición con respecto al Fundador. Había recuperado admiración e interés hacia él. La actividad apostólica del Hermano volvía a estar situada en las perspectivas dinámicas del designio de Dios, del Génesis al Apocalipsis³³⁸, del Misterio de Cristo, manifestado en el ministerio del Hermano, de los carismas del Espíritu para la culminación del cuerpo de Cristo. La existencia concreta del Hermanos y de sus modestas tareas tení-

³³⁸ Las *Meditaciones para el tiempo del retiro* comienzan con una evocación de la creación de la luz por Dios (Génesis); terminan con la visión de la Jerusalén celeste (Apocalipsis).

an sentido como vocación y misión, consagración de su persona al Dios Trinidad, para procurar su gloria, mediante el compromiso y el don total de sí con vistas a la liberación terrestre y de la salvación eterna de una juventud abandonada, ajena de hecho a las promesas de Dios³³⁹.

Juan Bautista de La Salle releía en la fe el itinerario de la fundación del Instituto como el don hecho por el Espíritu Santo a la Iglesia de una comunidad apostólica de estilo original, dedicada a la manifestación de la actualidad del Reino y de la fuerza transformadora del Evangelio, por la promoción humana de los pobres, el anuncio de la palabra, la iniciación cristiana de los jóvenes...

La colección de los *Cahiers lasalliens* se iniciaba con la publicación de estas MR. Era una manera de llamar la atención de los Hermanos sobre la importancia central de ese escrito lasaliano. Se cambiaba el contacto con el Fundador y la comprensión de su mensaje, según estuviese basado sobre los escritos ascéticos como la *Regla* y la *Colección* o sobre una obra como esas *Meditaciones*. Sin polémica alguna, eso era lo que mostraba, creo yo, la *Introducción* del *Cahiers lasalliens 1*. Evidentemente dicha *Introducción* presentaba con amplitud los resultados del análisis crítico del texto lasaliano. Pero yo finalizaba con un esbozo de síntesis sobre la doctrina —lasaliana— del ministerio del Hermano a la luz de las citas neotestamentarias de las MR. Sucesivamente, hablaba del origen del ministerio, de su finalidad, de su objeto, y de los jalones para una espiritualidad apostólica. Por extraño que parezca, la parte que trataba de la finalidad del ministerio, de su contenido, ofrecía a la moral su parte real:

Este punto debe retenernos por algún tiempo, merecería un estudio particular que sería ventajoso proseguir a través de los escritos del santo Fundador. La enseñanza moral que él entiende que los Hermanos den a

³³⁹ Pablo había recibido "...la gracia de desvelar a las naciones las riquezas insondables de Jesucristo; por lo cual, quienes estaban antes privados de Jesucristo, y eran extraños a las alianzas con Dios y no tenían esperanza en sus promesas, al pertenecer después a Jesucristo, ya no eran extraños, sino que se habían convertido en conciudadanos de los santos y domésticos de Dios... Agradeced a Dios la merced que os ha hecho en vuestro empleo, al participar en el ministerio de los santos apóstoles... y honrad vuestro ministerio, haciéndoos, como dice san Pablo, dignos ministros del Nuevo Testamento" (MR 199,3,1 citando Ep 2,12,19,20,22; Rm 11,13; 2 Co 3,6).

sus alumnos no tiene nada de moralismo. Es neo-testamentaria en su fuente, en su espíritu, en su letra.³⁴⁰

Y yo mostraba cómo MR esbozaba una moral bautismal, una moral de la vida nueva en Cristo, por el Espíritu Santo. Una moral de miembro del Cuerpo de Cristo, una moral escatológica y por lo tanto dinámica. No una moral de prohibiciones, ni de fidelidad a un cierto número de preceptos bien circunscritos, sino una moral que abarcaba toda la existencia concreta.

Me había sentido maravillado al encontrar en ese texto lasaliano la novedad de la enseñanza moral que me había entusiasmado al descubrir en Lovaina *La vie en ordre* de Jacques Leclercq; al estudiar en Roma tanto a Santo Tomás como a San Agustín³⁴¹ o siguiendo en Lille los cursos del canónigo Delhay sobre las virtudes teologales. Desde entonces, me parecía que, mutilada de toda referencia a las *Meditaciones para el tiempo del retiro*, la presentación habitual que se hacía en el Instituto de san Juan Bautista de La Salle estaba radicalmente falseada.

Miguel.— *Siempre con relación a la renovación de los Estudios lasalianos, ¿qué aportó su tesis de doctorado? ¿Cuál fue su impacto?*

Michel.— A cuarenta años de distancia, considero que fue ciertamente el descubrimiento de las *Meditaciones para el tiempo del retiro* lo que constituyó mi aportación esencial a esa renovación del estudio de san Juan Bautista de La Salle. Percibo también cómo mi tesis amplificó esa aportación. En la distancia, descubro varios límites en ese estudio.

La ampliación de *Catequesis y laicado* con respecto a *Cahiers lasalliens* 1, la percibo sobre tres planos que se refieren a lo que podríamos llamar la identidad del Hermano, o la especificidad de su vocación religiosa según san Juan Bautista de La Salle: la importancia del enfoque histórico, la reava-

³⁴⁰ Michel Sauvage, "Les citations néotestamentaires dans les Méditations pour le Temps de la Retraite", *Cahiers lasalliens* 1, 1960, p. XLIII.

³⁴¹ F. Michel Sauvage, "Le Catéchiste à l'école de saint Thomas d'Aquin", *Catéchistes* 12 - 4° Trimestre 1952, pp. 211ss; "Le Catéchiste à l'école de S. Augustin, I. Le De Catechizandis rudibus de S. Augustin", *Catéchistes* 20, 4° Trimestre 1954, pp. 281-290; "II. L'objet de la catéchèse", *Catéchistes* 21, 1° Trimestre 1955, pp. 19-28; "III. Réflexions sur la méthode", *Catéchistes* 22, 2° Trimestre 1955, pp. 07-120.

lorización del carácter laico de esa vocación y su unidad dinámica entendida a partir de su dimensión apostólica. Es también en estos tres campos donde descubro hoy ciertas lagunas incluso algunas faltas de coherencia:

- *Importancia del enfoque histórico de Catequesis y laicado*

Fue después de la investigación minuciosa de *Cahiers lasalliens* 1, cuando escribí los cuatro últimos capítulos de la parte histórica que trataban de la fundación del Instituto. Todo parecía caer por su propio peso. Retomando la historia de la fundación, veía con evidencia que las *Meditaciones para el tiempo del retiro* ofrecían la relectura que, en la fe, a la luz de la Palabra de Dios, Juan Bautista de La Salle hacía de esa historia. La situación de desamparo de la juventud abandonada que él pintaba sobriamente, los acontecimientos evocados en filigrana a través de los cuales la fundación del Instituto había tratado de dar respuesta a ese desamparo, se presentaban como el *relato de Dios en una historia de hombres*³⁴².

El carisma del Fundador tomaba cuerpo y sentido en la carne de la vida del mundo. Para renovar el evangelismo de la existencia del Hermano habría que partir no una teología abstracta de la Vida religiosa sino del arraigo en la coyuntura. De todos modos, en *Catequesis y Laicado*, yo estaba lejos de explicitar como lo hago hoy la relación entre la historia de la fundación y la enseñanza de las MR. Por otra parte, el capítulo de la parte doctrinal titulado: *El Hermano religioso-educador, ministerio apostólico y Vida religiosa*, sigue siendo demasiado deductivo: intento laboriosamente ilustrar con textos lasalianos una concepción a priori de la Vida religiosa basada siempre por ejemplo sobre los tres votos³⁴³.

- *La revalorización del carácter laico de esta vocación*

Mi tesis versaba sobre la participación de los Laicos en el ministerio de la palabra de Dios. La parte histórica mostraba cómo, con una gran lucidez, con intransigencia, san Juan Bautista de La Salle y los primeros Hermanos habían establecido y mantenido el carácter laico del Instituto. Revisando esa historia, intentaba extraer el significado eclesial:

³⁴² Título de una obra de Edward Schillebeeckx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*. Cerf, 1992, 381 p.

³⁴³ Por ejemplo, *Catéchèse et Laïcat*, p. 728, donde se trata sobre los “consejos evangélicos”; ver también “separación del mundo, retiro”, pp. 734-735.

Para que fuesen capaces de mantener su lugar en la Iglesia el Fundador quiso que sus discípulos permaneciesen laicos...

...para juzgar el significado y el valor de la “vocación” laica de los Hermanos docentes, sigue siendo indispensable no considerarla solamente ni siquiera en primer lugar en sí misma, sino situarla en el conjunto de la vida de la Iglesia, a la luz de la enseñanza de san Pablo sobre las funciones diversas y complementarias de los diferentes “miembros” del cuerpo eclesial: en tal perspectiva apostólica y eclesial es donde el fundador se situó para defender con intransigencia el laicado de sus hijos. Por otra parte, la vida actual de la Iglesia invita indudablemente a no subestimar un género de vida que quiere explotar al máximo las virtualidades apostólicas del laicado cristiano.³⁴⁴

Al mismo tiempo creo que captaba bien la significación teológica que dan las MR de la vocación y de la misión del Hermano. La aplicación a esta vocación de los grandes textos paulinos sobre el ministerio de la palabra de Dios, correspondía bien a la situación laical del Hermano, si bien el Fundador no hacía nunca ese acercamiento explícito. Quizás hubiera debido interrogarme aún más sobre esta ausencia de conexión formal.

La parte doctrinal contiene dos capítulos sobre el laicado de los Hermanos dedicados a la enseñanza. El primero intenta dar respuesta a la pregunta: *¿los Hermanos docentes son laicos?* Analiza el doble principio de distinción de los miembros de la Iglesia, a partir de su situación jerárquica (y desde ese punto de vista, ciertamente los Hermanos son laicos), a partir de su relación con el mundo (y bajo este ángulo su calidad de religiosos los distingue de los laicos seculares, integrados en la ciudad terrestre). Escribiendo antes del Vaticano II, quizás me quedaba en unas distinciones demasiado simples. Sin embargo, formulaba una reserva a propósito de la fórmula con la cual Mons. Bazelaire resumía la posición del Padre Congar: “los sacerdotes y los religiosos son los hombres de lo sagrado. Los laicos son los hombres de lo profano a salvar”³⁴⁵. Mi reacción, también aquí, partía de un enfoque histórico de la Vida religiosa³⁴⁶.

³⁴⁴ *Catéchèse et Laïcat*, pp. 524-525.

³⁴⁵ Citado por *Catéchèse et Laïcat*, p. 850.

³⁴⁶ cf. *Catéchèse et Laïcat*, p. 850.

Lo que en rigor podía decirse de los monjes no valía para los Hermanos de la enseñanza cuya vocación los ubicaba en la obra de desarrollo del mundo y de promoción terrestre de los hombres. Pero, esa reserva resultaba indecisa en su expresión. En cambio, los desarrollos sobre el enraizamiento de la consagración y del ministerio del Hermano en los sacramentos del bautismo y de la confirmación, en el sacerdocio universal y la ofrenda del sacrificio espiritual me parecen siempre actuales, aunque necesitan ser estudiados en profundidad³⁴⁷. En particular, pienso que sería necesario poner de relieve con mayor firmeza el significado del compromiso *secular* del Hermano-educador.

El segundo capítulo consagrado al laicado del Hermanos en la parte doctrinal de *Catequesis y Laicado* puede parecer primero, retrospectivamente, como coyuntural y muy superado. Coyuntural, lo era: entre 1957 y 1959, las circunstancias me habían ofrecido numerosas ocasiones de encuentro con el P. Epagneul. El fundador de los Hermanos Misioneros Rurales había querido establecer una congregación cuyos miembros laicos estarían equiparados con los religiosos clérigos. Parecía comprender bien la creación lasaliana; alentaba mis esfuerzos de valorización de la vocación laica del Hermano. Al mismo tiempo, el P. Epagneul era un ardiente partidario de la restauración del diaconado permanente; la deseaba para la Iglesia en general, y para su congregación en particular. Y me invitaba a examinar la cuestión para el caso de los Hermanos dedicados a la enseñanza.

A partir de ahí estudié toda la literatura sobre el tema, bastante abundantemente desarrollada por diversos autores, y bajo diversos enfoques³⁴⁸. Mi crítica fue sin duda demasiado negativa, y el curso de los acontecimientos mostró que estaba equivocado, puesto que el Vaticano II restableció el diaconado permanente. No obstante, sigo convencido que la introducción del diaconado no corresponde en el caso de los Hermanos docentes. Y conservo un cierto número de interrogantes sobre el funcionamiento y sobre el futuro del diaconado permanente en la Iglesia.

- *Unidad dinámica entendida a partir de la dimensión apostólica*

³⁴⁷ *Ib.*, pp. 857-863.

³⁴⁸ *Catéchèse et Laïcité*, pp. 868-881; la nota 1, p. 819 aporta una bibliografía del tema de aquella época.

En definitiva lo que verdaderamente me había deslumbrado en el estudio de las *Meditaciones para el tiempo del retiro* de san Juan Bautista de La Salle, era que ese texto no consideraba nunca la Vida religiosa del Hermano disociada de su dimensión apostólica. En realidad yo utilizaba aquí un lenguaje que entonces resultaba clásico, pero que no es el suyo, hasta tal punto su reflexión sobre este tema está unificada porque parte a la vez de la realidad de la vida del Hermano y de los textos bíblicos, sobre todo paulinos, que le parecen aclararla.

Vuelvo a ver la habitación de la casa de Annappes donde elaboré la parte de mi tesis consagrada a Juan Bautista de La Salle. Recuerdo la alegría con la cual escribía esas páginas. Las componía con un impulso que raramente he vuelto a sentir después: tenía la sensación de haber hecho un descubrimiento en las MR y que podía profundizar esa intuición.

Un descubrimiento simple: la Vida religiosa del Hermano es apostólica y todo se organiza a partir de ahí. Pero por apostolado entiendo una totalidad, es decir, no solamente las actividades exteriores sino la idea de la misión: una llamada del Dios Padre, una consagración en el Hijo, un envío por el Espíritu en la Iglesia, una comunión con la Iglesia, un compromiso en el mundo con la finalidad de sacar adelante también a esos jóvenes en el mundo. Era, pues, verdaderamente a partir de esa misión como todo se unificaba, con tal de que por misión se entienda una totalidad espiritual como una totalidad apostólica; una totalidad interior al igual que una totalidad de actividad, de compromiso.

La palabra *apostólico*, para mí, era muy fuerte. No solamente actividades, como se ha comprendido muy a menudo. Además eso es lo que ha creado tantos malentendidos, que siguen existiendo aún entre los Hermanos. Cuando se habla de la primacía del apostolado, algunas continúan oponiéndose: no, vida interior primero. Mientras que, para mí, o más bien, lo que yo había descubierto en Juan Bautista de La Salle, era esa unidad dinámica profunda de una experiencia que primeramente había vivido él: experiencia de una llamada, de un envío, de un acompañamiento, de una salvación, de una comunicación de esa salvación. En otras palabras, cuando se dirige a los Hermanos, Juan Bautista de La Salle no separa nunca la relación personal con Dios del compromiso para el servicio de los hom-

bres. No da la prioridad a éste. Pero tampoco a una unión con Dios que estuviese desconectada de la relación al prójimo. Pienso en declaraciones sencillas como la de Mc 3,14-15: “Instituyó doce, para que estuvieran con él y enviarlos a predicar con poder de expulsar los demonios”; o de Ga 1, 15-16: “Cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, *tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles*”.

Estas perspectivas se han vuelto moneda corriente. Pero la lectura de las MR provocó entonces en mí el vuelco al que yo aspiraba. Al principio de mi Vida religiosa había aceptado como evidente la enseñanza generalmente difundida sobre la doble finalidad de la Vida religiosa: la perfección personal y el apostolado. Se había insistido frecuentemente sobre la primacía de la primera finalidad sobre la segunda. Parecían imponerse las frases hechas, tales como: “primero sea un buen religioso” (es decir, aplíquese a la oración y a la observación de la *Regla*) y será un verdadero apóstol. O también, la fórmula de Juana de Arco repetida sin ninguna reflexión crítica: “Mi Señor Dios, el primer servido”. O también, “vuestro primer apostolado, es la oración”. Por su unidad simple y dinámica, el lenguaje lasaliano de las MR e incluso el conjunto de las *Meditaciones* trascendía esas formulaciones dualistas que pretendían jerarquizar si no oponer actividades u orientaciones de la vida del Hermano.

Juan Bautista de La Salle no hablaba por así decir nunca de la llamada de Dios, de la consagración en Cristo, de los dones del Espíritu, sin añadirle la mención de su objetivo. Y quedé impresionado por la importancia de preposición para en su lenguaje, por lo demás tomada con frecuencia de la Escritura:

Al llamarnos para este santo ministerio, Dios exige de vosotros que lo desempeñéis con ardiente celo de su salvación, pues se trata de la obra de Dios (MR 201,1,1).

Vosotros, a quienes Jesucristo escogió entre otros muchos para ser sus cooperadores en la salvación de las almas... (MR 196,2,1).

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... que existen diversos ministerios... pero... el Espíritu Santo no se manifiesta en cada uno de

esos dones sino para la utilidad común, es decir, para utilidad de la Iglesia (MR 201,1).³⁴⁹

Retomo estos fragmentos entre otros que cito en el primer capítulo de la parte doctrinal de *Catequesis y Laicado*, titulado: “La finalidad apostólica del Instituto” (según san Juan Bautista de La Salle). El capítulo 6: “Ministerio apostólico y Vida religiosa” analizaba un cierto número de implicaciones de lo que podríamos llamar la espiritualidad apostólica presentada en las *Meditaciones* lasalianas. Por ejemplo, a propósito de la oración: el Fundador evidentemente no minimiza su importancia en la existencia del Hermano. No la reduce al rango de medio de apostolado. Su enfoque es más justo antropológica y evangélicamente, puesto que se sitúa más bien en el orden sacramental de la existencia del Hermano, asociado en cierta forma a la acción mediadora de Cristo³⁵⁰.

Otro aspecto de la unidad dinámica de la vida del Hermano me interesaba mucho, y me sentía feliz de poder mostrar que Juan Bautista de La Salle no lo subestimaba. Se trata del lugar de la actividad profana en la vida del Hermano.

Para Juan Bautista de La Salle, en efecto, el ministerio del Hermano, era ante todo y sobre todo el anuncio explícito de la Buena noticia por medio de la catequesis. Pero no era necesario en modo alguno forzar ni sus textos, ni su experiencia vivida, para subrayar que toda la actividad escolar del Hermano hacía referencia a dicho ministerio. Ése era el objetivo del capítulo 5 de la parte doctrinal: “Fin apostólico de la escuela cristiana y tareas profanas del Hermano”³⁵¹. De nuevo, esta perspectiva unificada entrevista en la parte histórica: “Para que la escuela ‘vaya bien’; escuela

³⁴⁹ MR 201,1,1 citando 1 Co 12,28 ; MR 196,2,1 citando 2 Co 2,6 ; MR 201,1,1 citando 1 Co 12, 5-9.

³⁵⁰ Ver principalmente MR 195 sobre el Hermano “cooperador de Jesucristo en la salvación de las almas”: cada uno de los tres puntos se concluye con una invitación a la oración. Lo mismo sucede en la *Meditación* par correspondiente, 196: “De lo que hay que hacer para ser verdaderos cooperadores de Jesucristo en la salvación de los niños”. Ver también MR 198,1 sobre la escala de Jacob: “Aquellos ángeles subían a Dios para darle a conocer las necesidades de los que tenían a su cargo... y descendían para descubrir a los que guiaban cuál era la voluntad de Dios. De igual modo habéis de proceder vosotros con los niños que están confiados a vuestros cuidados”.

³⁵¹ *Catéchèse et Laïcat*, pp. 668-707.

cristiana y ministerio de la palabra de Dios”³⁵². Se prolongaba y actualizaba en una reflexión más personal sobre “la extensión de la misión de los Hermanos-educadores”³⁵³.

No reniego de lo que me había sorprendido en la enseñanza espiritual lasaliana sobre la unidad de la vida del Hermano. Actualmente, subrayaría aún más tres aspectos. Primero, su arraigo existencial en la experiencia del Fundador: esa debería ser la aportación fundamental de la tesis de Miguel Campos publicada en 1974³⁵⁴. En segundo lugar, me gustaría mostrar hasta qué punto en la experiencia y la enseñanza lasalianas se unifican estas dos expresiones: *Yo consagro mi vida - y mi vida me consagra*³⁵⁵. Por último, el enfoque de Juan Bautista de La Salle en *Catequesis y Laicado* estaba marcado por la actualidad de la renovación catequística. Más tarde, descubriría una prioridad en cierta forma más determinante en la experiencia y la enseñanza espirituales lasalianas: el servicio de los pobres. Tendré que volver sobre ello.

FINAL DE LA TESIS, SEGUNDO NOVICIADO

Termino mi tesis en julio de 1960. La entrego al jurado y parto para el Segundo Noviciado. La fecha de la defensa de la tesis queda fijada para el 9 de enero de 1961. La víspera, el domingo 8 de enero, tenía lugar el referéndum por el cual el general de Gaulle quería asegurarse el asentimiento del pueblo francés a la autodeterminación de Argelia. Al día siguiente, la defensa fue larga. La exposición preliminar que debía presentar al inicio me sirvió de introducción para la tesis impresa. La cuestión que planteo al comenzar estuvo de actualidad hasta el Concilio y volveré hablar de ello. Al mismo tiempo, introduciré ahora algunos matices en su formulación:

A veces, algunos se preguntan si no se trata en eso [la vocación de Hermano-educador] de una forma de vida híbrida, inacabada bajo cualquier aspecto que se mire: unos religiosos-apóstoles que no son ni verda-

³⁵² *Catéchèse et Laïcat*, pp. 485-487 y 489-493.

³⁵³ *Catéchèse et Laïcat*, pp. 838-843.

³⁵⁴ *L'itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle et le recours à l'Écriture dans ses Méditations pour le Temps de la Retraite, Cahiers lasalliens* 45-46, Roma, 1974.

³⁵⁵ Expresión tomada prestada del P. Michel Rondet, s. j. Aparece expresada con fuerza en MR 201,3.

deros clérigos, ni auténticos laicos; unos catequistas que pasan una gran parte de su tiempo a enseñar las disciplinas profanas; unos hombres a quienes su consagración religiosa retira del mundo y de la ciudad terrestre, pero que vuelven a ella para ejercer una verdadera profesión.

[...] con el solo enunciado [de estas cuestiones] se comprende también toda la actualidad de la forma de vida del Hermano-educador. De hecho, la misma se encuentra como en el punto de convergencia de varias corrientes que, en nuestros días, atestiguan e intensifican a la vez la vitalidad de la Iglesia: apostolado de los laicos y renovación de la Vida religiosa; movimiento catequístico y reflexión sobre el significado de la escuela cristiana.³⁵⁶

Hoy dudaría en escribir que *la consagración religiosa retira del mundo*: esta expresión llevaba las huellas de una visión un tanto negativa de la consagración y del mundo. Probablemente insistiría más en el carácter laico de esta forma de Vida religiosa masculina y no solamente desde un punto de vista jurídico, sin en referencia al ejercicio de una profesión secular, que implica un compromiso real en la ciudad de los hombres. Pero estos matices son secundarios con respecto a una mutación mucho más radical: el tipo de vocación del Hermano dedicado a la enseñanza parece en vía de extinción, al menos en los países desarrollados. Lo cual no significa que un carisma como el de Juan Bautista de La Salle deje de tener razón de ser en nuestras sociedades y en la Iglesia. Pero hay que emplear un ángulo de ataque totalmente diferente del que yo adopté hace ya cuarenta años: como en el momento de la fundación, es a partir de las multiformes necesidades de la juventud marginalizada como debería ser posible recomenzar. Quedando bien claro que este nuevo surgimiento no puede deducirse de un razonamiento...

Miguel.— *¡Es muy sorprendente que le dejasen salir del Segundo Noviciado! ¡El Segundo Noviciado ha dejado huellas en su vida personal como Hermano?*

Michel.— El Segundo Noviciado fue para mí un periodo de retiro tranquilo, de paz tras seis años de intensa actividad. Habían pasado diez años entre el momento en que había partido hacia Roma para la licenciatura

³⁵⁶ *Catéchèse et Laïcat*, pp. 1-2.

en teología, y en que regresaba para el Segundo Noviciado. Al principio, había decidido no criticar nada de la enseñanza impartida, aunque no estuviese de acuerdo con un cierto número de puntos de vista. Pero, sobre todo, la fórmula me parecía superada: reunir unos sesenta Hermanos provenientes del mundo entero, para hacerle vivir una existencia recluida, en la que los intercambios entre las personas eran prácticamente imposibles; obligar a esos adultos a volver a vivir un reglamento minucioso, puntilloso, prohibiendo, por ejemplo, el trabajo en la habitación; obligar a todos los Hermanos, fuese cual fuese su lengua materna, a escuchar dos horas por día al menos unas clases en francés, sin hablar de las lecturas en el comedor: todo ello me parecía verdaderamente anticuado.

El Segundo Noviciado no se mantenía más que por el prestigio de que gozaba su Director, el H. Clodoald. Cuando en julio de 1964 éste fue víctima de un grave accidente de coche que lo dejó paralizado, el sucesor improvisado no aguantó, y al principio del Capítulo General de 1966, resultó evidente que la fórmula estaba acabada.

¿Qué me dejó el Segundo Noviciado? He hablado anteriormente de las amistades que allí establecí. Desde el punto de vista de la enseñanza, poca cosa. Ya conocía lo esencial de las conferencias del H. Maurice Auguste. A pesar de las restricciones en la comunicación, establecí fuertes amistades de las que hablé en el capítulo precedente. Añado el interés por el Instituto internacional que ese año contribuyó a desarrollar en mí.

Lo que más me marcó durante el segundo noviciado, fue la orientación que tomó mi vida. El nuevo Visitador de Lille, el H. Alfred Duhameau me había anunciado que a mi regreso me nombraría director de la comunidad y de la escuela Ste Marie de Roubaix. Era para mí la esperanza de un nuevo comienzo en el oficio de educador. Al terminar mi tesis, creía haber cerrado un periodo de una docena de años: al servicio del Instituto. La tesis iba a ser publicada, había enseñado en las casas de formación, los estudios religiosos estaba renovados. Aspiraba a reencontrarme con la vida de Hermano normal. Mis amigos del Distrito me ponía sobre aviso: *no te hagas ilusiones, te quedarás en Roma*. Pero yo me defendía. De hecho, en el momento de la entrevista que todos los segundos novicios tenían con

el Superior General en enero, el H. Nicet Joseph me previno: *voy a pedirle que permanezca en Roma como profesor del Jesus Magister.*

El Instituto *Jesus Magister* y su contexto

Verdaderamente, era para mí un nuevo momento crucial. Al repensar mi vida, tengo a veces la sensación de no haber hecho gran cosa, de haber trabajado demasiado al interior del Instituto. Lo que entonces me reconforta, es la reflexión siguiente: los vaivenes inesperados de mi existencia —la teología, la tesis, la enseñanza en el *Jesus Magister*— me fueron solicitados y hasta en cierto sentido impuestos.

En el momento en que el H. Nicet Joseph me anunció que sería profesor en el *Jesus Magister*, comprendí la frase del H. Zacharias: *hará usted una tesis, porque necesitamos doctores.* Fue nuevamente el Capítulo General de 1956 el que había deseado la apertura de un centro universitario en Roma para la formación teológica de los Hermanos dedicados a la enseñanza. Los Hermanos italianos estaban en el origen de dicho proyecto: deseaban la creación de un centro donde los Hermanos pudieran obtener diplomas reconocidos por el Estado italiano para la enseñanza religiosa entonces obligatoria en todos los establecimientos escolares del país. El proyecto, compartido por el conjunto de las congregaciones de Hermanos de la enseñanza, se había luego ampliado. Se pensaba que el ciclo de los estudios en las facultades de teología contenía disciplinas inútiles para religiosos laicos, y que los cursos de casuística serían ventajosamente remplazados por una enseñanza más específica de teología catequística por ejemplo.

Ya se había establecido un Instituto similar de formación teológica para las religiosas: *Regina Mundi*. Desde el inicio del curso escolar de 1957, se creó el Instituto *Jesus Magister* para los Hermanos dedicados a la enseñanza, en los locales y bajo el patrocinio de la Universidad Lateranense. Un ciclo de cuatro años permitía obtener una licenciatura en ciencias religiosas: al principio, las autoridades religiosas se negaban a permitir a no clérigos el acceso al grado canónico de licenciatura en teología. Pero en realidad, cuando, desde 1962 ó 1963, se trató de que algunos estudiantes del *Jesus Magister* continuasen sus estudios hasta el doctorado, la licenciatura en ciencias religiosas fue considerada como equivalente a la licenciatura en teología. El programa de los estu-

dios era sólido y los profesores principales excelentes y abiertos: en Antiguo y Nuevo Testamento, en Dogmática, en Teología moral.

Se impone aquí una alusión rápida a un aspecto del contexto eclesial de la época que hubiera podido afectar directamente mis inicios como profesor en *Jesus Magister*. Se trata del fin del pontificado de Pío XII, del advenimiento de Juan XXIII, del anuncio del Concilio, de su preparación y de la primera sesión. Globalmente podemos hablar de una oposición marcada de la Curia romana a las perspectivas reformistas abiertas por Juan XXIII³⁵⁷. Esa oposición se cristaliza sobre todo en la Comisión Teológica preparatoria, presidida por el cardenal Ottaviani. Entre el número de expertos de esta comisión figura Mons. Parente, antiguo profesor en la Lateranense³⁵⁸ y que está muy vinculado con ella. Está directamente relacionado con el rector, Mons. Piolanti, con ciertos profesores de la Universidad “del Papa”, y con oficiales de la Congregación de las Universidades, adversarias acérrimas —y en el caso de Mons. Romeo, verdaderamente históricas— de la “nueva” teología en general, y de la enseñanza del Instituto Bíblico en particular³⁵⁹.

Jesus Magister había sido asociado a la Universidad Lateranense. Ahora bien, sus profesores en *Jesus Magister* eran notablemente abiertos y libres, y no parece que nunca les hayan buscado las cosquillas en una época en la que el rector y algunos profesores de la Universidad Lateranense defendían posiciones ultra-conservadoras y movían una verdadera guerra contra varios profesores del Instituto Bíblico. Apoyados por el Santo Oficio y la Congregación de las Universidades, habían comenzado las hostilidades apenas fallecido Pío XII, criticando abiertamente la encíclica liberado-

³⁵⁷ Esto está claramente puesto en evidencia en los dos tomos, ya citados, de: *Histoire du Concile Vatican II*, Tomo 1: *Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation*. París, Cerf, 1997. Ver principalmente el capítulo III: “El combate por el concilio durante la preparación”, por Joseph A. Komonchak, pp. 185-397. Y, tomo II *La formación de la conciencia conciliar*, París, Cerf, 1998, *passim*.

³⁵⁸ No sólo fue cuestionada la Lateranense, ni mucho menos: el Secretario de la Comisión Teológica preparatoria es el Padre Tromp, s.j., de la Gregoriana; la influencia del *Angelicum* se orienta en el mismo sentido: el Padre Garrigou-Lagrange sigue activo a pesar de su vejez. Es relevado por el Padre Gagnebet.

³⁵⁹ Es posible referirse a los nombres aquí citados, en los *Index* de los dos tomos de la obra citada 37 veces, así como en el *Index* de la obra de Etienne Fouilloux, citada en la nota siguiente.

ra en exégesis, *Divino afflante Spiritu*. Y al principio del Concilio, bajo el pontificado de Juan XXIII, obtuvieron que al comienzo del curso universitario de 1962 se prohibiese la enseñanza a los Padres Stanislas Lyonnet y Maximilian Zerwick, profesores en el Bíblico. La medida pareció hasta tal punto enorme, en aquel momento, que la simple defensa de tesis del Padre Lohfink sobre el Deuteronomio³⁶⁰ dio lugar a una manifestación triunfal de oposición a los agitadores de Letrán y de la Congregación de los Seminarios y Universidades: la defensa de la tesis tuvo lugar, el 22 de noviembre de 1962 ante un público numeroso de cardenales, de obispos, de expertos que acudieron a manifestar su simpatía al Instituto Bíblico y a sus profesores injustamente sancionados³⁶¹.

La medida fue retirada desde el comienzo del pontificado de Pablo VI. Éste quiso acudir a presidir la sesión solemne del inicio del curso en Letrán, el 31 de octubre de 1963. Yo asistí —al igual que a la tesis de la que acabo de hablar— y aún recuerdo la salva de los aplausos que estalló en el aula cuando Pablo VI, evocando con severidad el combate con unos exégetas irreprochables terminó su algarada con estas palabras “mai, mai: esto no tiene que volver a repetirse”³⁶². Al ir posteriormente a hacer una visita al P. Lyonnet, lo encontré radiante de alegría: algunos amigos le habían proporcionado el cassette grabado de la intervención del Papa y de la reacción de los estudiantes de Letrán³⁶³.

LOS COMIENZOS DE MI ENSEÑANZA EN *JESUS MAGISTER*

Miguel.— ¿Quiere usted hablar un poco del Jesus Magister? Recuerdo

³⁶⁰ Un extracto de seis páginas presentaba esa tesis: *Pontificium Institutum Biblicum - MANDATUM MAGNUM (quaestiones Litterarium Introductoriae in Deut 5-11) Thesis Defendenda a R.P. Norberto Lohfink, S.J., ad Lauream in re Biblica consequendam, die 22 novembris 1962*. Se trata de un estudio sobre el texto considerado como el Discurso de Introducción a la ley deuteronomica.

³⁶¹ Sobre este episodio, Etienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté*, pp. 270-271; *Histoire du Concile Vatican II* (bajo la dirección de Giuseppe Alberigo), Tomo 1, p. 313.

³⁶² Sobre esta *admonestatio* de Paul VI: E. Fouilloux, *op.cit.*, p. 271.

³⁶³ Bernard Haering, *Quelle morale pour l'Église?* París, Cerf, 1989, p. 23, evoca las advertencias de Mons. Piolanti, rector y del P. Lio, moralista de Letrán, contra las ideas nuevas del autor de *La Loi du Christ* (era durante el periodo preparatorio al Concilio). Más adelante, recuerda esa lucha que sostuvo en la Universidad de Letrán contra el Instituto Bíblico y la encíclica liberadora en exégesis, *Divino afflante Spiritu* (pp. 57-59).

las clases que usted daba. Pero es diferente hablar de la materia de los cursos y de usted, de expresar lo que usted vivió dando esas clases. ¿Puede hablarnos también del contexto eclesial que usted vivió justo antes del Concilio?

Michel.— Desde el principio, algunos cursos específicos para los Hermanos dedicados a la enseñanza habían sido organizados en el *Jesus Magister* y confiados a algunos Hermanos: psicología, H. Paul Griéger; catequética, H. Anselmo; pedagogía religiosa, H. Sigismondo. Éste finalizó su enseñanza al comienzo de 1961. Cuando pregunté al H. Nicet Joseph qué enseñanza se esperaba de mí en el *Jesus Magister*, me respondió: *Tiene usted carta blanca, haga lo que desee, sobre un ciclo de tres años.* El H. Anselmo, Vice-rector encargado del *Jesus Magister* no fue más explícito. Esa libertad era estimulante. Reflexionando sobre el tipo de estudiantes del Instituto, pensé que sería bueno continuar con ellos, en la línea de mi tesis, una reflexión sobre el significado de la vocación del Hermano dedicado a la enseñanza.

La única restricción que me impuso el H. Anselmo no dejaba de tener gracia: en el marco de Letrán, un Hermano laico no podía incluir el término de teología en el título de su enseñanza (la única excepción había sido hecha... para el curso del mismo H. Anselmo, teología catequística). Al suceder al H. Sigismondo, yo me encargaría de un curso de pedagogía religiosa, pero el H. Anselmo me especificó bien que quedando a salvo la etiqueta, ¡yo era libre del contenido del recipiente! Para mí, se trataba ciertamente de una enseñanza de teología de la vida del Hermano-educador. La única restricción que se me impuso era inscribir en el título de las hojas fotocopiadas de mi curso: “Pedagogía religiosa”. Yo lo ponía entre comillas. Cada vez, al principio del año, explicaba a los estudiantes que ese título ¡no tenía ningún sentido! No era menos paradójico que, teniendo una tesis sobre la participación de los laicos en el ministerio de la Palabra de Dios, bajo diferentes formas, incluida la enseñanza teológica, veía que me negaban esa apelación controlada, ¡reservada a los clérigos!

Teniendo que tratar con miembros de una decena de congregaciones de Hermanos dedicados a la enseñanza, no podía hablar de san Juan Bautista de La Salle. Sobre este particular, me di rápidamente cuenta de un dato

cuya fuerza se me había inicialmente escapado: me decía que la multiplicidad de los Institutos de Hermanos no tenía más razón que la histórica, y que se podía pensar una unificación progresiva de congregaciones que tenían la misma finalidad. Quedé rápidamente desengañado al constatar que muchos estudiantes tenían mucho interés en escribir su memoria sobre su propio fundador. Descubría un signo más de la especificidad histórica de formas diversas de Vida religiosa. Los diversos institutos de Hermanos podían tener la misma finalidad, su historia les había forjado una conciencia de identidad irreductible a la de las otras sociedades aparentemente análogas.

Sabiendo que los estudiantes seguirían mi enseñanza durante tres años, planifiqué el programa de mis clases sobre tres registros: la teología de la vida del Hermano-educador sería enfocada sucesivamente a partir de una reflexión sobre la Vida religiosa, sobre el ministerio de la palabra, sobre la enseñanza cristiana de lo profano, la teología de las realidades terrestres. El carácter laico de la vida del Hermano estaba subyacente en los tres años. Gracias a mi director de tesis había desarrollado la dimensión histórica en mi tesis. Me pareció normal abordar el primer registro, el de la Vida religiosa, en el contexto de este método. Poco a poco, llegaré a la convicción que no podía existir otra teología de la Vida religiosa más que la histórica. Además, conservaba de la formación universitaria profana la convicción de la importancia de poner a los estudiantes en contacto con los grandes textos inspiradores. Al comenzar, en octubre de 1961, yo no tenía otras ideas directrices.

A propósito de la reflexión sobre la Vida religiosa, debo no obstante señalar dos aportaciones que coincidieron cronológicamente con el periodo de preparación más intensa de la tesis.

En primer lugar, el Distrito de Lille había vivido desde 1948 una crisis que se manifestó en la salida, cada año, de varios profesos perpetuos, con frecuencia entre los mejor preparados intelectualmente. Ya dije sobre ello. Los otros Distritos de Francia, en aquella época, no padecían el mismo fenómeno. En 1957, al término de un año escolar particularmente difícil bajo este aspecto, y que personalmente me había afectado fuertemente, el H. Visitador de Lille me pidió ofrecer cinco conferencias sobre

la Vida religiosa en los dos retiros de los Hermanos. Yo acababa de descubrir la pequeña obra del Padre Carpentier, *Testigos de la ciudad de Dios*. En ella, este jesuita belga renovaba completamente la concepción moralizante que caracterizaba los *Catecismos de votos* de los cuales este librito tomaba el relevo. Insistía sobre la consagración religiosa, como expresión de la vida bautismal. A partir de ahí, yo traté sucesivamente en mis conferencias de cinco aspectos que me parecían centrales en la Vida religiosa, como por lo demás en toda vida bautismal: su carácter teocéntrico (se trataba de la vocación como historia); su aspecto cristocéntrico (la consagración); su dimensión eclesial (trataba las cuestiones de la participación en la vida de la Iglesia, de la separación del mundo y de la presencia en el mundo, de la vida comunitaria); de su valor apostólico (signo, y por las actividades apostólicas propias del Instituto); de la importancia de la fidelidad, ilustración de su significación escatológica (la fidelidad primera de Dios, la fidelidad a Dios).

Con 34 años, tener que tomar la palabra, por primera vez, delante de ciento cincuenta Hermanos me intimidaba. Presenté esas conferencias temblando, limitándome a leer un texto previamente redactado. Sin embargo, esas conferencias marcaron a algunos Hermanos, pues su lenguaje era nuevo. Sobre todo me marcaron a mí mismo. Esas conferencias, más tarde serán publicadas por el H. Maurice Auguste en *Lasallianum*³⁶⁴. Y eso me sirvió también para mis clases sobre la Vida religiosa en *Jesus Magister*. Ya, sin haberlo premeditado, no hablaba tanto de los votos, sino de los dinamismos de la Vida religiosa.

Una segunda experiencia, que data del mismo periodo, debía conducirme a profundizar mi reflexión sobre la Vida religiosa. Existían entonces en Francia diversas uniones de Religiosos y Religiosas, agrupadas según su especificidad apostólica (Unión de Hermanos de la enseñanza, Unión de las Religiosas de la enseñanza, Unión de las religiosas hospitalarias, etc...). Anticipándose a las futuras Conferencias de Superiores mayores, un Comité Permanente de los Religiosos de Francia (C.P.R.) estaba animado por su secretario casi “perpetuo”, el P. Jean-François Barbier, antiguo pro-

³⁶⁴ En una Colección de artículos, H. Michel Sauvage, “La vocation du Frère-enseignant”, en *Lasallianum* 2, marzo 1964, pp. 7-93).

vincial de los franciscanos de París. Era un hábil diplomático, un hombre que, sin ser especialista, captaba perfectamente las cuestiones del momento. El H. Adrien Valour, representante de los Hermanos de la enseñanza, y su Secretario Nacional, ocupaba un puesto importante en dicho Comité. Yo tenía una muy buena relación con este Hermano, después de haberlo conocido como Director del Escolasticado de Roma, desde 1951 a 1953. Admiraba sus fuertes cualidades intelectuales, su claridad mental, su excepcional capacidad de trabajo, su don para las síntesis. Apreciaba mucho también su urbanidad, su atención a las personas, su humor estable, su capacidad de tragar mucha bilis. Desde 1954 había sostenido nuestro esfuerzo de renovación de los estudios religiosos y de la formación de los Hermanos jóvenes. Había desempeñado un papel importante en el Capítulo General de 1956. Fue él quien, en 1959, me propuso al Padre Barbier para formar parte del grupito de reflexión teológica sobre la vida religiosas establecido, en previsión del Concilio, por el Secretario del C.P.R.

Este reducido grupo de trabajo se componía de un representante de los monjes (Dom Ghislain Lafont de la Pierre-qui-vire); un representante de los canónigos regulares (un premostratense de Mondaye); un representante de los mendicantes (el Padre Bonduelle, dominico), un representante de los clérigos regulares (el Padre Rouquette, jesuita, que sería el notable cronista del Concilio para la revista *Études*); un representante de las congregaciones clericales (un redentorista) y yo mismo, representante de los Hermanos-educadores. El Padre Hamer, dominico belga, entonces profesor de los estudios en el Saulchoir, coordinaba el grupo. Nos había hecho abordar nuestras reflexiones y nuestros intercambios redactando cada uno dos monografías: una sobre nuestro tipo de Vida religiosa, a partir de un cuestionario común; la otra sobre la comparación de nuestra forma de Vida religiosa, por una parte con los monjes y por otra parte con los Institutos seculares.

Ese trabajo me había interesado fuertemente incluso marcado, siempre en el sentido de un enfoque histórico de la teología de la Vida religiosa. A continuación nuestros intercambios versaron principalmente sobre el celibato. Luego intentamos elaborar una especie de "Tratado de la Vida religiosa" destinado a formar parte de una colección de manuales de teología

que entonces estaba por aparecer, uno de cuyos artífices era el Padre Congar. Los miembros del grupo se pusieron de acuerdo para que fuese yo el autor de la obra de síntesis. Acepté en principio, y durante varios años, mi nombre figuró, como tal, en las portadas de cada uno de los fascículos que iban constituyendo poco a poco ese conjunto de manuales. Rápidamente, el Concilio por una parte, la amplitud y la diversidad del tema por otra me convencieron de la imposibilidad para mí, de sacar adelante ese proyecto. Por lo demás, no se volvió a hablar más de él en el grupo de estudio, ocupado en preparar las intervenciones con vistas al Concilio.

Esta experiencia me incitó a organizar mi curso de primer año sobre la vida del Hermano a partir de una confrontación con los orígenes de la vida monástica —representada por la *Vida de San Antonio* por San Atanasio, y por la *Regla de san Benito*; luego de una confrontación con el nacimiento, en el paso de los siglos XII al XIII, de la Vida religiosa clerical-apostólica, con los dominicos y los escritos de Santo Tomás de Aquino sobre la Vida religiosa. Finalmente abordaba la aparición de la Vida religiosa masculina laica apostólica, con Juan Bautista de La Salle. Esta última parte del curso estaba organizada en forma de una síntesis construida sobre los cinco temas descubiertos durante mis conferencias de 1957: la Vida religiosa es *teocéntrica* (y yo hablaba de la vocación, llamada-respuesta); es *crisológica* (y trataba de la consagración); es *eclesial* (y se trataba de la situación del religioso en la Iglesia, de su relación con el mundo y de la vida comunitaria); es *apostólica* (y se abría aquí lo que sería el tema del segundo año, el ministerio del Hermano); es *escatológica* (no porque adopte un estilo de vida que anticipe el más allá, sino porque es itinerante, orientada hacia el futuro, en marcha, lo cual se aplica a las otras cuatro características enunciadas).

Volví a retomar el esquema en cinco puntos de las conferencias sobre la Vida religiosa dadas durante los dos retiros del Distrito de Lille en 1957, y de las que acabo de hablar. Anteriormente, el estudio del monaquismo y de la fundación de los dominicos me había llevado a mostrar cómo se encontraban allí los cinco elementos, pero especificados por la orientación fundamental de esas formas de Vida religiosa. Al fin del trimestre, experimenté una conmoción que me mostró hasta qué punto me había alejado

de las presentaciones entonces habituales de la Vida religiosa. Teniendo delante de mí más de 120 estudiantes, casi no podía habitualmente dialogar con ellos durante las clases. Para compensar esta laguna, dedicaba las tres o cuatro últimas horas de enseñanza a responder a las preguntas que me planteaban los estudiantes. La primera fue formulada por un célebre Hermano Marista³⁶⁵: *su curso sobre la Vida religiosa es muy interesante, me declaró en resumen. Pero, según este enfoque, ¿en qué quedan las cuestiones del doble mérito y del doble pecado?*

Necesité un tiempo antes de darme cuenta de qué se trataba, pero rápidamente la enseñanza aprendida en mi juventud me vino a la mente. En la presentación de los votos que insistía exclusivamente sobre sus obligaciones —y sobre los pecados cometidos al faltar a los votos— se había en efecto fundado esta teoría de un mérito doble, cuando se realizaba un acto de fidelidad al voto: mérito del acto bueno, mérito asociado al compromiso del voto asumido para con Dios. Lo mismo sucedía con el pecado: al pecado contra la virtud, se añadía un “sacrilegio”, puesto que se faltaba a un voto hecho a Dios³⁶⁶.

Tomé entonces conciencia de que había podido tratar de la Vida religiosa y de las diferentes formas sin ni siquiera hacer mención de los tres votos (pero había desarrollado una enseñanza sobre la consagración religiosa, en la línea de la consagración bautismal). Esta “omisión” no había sido deliberada, y no me había dado cuenta de ella más que gracias a la pregunta del estudiante. Pero, este diálogo contribuyó a convencerme de que era necesario abordar la Vida religiosa por sus dinamismos de un diálogo existencial entre el hombre, el Dios Trinidad, la humanidad y el mundo, es

³⁶⁵ Se trataba del Hermano Desbiens que, bajo un seudónimo, había escrito una obra brillante y recibida como incendiaria en el contexto de la Revolución tranquila de Quebec: *Les insolences du frère Untel*. La notoriedad un tanto estrepitosa del autor había llevado a sus superiores, de acuerdo con él, a alejarlo de Quebec y enviarlo a seguir los cursos de *Jesus Magister*... No permaneció allí más que un año, y partió luego para la Universidad de Friburgo en Suiza.

³⁶⁶ En el Instituto, el *Catecismo de los Votos* había sido remplazado, a partir de 1950, por el *Petit traité de l'état religieux à l'usage des Frères des Écoles chrétiennes*, Ligel París, 333 páginas. Este tratado pretendía ser más doctrinal, también más positivo. No por ello dejaba de conservar la teoría del doble pecado, por ejemplo a propósito de las faltas al voto de pobreza: se trata a menudo de un pecado contra la justicia... “Además, como en toda falta contra los votos de religión, hay sacrilegio... puesto que es la violación de un compromiso establecido con Dios” (p.170).

decir, situarla dentro de un enfoque antropológico (el despertar, el compromiso, las relaciones, el futuro del hombre) dentro de una visión teológica, pero de una teología en relación con la economía, con la historia de la salvación (presencia de Dios en la humanidad, crecimiento de Cristo en el mundo, libertad innovadora del Espíritu) y según las perspectivas de una eclesiología a la vez relacional (comunidad) y encarnada (Iglesia en y para el mundo).

Estas perspectivas no eran sin duda entonces tan explícitas como acabo de enunciarlas. No obstante, me salía algo de los caminos trillados. En verdad, la primera vez que di ese curso (1961-1962), antes del comienzo del Concilio, me encontraba desprovisto de bibliografía sobre la teología de la Vida religiosa³⁶⁷. Hasta diez años más tarde no aparecería una colección bibliográfica semejante en España³⁶⁸. Esas apariciones en masa eran por otra parte de valor muy desigual. Retomaré esos cursos en 1964-1965.

En 1964, dediqué una parte importante a presentar la Constitución conciliar *Lumen Gentium* y a ubicar en ella el lugar de la Vida religiosa. Los principales redactores de la constitución sobre la Iglesia habían tenido interés en situar la Vida religiosa en la Iglesia, después del capítulo de la llamada universal a la santidad. No sin encontrar, a primera vista, una fuerte resistencia por parte de un cierto número de religiosos. El curso de 1967-1968 estuvo dedicado a *Perfectae Caritatis*. Me limité a tratar dos cuestiones: Lo que significaba la *evolución del título del Decreto*, partiendo de un proyecto preconiliar de Constitución titulado *De statibus perfectio-*

³⁶⁷ Durante las vacaciones de Pascua de 1958, fui encargado de organizar, para los Hermanos del Distrito de Lille, una sesión sobre la Vida religiosa. El expositor principal era el Padre René Carpentier, s.j. a quien nos hemos referido. El conjunto de las conferencias de esa sesión fue reunido luego en un fascículo policopiado. Leyendo la Bibliografía que figura en la última página de dicho fascículo, se constata la pobreza de los estudios sobre el tema (*Pour une Catéchèse de la vie religieuse*, Sesión de Lille 8, 9, 10 abril 1958. R. Carpentier - P.M. Bailleux - J. Audinet - Fr. Vincent Ayel - Fr. Michel Sauvage. Comisión de los Estudios Religiosos, París 120 páginas 21x27). Se había reproducido el texto de una *Introduction* de un Encuentro que yo había animado durante el 2.º congreso de la enseñanza religiosa en París, en abril 1957: *Enseignement religieux et vocation religieuse*. Realicé un análisis de lo que decían de la Vida religiosa las obras de enseñanza religiosa de diferentes colecciones, para las clases de secundaria. No podía sino constatar la misma pobreza ...

³⁶⁸ *La Vida religiosa y el Concilio Vaticano II: orientación bibliográfica, 1960-1968*, Madrid, Verdad y Vida. Obra de Joaquín M. Beltrán, OFM.

nis, y concluyendo con el título: *De accommodata renovatione vitae religiosae*, pasando por el título *De accommodatione vitae religiosae*. La segunda cuestión en la que me detuve era también de tipo histórico, pero con fuerte componente teológica: se trataba de la cuestión también controvertida en el Concilio de las dos finalidades de la Vida religiosa, y resuelta por el n.º 8 de *Perfectae Caritatis* afirmando que, en los institutos apostólicos, el apostolado forma parte integrante de la consagración religiosa. Tendremos que volver seguramente sobre ello en la parte prospectiva.

El segundo año, el curso sobre el *ministerio de la palabra de Dios*. En él insistí sobre el aspecto personal de la fe. Paralelamente, organicé un seminario para aquellos que lo deseasen sobre el *De Catechizandis rudibus* y el *De Doctrina Christiana* de san Agustín. Aquellos que seguían el seminario tenían que escribir un trabajo personal sobre el tema, que les servía de examen. Este tipo de enseñanza era conveniente para la mayoría de los estudiantes, pero algunos quedaban desconcertados: no veían cual podría ser la materia del examen que tendrían que pasar al fin del trimestre. Seguían estando habituados a recitar un curso de memoria. Volví a presentar el curso sobre el ministerio de la Palabra de Dios en 1965-1966, bastante incómodo, debido a la preparación inmediata del Capítulo General.

El tercer año, el curso sobre la *enseñanza profana*. Progresivamente, se amplió a la teología de las realidades terrestres. Este curso retornó en 1963-1964, 1966-1967 (y ese año di el curso sobre la *Declaración conciliar sobre la Educación cristiana*, texto en el que yo había trabajado durante el Concilio).

Habría que mencionar igualmente las *Memorias para la licenciatura en Ciencias religiosas* que dirigí, varias de ellas fueron publicadas en *Lasallianum*: la del H. Carlos Lorenzo González Kipper, mexicano: *Relaciones entre la Vida religiosa y el ministerio apostólico del Hermano según las Meditaciones para el tiempo del Retiro de san Juan Bautista de La Salle*³⁶⁹; H. Jean-Pierre Lauby, del Distrito de África del Oeste, *Le Père Peyriguère, témoin du Christ et de l'Église*³⁷⁰. Dos trabajos más importan-

³⁶⁹ *Lasallianum* 3, noviembre 1964, pp. 98-103.

³⁷⁰ *Lasallianum* 5, noviembre 1965, pp. 147-149.

tes: del H. Joseph Famrée, de Bélgica Sur, *Le charisme de Fondateur*³⁷¹ y de Gabriele-Maria Mossi, del Distrito de Turín, *Il Ministero della Parola di Dio nella Chiesa del Vaticano II*³⁷². También, del H. Giuseppe Giosmin, de Turín, *Fedeltà al Carisma di Giovanni Battista de La Salle*³⁷³; se trata de un estudio muy amplio, uno de cuyos objetivos era presentar la *Declaración sobre el Hermano de las Escuelas Cristianas en el mundo de hoy*, en su génesis y su contenido, pero el trabajo sobre este punto es decepcionante. Valerio López, *Al servicio del Hombre, bajo la soberanía de Dios*³⁷⁴ y H. Lucio Tazzer, *El factor trascendente en la renovación de la Vida Comunitaria*³⁷⁵.

Igualmente, tuve que dirigir varias tesis de doctorado en teología de Hermanos de las Escuelas Cristianas. Primeramente fue la tesis de un Hermano marista italiano, Ligabue, sobre el celibato, me parece. La del H. Joaquín Carrasco, de Andalucía, sobre *Les fondements théologiques de l'école chrétienne selon Vatican II*³⁷⁶; es un estudio sobre la *Declaración conciliar sobre la Educación*. Fue publicada posteriormente en la colección española BAC. La del H. Alberto Ayor, ecuatoriano, *La finalidad apostólica de la Vida religiosa*³⁷⁷; este trabajo aporta interesantes luces sobre la historia de la teoría de los fines de la Vida religiosa. Durante la defensa de la tesis, anoté este texto, entonces reciente, de Ghislain Lafont, del cual no he podido encontrar la referencia exacta, pero que debería servirme para la segunda parte:

Habría que hacer la crítica histórica de nociones sobre las cuales se pasa tranquilamente o con relación a las cuales uno se sitúa cuando quiere superarlas: ¿de dónde vienen y cuánto vales esas categorías como fin primario y fin secundario, consejos evangélicos, tres votos, etc... tengo la impresión que se funciona sobre material que tuvo su valor en su tiempo, pero que ha sido más o menos deformado, adaptado, trastornado, usado

³⁷¹ *Lasallianum* 6, mayo 1966, pp. 7-104.

³⁷² *Lasallianum* 6, mayo 1966, pp. 111-294.

³⁷³ *Lasallianum* 12, noviembre 1969, pp. 9-162.

³⁷⁴ *Lasallianum* 12, noviembre 1969, pp. 210-212.

³⁷⁵ *Lasallianum* 14, noviembre 1970, pp. 127-157.

³⁷⁶ *Lasallianum* 9, mayo 1968, pp. 190-197.

³⁷⁷ *Lasallianum* 12, noviembre 1969, pp. 180-204.

en función de controversias teológicas, de prácticas jurídicas, de conflictos más o menos apasionados...

Y está también la tesis de Miguel Campos, sobre la cual volveré más adelante. Pienso que hubo alguna que otra más, pero no he conservado la pista... Participé como jurado en la tesis de Julián Villalón, cubano, sobre *El carácter sacramental* (publicada luego en Francia, en una colección de la casa Beauchesne). Recuerdo también la tesis de un Hermano español, Antonio Temprado, sobre *El silencio y la palabra en San Juan Bautista de La Salle*.

El año universitario 1964-1965 marcó el apogeo del Instituto *Jesus Magister*, al menos para la promoción de los finalistas: fue la más numerosa y, sin duda, la mejor. Pero ya habían comenzado las dificultades para el Instituto. Por una parte, siguiendo el movimiento conciliar, se creaban un poco en todas partes en el mundo Institutos de estudios religiosos superiores, y ya no era necesario venir a Roma. Por otra parte, en la reforma de los estudios teológicos puesta en marcha para los Seminarios y las facultades universitarias por la Congregación de educación que dirigía entonces el Cardenal Garrone, era necesario encontrar un puesto específico para el *Jesus Magister*.

Nombrado por el cardenal experto de la Congregación, fui especialmente encargado por él de animar una Comisión (inter-congregacional de Hermanos) que reflexionara sobre el futuro posible para el *Jesus Magister*. Esa investigación había comenzado apenas finalizado el Concilio, y durante los últimos meses del generalato del H. Nicet Joseph. Me encontraba en una posición delicada, pues el Presidente del Instituto *Jesus Magister*, H. Anselmo, permanecía voluntariamente al margen de los trabajos de la comisión. Nombrado Asistente encargado de los Estudios durante la primera sesión del Capítulo de 1966-1967, yo continué dicha investigación, y la comisión trabajó en relación constante con los Claretianos, que deseaban también ellos transformar su Instituto particularmente canónico sobre la Vida religiosa en un Instituto teológico asociado a Letrán. Estábamos de acuerdo para trabajar juntos. Pero las dificultades que surgieron entonces al interior del Consejo General, y que estallaron en noviembre de 1968, hicieron fracasar las discusiones, y condujeron en la práctica al final del *Jesus Magister*.

A partir de 1967, continué mi enseñanza de teología de la Vida religiosa en la facultad de teología de la Lateranense. Los estudiantes ya no eran solo Hermanos, sino religiosos clérigos, algunas religiosas. El año 1967, un curso-seminario sobre el celibato dio lugar a la publicación de un número especial de *Lasallianum* sobre el tema³⁷⁸. Entre los trabajos de los estudiantes, hay que otorgar un puesto especial a la investigación de Gabriele Mossi, ya citado, sobre el Concilio: *Genesi dei testi conciliari sulla castità-celibato*³⁷⁹. El curso-seminario de 1969-1970 fue publicado en *Lasallianum* 16. Trata sobre los *fundamentos evangélicos de la Vida religiosa*. Tendremos que volver sobre esto en la segunda parte, por haber desarrollado un cierto número de puntos de vista bastante originales.

OTRAS ENSEÑANZAS: QUEBEC, BRUSELAS

Miguel.— *A la vez que enseñaba en *Jesus Magister*, ¿impartía también cursos en otros lugares?*

Michel.— Fui invitado una vez a Quebec, en el trimestre de invierno, enero-marzo 1964, por un Instituto catequístico para Hermanos. Ya había entonces recorrido una vez el ciclo de mi enseñanza en *Jesus Magister*, y mi curso de la Universidad Laval, centrado sobre los ministerios laicos de la Palabra de Dios fue bien acogido; pero lo rechacé para el año siguiente, porque me parecía bastante artificial. Fui igualmente invitado a un curso en la universidad de los Oblatos en Ottawa, sobre el mismo tema. Por otra parte, el Visitador de Quebec, el H. Philibert Garneau, me hizo dar una serie de conferencias sobre la Vida religiosa que congregaron cada vez un importante auditorio: se estaba aún en pleno concilio. No he conservado los textos de esas conferencias.

A lo largo de esa permanencia en Canadá, tuve la ocasión de dar una conferencia en Montreal sobre la fidelidad: la idea central era que no existe más que una fidelidad, la fidelidad al Espíritu... A partir de ahí, traté de situar el lugar de la fidelidad al Fundador en esa fidelidad al Espíritu. Nos

³⁷⁸ "Le Célibat consacré", *Lasallianum* 10, noviembre 1968.

³⁷⁹ *Lasallianum* 10, p.115-176, con tres *tavole sinottiche* que presentan los textos de *Lumen Gentium* 42, *Perfectae Caritatis* 12, *Optatam Totius* 10 y *Presbyterorum Ordinis* 16 sobre el celibato.

encontrábamos en pleno marasmo a propósito de la revisión de la *Regla*, y fue en esta conferencia donde avancé la idea de que si nos encontrábamos en una dificultad, había que cambiar de perspectiva: quizás lo que había que modificar no era sobre todo el texto de la *Regla*, puesto que no lo lográbamos, sino nuestra manera de considerar la *Regla*³⁸⁰.

Como anécdota, añadiré que durante esa estancia en Canadá, fui invitado a una entrevista televisada, por una cadena de televisión de Montreal. El entrevistador, un dominico, cuyos rasgos físicos de indio recuerdo bien, me preguntó principalmente sobre mi posición con respecto al laicado de los Hermanos, su acceso al sacerdocio o al diaconado. Mi respuesta fue negativa. Y algún tiempo después, recibí de un Hermano de San Gabriel una carta de protesta vehemente ampliamente argumentada.

Esta estancia en América del Norte me permitió ir a pasar algunas semanas en U.S.A. Allí viví sobre todo en el Escolasticado de Washington que reagrupaba entonces a más de cien escolásticos de Line y de New York. Constaté entonces con admiración con qué seriedad los Hermanos norteamericanos se reunían tres veces por semana para contestar al cuestionario enviado por el H. Nicet Joseph para la preparación del Capítulo General de 1966: volveré a hablar de ello.

Cada año, de 1968 a 1973, enseñé en el *Lumen Vitae*, el Instituto catequístico internacional dirigido por los jesuitas de Bruselas. Como acudían a él numerosos religiosos y religiosas, el P. Jean Bouvy, que lo dirigía, me pidió impartir un curso de una quincena de días sobre la Vida religiosa apostólica. Comenzaba siempre por acudir a Bruselas la semana precedente al comienzo de mi enseñanza, para recoger las cuestiones de los estudiantes. A partir de ellas organizaba las clases. Daba una parte importante a la Vida religiosa laica, a la dimensión apostólica y hasta al compromiso en el mundo de los religiosos y religiosas.

NOTA DE LOS EDITORES

Así termina este capítulo. La evocación de la renovación de los *Estudios lasalianos* fue la ocasión para el H. Michel Sauvage de sugerir lo que fue

³⁸⁰ "Fidélité" en *Lasallianum* 3, pp. 9-28.

su aportación personal en este campo, tanto por la redacción de su tesis como por las enseñanzas dadas a continuación, sobre todo en el *Jesus Magister*. De modo particular, fue durante el curso de este periodo que se concretó su enfoque de la Vida religiosa, enraizada en la historia y atenta a la singularidad de cada forma de vida consagrada. Será una constante de su pensamiento el negarse a tratar de la Vida religiosa en general.

Pero el trabajo teológico emprendido a lo largo de este periodo iba a dar todos sus frutos y florecer en un contexto enteramente renovado, con la llegada inesperada del concilio Vaticano II y el Capítulo General de 1966-1967.

Segunda parte

**UNA ESPERANZA PROFÉTICA
PERO CUESTIONADA DE LA RENOVACIÓN
(1956-1976)**



Bucci - fsc 2013

Introducción – *UN ENTRETIEMPO*

En la primera parte del libro hemos acompañado al H. Michel Sauvage en su proceso de soltar las amarras del pasado para abrirse a las nuevas exigencias que se avecinaban en el horizonte.

En esta segunda fase compartimos en el itinerario de Michel la lógica de la transición: seguimos con él mirando la realidad desde el sistema de ideas que, bien o mal, ofrecían un sentido a la experiencia anterior; pero, al mismo tiempo, en el aquí y ahora que nos corresponde vivir, intentamos leer los signos de los tiempos como esas auténticas señales del paso de Dios en nuestra historia. Esta experiencia, este entretiempos, no nos deja indiferentes. Nos remueve desde nuestras raíces y nos invita a caminar.

En algún momento de esos años, los Hermanos de las Escuelas Cristianas cruzamos un misterioso portal y entramos en una nueva era.

El H. Michel Sauvage manifiesta en su itinerario que los dos eventos más significativos de su vida fueron sin duda el Concilio Vaticano II y el Capítulo General de 1966-1967. Hace casi cincuenta años de distancia, los Hermanos experimentábamos cambios profundos, sobre todo desde que el Papa Juan XXIII había convocado un Concilio para dejar entrar aire fresco en la Iglesia. En un clima de libertad y creatividad no conocido hasta entonces, vimos derrumbarse en poco tiempo una visión monolítica de nuestra Vida religiosa, consolidada desde el siglo XIX. Los nuestros eran nuevos tiempos para salir de la inercia, explorando, buscando, experimentando...

De cierta manera, esta mentalidad emergía a través de la nueva cultura que se iba fraguando en la sociedad del mundo occidental, poniendo en entredicho muchos de los presupuestos aceptados acriticamente en el pasado. En esa época también somos testigos de las revoluciones políticas de Cuba y Vietnam, la revolución tranquila de Canadá, la revolución de los estudiantes de Kent (USA) y la emergencia de nuevas culturas pacifistas y ecologistas. Todo era sometido al escrutinio; todos experimentaban nuevas propuestas que surgían con increíble velocidad, afectando sobre

todo la vida de los jóvenes. Todo parecía emerger de un nuevo manantial, de una nueva fuente. Quizás la revolución de Mayo 68 en Francia simbolice con más sensibilidad la transformación que se esperaba.

Eran tiempos de espera, de un signo profético que alimentara la esperanza en la renovación. Todo nuevo. Un mundo nuevo.

Los Hermanos toman la palabra y las riendas de su vida

Éste es el clima de los diez años del Superiorato del H. Nicet Joseph quien, a pesar de su timidez, tuvo la audacia de retomar la práctica habitual de La Salle en los tiempos de la fundación, consultando a todos los Hermanos, de manera que no se pusiera por escrito aquello que no hubiese sido previamente experimentado. Esta práctica había sido abandonada durante dos siglos por nuestros superiores. Con esta decisión, el H. Nicet Joseph nos devolvía la palabra. Mientras que el gobierno del H. Anathase Émile promovía el secreto y la manipulación, con esta nueva práctica se nos hacía protagonistas de nuestra historia.

Además de las notas personales escritas al Capítulo General de 1966-1967, también se favorecía que las comunidades o grupos de Hermanos se reunieran para enviar notas comunes. Esta palabra que se levantaba por todas las regiones del mundo era un gesto profético que tomaba en consideración los signos de la Providencia de Dios y el llamado a una conversión más radical.

Así, paso a paso, de notas individuales a notas comunes, se iba dejando atrás un Instituto constreñido a obedecer leyes y regulaciones de otras épocas que ya no tenían sentido en un mundo nuevo. Quedaba en el pasado un Instituto sin palabra. Éste es el clima cuando la asamblea de Hermanos tomaba las riendas del Capítulo de 1966-1967, rechazando el reglamento que se le imponía. Y, dejando de lado el estudio que se había preparado sobre la *Regla*, se lanzaba a buscar un eje que a manera de columna vertebral fuera dándole coherencia a una nueva visión.

Así, el deseo de trabajar juntos con la mira puesta en una *Declaración* sobre nuestra identidad y misión en el mundo de hoy antecede a la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* y a otros documentos conciliares;

sin embargo, hay una coherencia interna y una consonancia entre los deseos de la asamblea capitular de los Hermanos y las publicaciones más tardías del Concilio Vaticano II.

El Instituto antes de la Declaración

En 1967 éramos casi 17.000 Hermanos repartidos en todo el mundo. En ese momento, ¿qué decíamos de nuestra identidad y de nuestra misión?

No existe un documento a la manera de una declaración antes del Capítulo de 1966-1967. No obstante, es posible recoger algunos documentos sobre identidad y misión utilizados para la formación inicial de las diferentes generaciones de Hermanos. En el conjunto de estos textos, sin importar el lugar de origen o el momento histórico de quienes lo utilizaban, se presentan ciertas constantes encaminadas a asegurar un modelo uniforme de Hermano, de comunidad y de misión.

Dos textos nos pueden ayudar a reconstruir esa visión de la vida del Hermano antes del Capítulo 1966-1967: *El catecismo de votos* y, más fundamental aún, el *Prefacio* de la *Regla* de 1726, publicado a raíz de la *Bula de aprobación* del Instituto en 1725.

En ellos, asumimos que nosotros, los Hermanos, somos primero "religiosos" y luego "apóstoles"; además, que la finalidad de la Vida religiosa es primero la perfección personal y luego la salvación de los otros. Que los votos clásicos de obediencia, castidad y pobreza nos ponen en un estado de vida superior a los Laicos. Que las *Reglas* y los votos de los tres consejos evangélicos trabajan a manera de una doble muralla que nos separa del mundo para protegernos de todo pecado. Central a todo esto se sitúa, por supuesto, la regularidad y la obediencia a los más mínimos detalles, a los más increíbles deseos de los Superiores.

Este sistema, aparentemente tan eficaz para asegurar la unidad y la cohesión de la comunidad, además de sostener la perseverancia de cada Hermano, en realidad se convertía en un sistema de coerción que se utilizaba para dominar, para decidir sin que el Hermano participara como sujeto responsable de su propia vida.

En la formación inicial antes del Capítulo General 1966-1967, se nos

quitaba la palabra y la responsabilidad para discernir. Todo impulso de pasión por el mundo era apagado por los votos. Estos consejos evangélicos así entendidos destruían el amor y la libertad, cercenando la pasión por la misión y el amor por los otros. También, ayudaban a vivir sin un compromiso claro por este mundo. Esta visión antropológica tan negativa como falsa iba en contra del Evangelio y de la finalidad misma de la misión. Y era difícil compaginarla con el itinerario evangélico de Juan Bautista de La Salle, a pesar de algunos intentos artificiales que procuraban mostrar la correspondencia entre lo que había vivido el Santo Fundador y lo que vivían los Hermanos de la época.

A las puertas del Capítulo General de 1966-1967, el Instituto podría haber sido el sueño, o la pesadilla, de un Superior obsesionado por el orden y la perfección, lejos de subrayar la necesidad de conversión y la fidelidad a las exigencias evangélicas.

Es cierto también y debemos reconocerlo, que muchos de nuestros Hermanos se hicieron santos y verdaderos héroes en el servicio educativo de los pobres en medio de ese sistema coercitivo; sin embargo, ¿cuántos otros quedaron heridos, incapacitados para amar?

A pesar de que las generaciones formadas antes del Capítulo General 1966-1967 guardaban el recuerdo ambivalente de una obediencia y una regularidad radicales, las nuevas generaciones de Hermanos formadas después del Capítulo en cuestión seguirán viendo al Instituto que había emergido desde los finales de los sesenta como un futuro posible.

El Instituto pensado desde la Declaración: nuevos interrogantes

Más que el Concilio Vaticano II, fue el Capítulo General 1966-1967 el portal decisivo por el que los Hermanos entramos en una nueva era. Y tenemos una gran deuda de gratitud con aquellos Hermanos que con Michel Sauvage trabajaron incansablemente para ofrecernos una *Declaración* tal como la conocemos.

En 1965, la Iglesia contaba con más de 216.000 religiosos en el mundo; de entre ellos, 17.000 éramos Hermanos de las Escuelas Cristianas. Las ideas claves del texto de la *Declaración* correspondían a los interrogantes

concretos que los Hermanos del momento nos planteábamos sobre la Vida religiosa en la Iglesia en general y sobre nuestra identidad en particular. Se trataba de un Instituto relativamente joven.

Actualmente, somos alrededor de 4.600 Hermanos con una media de edad de 61,4 años. Forzosamente, los interrogantes de hoy son diferentes a los de hace casi medio siglo, en el seno de un Instituto envejecido mas no acabado. Paradójicamente, la misión educativa se despliega a través del mundo en un mayor número de centros educativos, sirviendo casi a un millón de estudiantes. Más de setenta mil mujeres y hombres laicos comparten la misión del Instituto y, en muchas regiones, ejercen un liderazgo reconocido por todos.

Hoy son cerca de dos mil los Hermanos que trabajan activamente en la misión educativa del Instituto; quizás iniciaron su formación inicial en las tres últimas décadas del siglo XX. Por lo tanto, no han conocido otro Instituto que el propuesto en la *Declaración*. Aunque seguramente muchos de ellos no la han leído con frecuencia, es probable que su contenido forme parte de su cultura religiosa y sirva de vehículo de expresión de su experiencia. Sin embargo, los interrogantes de hoy no son los mismos que hace casi medio siglo instigaban la búsqueda de un lenguaje y de un relato que nos situara como Hermanos en la Iglesia, en la historia y en el mundo.

Ciertamente, en 1967, siguiendo la invitación del Concilio Vaticano II, intentábamos regresar a las fuentes, es decir, al Evangelio y al Fundador. En ese proceso, no nos quedamos instalados en los orígenes, sino que, inspirados por La Salle, prestamos atención a los signos de los tiempos, a las necesidades de la Iglesia y del mundo. Más fuerte aún, era el insistente deseo de los Hermanos de considerar el servicio educativo de los pobres como la principal característica del Instituto.

Así, a la pregunta sobre los elementos constitutivos de la vida del Hermano, la *Declaración* señala la comunidad, la consagración y la misión, pero no como ingredientes estáticos sino como dinamismos que cada persona debe integrar en su vida. De manera especial, enfatiza la libertad interior de cada Hermano y admite la diversidad de los carismas

dentro del Instituto. La integración de una vocación/consagración en una comunidad y para la misión supone en la *Declaración* una atención a un proyecto que compromete toda la vida, evitando dicotomías y, sobre todo, la oposición entre la espiritualidad y el trabajo.

A partir de la *Declaración*, el servicio educativo de los pobres se convierte en parte integral de la finalidad del Instituto, de manera que toda nueva fundación, así como la evaluación de las obras educativas existentes, han de considerar esta opción fundamental del Instituto. Por supuesto, la finalidad del Instituto sigue siendo apostólica, ya que trata de ofrecer una educación cristiana a los niños y jóvenes. Los Hermanos mantenemos nuestra identidad como educadores y catequistas.

Los delegados del Capítulo General de 1966-1967 para entonces, y habiendo asumido estas opciones, habían tomado conciencia de que la revisión de las obras sería una tarea exigente, sobre todo al reconocer que habría una tensión entre la fidelidad a las obras y la necesidad de responder evangélicamente a las exigencias y necesidades del mundo de hoy. El camino hacia la renovación sería difícil en el presente y el futuro. Pero, en ese momento, se confiaba plenamente en las posibilidades de un futuro que estaba en nuestras manos.

Más allá del Instituto pensado en la Declaración

Como un nuevo sueño, la *Declaración* fue formulada hace casi cincuenta años por un Instituto muy diferente al nuestro. Estaba dirigida de manera especial a Hermanos responsables de escuelas.

Hoy, sin embargo, nos preguntamos:

- ¿La escuela es la única estructura pastoral que responde a las nuevas pobreza que afectan a una inmensa cantidad de familias y jóvenes?
- ¿Podría la *Declaración* hablar a la mayoría de los responsables de las escuelas lasalianas que no son Hermanos sino Laicos comprometidos?
- ¿Cuál es el relato que nos motiva hoy como Hermanos?
- ¿Qué lugar tienen los documentos del Vaticano II en nuestra reflexión y práctica?

- ¿Los documentos de nuestros Capítulos Generales posteriores a 1966-1967 todavía tienen el poder de transformarnos como individuos y como Instituto? ¿O existen nuevos relatos que reflejan más de cerca lo que vivimos y que se convierte en nuevos ejes de nuestra Vida religiosa?

Es oportuno responder a estos interrogantes para identificar el relato más consecuente con lo que vivimos, y que se expresa de manera individual o comunitaria a través de nuestros comportamientos y valores.

Una voz profética

La *Declaración* puede ser considerada también como una voz profética que se levantó en todo el mundo lasaliano a partir de la alegría de servir a los pobres, luchando contra la desesperanza y la inercia. Esta palabra no es la de Michel Sauvage o la del conjunto de Hermanos con quienes redactó la *Declaración*, sino que es la palabra del pueblo de Dios que funda su esperanza en la acción de Dios que sigue haciendo todo nuevo.

Es una palabra profética que produjo euforia y esperanza, pero también desilusión y contradicción.

La segunda parte del libro ofrece un "entretiempo", la tensión entre dos visiones que conduce inevitablemente a la noche oscura, capaz de purificar los corazones y de recrear la visión sobre la realidad del mundo, allí donde proclamamos el Reino de Dios que lo transforma todo.

El H. Michel Sauvage es un testigo de ese Reino, y es capaz de vivir en su propia experiencia la muerte que conduce a la vida.

Capítulo 8 – *EL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II*

LA EXPERIENCIA DEL CONCILIO

Miguel.—*Ahora habría que hablar del Concilio.*

Michel.—El Concilio fue anunciado al comenzar mi enseñanza en Roma en octubre de 1961. Ya he dicho cómo el grupo de trabajo teológico formado por el Centro Permanente de los Religiosos de Francia, al cual yo pertenecía, había reflexionado sobre la Vida religiosa bajo sus diferentes formas. El enfoque del Concilio estimulaba cada vez más nuestras investigaciones y nuestros intercambios. Además, yo me había visto muy indirectamente interesado por los documentos preparatorios por mi director de tesis, Mons. Delhay, quien sin ser aún experto, los recibía de su obispo (de Namur), Monseñor Charue. Lo que me mostraba no me complacía mucho. Me parecía que el Concilio quería tratar de todo: en dos o tres años Mons. Delhay había recibido unos treinta esquemas.

Sobre todo me preocupaba por el tono general de los documentos preparatorios, en la medida en que podía hacerme una idea de los mismos. Había tal cantidad de toques de atención, de condenas, de rechazos del mundo moderno... Sin embargo, en el fondo yo era optimista: pensaba que ese carácter reaccionario no podría imponerse, frente a la orientación dada por Juan XXIII al Concilio, que había anunciado apenas tres meses después de su elección, y también a causa de la reacción anti-curial que se percibía como bastante general en Francia o en Bélgica. Pero, no quisiera adentrarme más en la historia de la preparación del Vaticano II, por lo demás, alguien acaba de ser hacerlo de manera magistral¹. El Tomo 1 de esa historia que trata de la preparación del Vaticano II muestra bien que en el Concilio no todo estaba dicho de antemano, y que la oposición al

¹ cf. *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965)* bajo la dirección de Giuseppe Alberigo.

espíritu que quería imprimirle Juan XXIII era cosa de muchos responsables y expertos de la Curia².

La situación cambió para mí, sin que hubiera podido prevenirlo, cuando al fin de septiembre de 1962 mi hermano fue nombrado obispo de Annecy. Prolongué mi permanencia en Lille para colaborar en la preparación de su consagración (como se decía entonces). Tuvo lugar el sábado 3 de noviembre, en la catedral de Lille. El cardenal Liénart había venido de Roma para su ordenación. Y como yo vivía en el Seminario Mayor durante los últimos días de la preparación, escuché relatar por el nuevo superior, miembro del Consejo Episcopal, en qué forma el cardenal había intervenido en el momento de la elección de las Comisiones, para impedir que las comisiones preparatorias estuviesen compuestas por miembros elegidos por la Curia.

El escuchar evocar familiarmente - y con anécdotas - un acontecimiento que fue determinante para el Concilio, me introdujo en él de forma simple y a la vez bastante intensa³.

El domingo 4 de noviembre, mi hermano y yo abandonábamos Lille para ir a Annecy. Al día siguiente, lunes 5 de noviembre, mi hermano tomó posesión de su sede, y al principio de la tarde partíamos desde Ginebra hacia Roma, en avión. Fue mi bautismo del aire. Entonces, me sentía curioso, en modo alguno preocupado. Pero esa euforia no duró, y un temor irracional del avión se ha instalado en mí desde hace más de treinta años. Sin embargo, ¡sabe Dios cuántos vuelos he tenido que realizar!

Mi hermano se alojaba con nosotros, en la Casa Generalicia de Roma. Allí se unía a cuatro Obispos latinoamericanos: Mons. Etges, brasileño, de Santa Cruz do Sul; Mons. Manrique, boliviano, entonces Obispo de Oruro y, más tarde, Arzobispo de La Paz; Mons. Gutiérrez-Granier, también boliviano, y Obispo auxiliar de La Paz, posteriormente Obispo de

² Ver las páginas de conclusión del tomo 1: Giuseppe Alberigo, *Une préparation pour quel Concile?* p. 547-556.

³ El episodio está relatado y analizado con amplitud en, *Histoire du Concile Vatican II*, tomo 2, capítulo primero: "el extraordinario segundo día del Vaticano II: la sesión del 13 de octubre; significado de dicha devolución; los entresijos de la intervención del Cardenal Liénart" (pp. 40-47).

Cochabamba; y Mons. Anasagasti, vasco de nacimiento y franciscano, Vicario apostólico de Trinidad en Bolivia. La *Regla* entonces en vigor prohibía la presencia de “extraños” al Instituto en el comedor de los Hermanos. En muchas comunidades, este ostracismo ya no tenía vigencia. Pero en la Casa Generalicia, la observancia sobre este punto, como sobre muchos otros, era rigurosa. Ni hablar pues de que los Obispos pudiesen comer con la comunidad⁴. Se les adjudicó un comedor aparte. Y, como se necesitaba un Hermano para establecer el contacto con la cocina, yo fui con toda naturalidad designado para acompañar a los Obispos durante sus comidas.

Esta proximidad sencilla y cotidiana, durante las cuatro sesiones, representó para mí una suerte excepcional para introducirme en la vida conciliar de manera informal, pero eficaz. Cuando era necesario, actuaba de traductor, pues esos latinoamericanos comprendían el francés pero no lo hablaban fácilmente. Los obispos simpatizaban mucho entre sí, se tomaban el pelo amistosamente: escuchaba muchas veces a Mons. Manrique dirigirse alegremente a mi hermano repitiéndole: *Sauvage, Decem Sacerdotes* (Diez sacerdotes: que reclamaba al obispo de Annecy entonces ciertamente más rico en vocaciones sacerdotales). Con frecuencia comentaban las intervenciones de la mañana o las reuniones de las comisiones en las que habían participado por la tarde.

Al menos una vez por sesión, mi hermano invitaba a una comida de una parte de los Obispos de Saboya (Chambéry, Tarentaise, St Jean de Maurienne), a los cuales se sumaban los Obispos originales de Saboya: principalmente Mons. Duval, arzobispo de Argel, y su Auxiliar (Mons. Dupont, el cual enviaba a la *Semana religiosa* de Lille unos relatos truculentos del Concilio) y, a partir de 1964, el coadjutor, Mons. Gand; el Obispo de Arras, Mons. Huyghe; el Obispo de Versailles, Mons. Renard (posteriormente Cardenal arzobispo de Lyon); Mons. Desmazières, Obispo de Beauvais. Lo mismo sucedía con los Obispos latinoamericanos que invitaban a algunos de sus compatriotas.

⁴ Algunas razones prácticas favorecían esta solución: los horarios del Concilio no eran los de la Casa, y más valía dejar a los obispos una cierta amplitud en este campo.

Así, poco a poco, casi sin percibirlo y como por ósmosis, iba tomando conocimiento de los temas y de las posiciones de los Padres, descubría mentalidades diversas, notaba las dificultades, las inquietudes o esperanzas. Total, seguía paso a paso la marcha del Concilio. Al menos en cierta medida. Cada vez con mayor frecuencia, mi Hermano me pasaba los textos mismos en discusión, me pedía reaccionar, formular observaciones, revisar una intervención que él estaba preparando: eso me hacía trabajar, y me metía de lleno en el tema. En ese sentido, creo poder decir que fui su teólogo, de manera cada vez más intensa a medida que avanzaba el Concilio. Seguía enseñando en el *Jesus Magister*, al menos tres mañanas por semana. Sin embargo, mi hermano obtuvo para mí de Mons. Villot, miembro del Secretariado Central del Concilio, permisos para asistir durante varias semanas consecutivas, a las Congregaciones generales⁵. Recuerdo, de modo particular, haber seguido muchas sesiones de debate sobre la Vida religiosa, durante la tercera sesión. He conservado dos recuerdos muy vivos sobre el particular: la primera intervención del P. Arrupe, elegido General de los Jesuitas en la primavera de 1965. Insistió sobre la misión universal de la Iglesia, bastante torpemente, según mi parecer, pues sugería la puesta a disposición del Papa de una especie de milicia sacerdotal siempre disponible para las misiones más difíciles en el mundo entero. ¡Su generalato fue de una envergadura misionera muy diferente! El otro recuerdo es el de la intervención del Padre Van Kerckhoven, quien se expresó de forma apasionada sobre la integración del apostolado en la Vida religiosa⁶...Un tema en el que yo mismo estaba impuesto:

El apostolado forma parte de la esencia misma de la Vida religiosa de las comunidades activas y no puede pues ser considerado como secundario, superfluo, accesorio. Una única vocación es la que llama a los

⁵ He encontrado entre mis papeles autorizaciones para asistir a las Congregaciones Generales (firmadas por Mons. Felici) del 13 al 30 de octubre de 1964, del 6 al 20 de noviembre de 1964 y del 11 de octubre al 12 de noviembre de 1965.

⁶ Esta cuestión fue abundantemente discutida a lo largo de todo el Concilio, y principalmente durante la 3ª sesión en 1964. Ver: "Los Institutos consagrados a las obras de apostolado y beneficencia" (números 8 y 20 de *Perfectae Caritatis*), "L'Histoire de ces Numéros du Décret" por J. M. R. Tillard, o.p. en "L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse", *Unam Sanctam* 62, Cerf 1967, p. 229-240.

religiosos a consagrarse a Dios y al mismo tiempo a la juventud, a los enfermos, a los obreros, a las misiones, a todas las formas de apostolado [...] Es necesario pues elaborar una verdadera teología de la vida activa y de su espiritualidad...⁷

Miguel.—¿Puede usted evocar otros expertos del Concilio con los cuales estuvo usted en relación en aquel momento?

Michel.—Estuve relacionado muy estrechamente, y sigo estándolo, con Mons. Martimort. Ya expliqué cómo lo había conocido anteriormente, en el contexto de la renovación de los estudios religiosos en Francia y de la obra que nos había proporcionado: *Los signos de la nueva alianza*. Igualmente, mi hermano y yo habíamos seguido las sesiones anuales de Vanves, durante las cuales se profundizaba sobre aspectos de la renovación litúrgica. Durante el Concilio, fue experto de la *Constitución sobre la Liturgia*, único texto preconiliar aceptado por el Concilio. Y luego, una vez establecido el principio de la Concelebración, varios de los primeros “ensayos” prácticos de Concelebración tuvieron lugar, bajo la dirección del canónigo Martimort con los obispos y los sacerdotes que residían, en la Casa Generalicia y, por supuesto, con la asamblea formada por nosotros.

Pero me parece que además de haber sido el experto de la Liturgia, M. Martimort fue una de las personas clave del trabajo conciliar. Me parecía dominar todos los engranajes del Concilio, sin ser en absoluto político en el sentido peyorativo del término⁸. Su competencia, la extensión de sus relaciones internacionales, sus buenos modales eran suficientes para explicar su influencia. Lo pude constatar durante las discusiones sobre la *Declaración conciliar sobre la Educación Cristiana*, o sobre el laicado de los Hermanos. Por medio del canónigo Martimort me encontré con Mons. Garrone, arzobispo de Toulouse, uno de los jefes del episcopado de los artífices de la *Lumen Gentium* y de *Gaudium et Spes*, muy interesado por los problemas educativos (había publicado una obra sobre la escuela cató-

⁷ Intervención citada en “L’adaptation et la rénovation de la vie religieuse”, *Unam Sanctam* 62, Cerf 1967, p. 237.

⁸ Ver *Histoire du Concile Vatican II*, Índice de nombres: Aimé-Georges Martimort, t. 1, p. 565 ; t. 2, p. 714.

lica). Inmediatamente después del Concilio, Pablo VI lo llamó a hacerse cargo de la dirección de la Congregación de la Educación Católica, cuyo espíritu y prácticas renovó rápidamente. En ese momento nuevamente colaboraré con él.

Siempre gracias al canónigo Martimort estuve vinculado con Mons. Charles Moeller, un sacerdote belga que trabajaba en el secretariado para la unidad de los cristianos⁹. Gran humanista, había escrito mucho sobre las relaciones de los escritores modernos y el pensamiento cristiano. Su ayuda fue también preciosa durante las discusiones sobre la educación. Fácilmente, tenía encuentros con todas estas personas durante las Congregaciones Generales a las cuales tenía permiso de asistir¹⁰. A otras también, ocasionalmente. Con Superiores Generales: el Padre Lalande, de Ste. Croix; el Padre Hofer, de los Marianistas, con el cual he trabajado mucho en favor de la educación. Con expertos como los Padres Schillebeeckx y Congar o el Padre Tillard, dominico francés, pero que vivía en Quebec¹¹.

De manera más inmediata, estuve aún más implicado en la redacción final de dos documentos conciliares: el *Decreto sobre la renovación adaptada de la Vida religiosa*, y la *Declaración sobre la educación católica*. Tratándose de la renovación adaptada de la Vida religiosa (*Perfectae Caritatis*), participé en la redacción de las enmiendas propuestas por la comisión francesa de la que ya he hablado. Con mi hermano, elaboramos una intervención de la que diré unas palabras más adelante. También estaba frecuentemente relacionado con el Padre Tillard, del que acabo de hablar: fue él principalmente el autor del texto conciliar sobre la obediencia (P.C. 14) y sobre la vida común (P.C. 15)

PERFECTAE CARITATIS Y GRAVISSIMUM EDUCATIONIS

Estuve sobre todo implicado en los debates y luego en la redacción del n.º

⁹ Secretariado presidido por el Cardinal Bea, s.j. cuya influencia en el Concilio fue determinante.

¹⁰ Los dos bares instalados en San Pedro eran lugares incansables de encuentros y citas.

¹¹ Será el P. Tillard quien me pedirá escribir en el libro de *Unam Sanctam* sobre *Perfectae Caritatis*, el comentario de los N° 10 § 1-2 (*vida religiosa laica*) y 15 § 2 (*vida común*).

10 del *Perfectae Caritatis*, sobre la Vida religiosa laical: ya hablé de ello en el comentario de *Perfectae Caritatis*, aparecido en la colección *Unam Sanctam*¹². Debemos detenernos aquí, primeramente en razón de su importancia para nosotros, y además porque fue una aventura única en el Concilio. El texto no tenía ningún antecedente en el proyecto de *Perfectae Caritatis* votado en la 3ª sesión. Y, de repente, apareció en la 4.ª sesión. Comprende dos párrafos. El § 1 que reconoce que la Vida religiosa laical (masculina o femenina) es una forma de vida completa; el § 2 que declara que los Instituto laicales masculinos deben examinar si no es oportuno introducir algunos sacerdotes. Aquí debo retroceder a momentos antes del Concilio y hablar de las discusiones, más o menos subterráneas a veces, que tuvieron lugar sobre el tema en Roma a partir de 1963 o 1964.

Algunos Hermanos de las Escuelas Cristianas del Distrito de Roma, y algunos Hermanos Maristas también, eran fuertemente partidarios de la introducción del sacerdocio. Llevaron adelante una verdadera campaña para obtenerlo del Concilio. Varias publicaciones policopiadas circulaban y, en una de ellas, *Catequesis y Laicado* era utilizada como fuente de argumentos en favor del sacerdocio de los Hermanos, lo cual resultaba curioso. A lo largo del curso del año 1964-1965, unos treinta estudiantes del *Jesus Magister*, que habían seguido mis cursos, tomaron la iniciativa de elaborar —y firmar— un texto para restablecer la verdad sobre mi posición. Fue ése el preludio de las encarnizadas discusiones que iban a caracterizar la primera sesión del Capítulo General de 1966-1967.

Paralelamente, esos “activistas” italianos asediaban a un cierto número de Padres del Concilio, principalmente miembros de la Curia. Tenían de su parte al Prefecto de la Congregación de los Religiosos, el Cardenal Antoniutti. Éste, antiguo nuncio en España —donde un movimiento en favor del sacerdocio se manifestaba en alguna que otra provincia de los Hermanos dedicados a la enseñanza— había adquirido allí la convicción de que dichas congregaciones laicales debían introducir algunos sacerdotes en sus filas. Por otra parte el H. Nicet Joseph había sido nombrado Experto del Concilio por Pablo VI, para la segunda sesión y toda la con-

¹² Michel Sauvage, fsc: “La vie religieuse laïque” (Comentario de los números 10 y 15) en: “L’adaptation et la rénovation de la vie religieuse”, *Unam Sanctam* 62, Cerf 1967, pp. 301-374.

tinuación del Concilio. El Vaticano intentaba reparar así una anomalía: mientras que todos los Superiores Generales de las congregaciones clericales que contaban al menos con mil miembros eran Padres Conciliares, ningún representante de las Congregaciones de los Hermanos dedicados a la educación (¡50.000 religiosos en total!) era admitido al Concilio. Ni siquiera como observadores, a diferencia de algunas Superiores Generales. Por su parte, el H. Nicet Joseph, muy al corriente de las intrigas italianas, trabajaba activamente en favor del mantenimiento integral de las congregaciones de los Hermanos educadores. Era el portavoz de los demás Superiores Generales con los cuales estaba en contacto permanente. Tenía a su favor la mayor parte de los Padres Conciliares religiosos y, principalmente, al vicepresidente de la comisión conciliar de los Religiosos, un arzobispo italiano antiguo Ministro General de los Hermanos Menores, Mons. Perantoni.

El H. Nicet Joseph me comunicaba, según iban surgiendo, todas las informaciones y pedía con frecuencia mi colaboración para preparar textos justificativos de nuestra posición. Además, acudía cada mañana a la Basílica de San Pedro en el pequeño automóvil que llevaba a los Obispos que vivían en la Casa Generalicia. De ese modo, estableció una verdadera amistad con ellos y especialmente con mi hermano. Éste, había respetado siempre mi vocación personal, pero en los primeros años de mi vida de Hermano, como muchos, no comprendía demasiado la ausencia del sacerdocio en la Congregación. Quince años nos separaban: cuando estuve capacitado para dialogar con él en condiciones de igualdad, le expliqué mi manera de ver; mis argumentos lo habían convencido completamente y más tarde supe que, siendo superior del Seminario mayor de Lille, a veces aprovechaba para poner de relieve la Vida religiosa laical apostólica de los Hermanos. Lo cual equivale a decir que el H. Nicet Joseph encontró en él un aliado seguro y activo.

El proyecto de *Decreto sobre la renovación adaptada de la Vida religiosa*, presentado a la discusión a lo largo de la tercera sesión (octubre-diciembre de 1964), no contenía, pues, ninguna mención sobre la Vida religiosa masculina laical. Como reacción a las gestiones paralelas de las que he hablado anteriormente, el H. Nicet Joseph, gracias a sus relaciones, obtu-

vo que un cierto número de Padres interviniesen para resaltar el valor de esta forma de Vida religiosa¹³. A través de mi actuación, de mi hermano y del Padre Hofer, Superior General de los Marianistas, se pusieron de acuerdo para preparar dos intervenciones complementarias: la primera ponía el acento sobre el significado de la consagración religiosa y de la vida apostólica en la línea del bautismo, de la ofrenda del sacrificio espiritual y del sacerdocio universal de los cristianos¹⁴. La segunda, desarrollaba el significado del compromiso profano en el ejercicio de los Hermanos en la enseñanza. Varios *modi* prolongaban de forma abreviada lo que había sido desarrollado, tanto en el aula como por escrito.

A lo largo del debate conciliar nadie había evocado la hipótesis de la introducción, ni siquiera parcial, del sacerdocio en las congregaciones de los Hermanos dedicados a la enseñanza. Fue, pues, una sorpresa —y para un hombre como el H. Nicet Joseph, una especie de estruendo— cuando el nuevo proyecto de texto fue presentado a la comisión conciliar en abril de 1965. El n.º 10 § 1 constituía un reconocimiento del carácter completo de la Vida religiosa laical, lo cual correspondía a las intervenciones de la 2.ª sesión. En cambio el 10 § 2 no tenía ningún antecedente conciliar identificable. Estaba redactado así:

En las congregaciones religiosas laicas de Hermanos, algunos miembros, elegidos de acuerdo con las *Constituciones*, podrán recibir las Órdenes Sagradas (únicamente) para las necesidades espirituales propias del Instituto¹⁵.

Formulado de esta forma, el texto parecía contener una invitación positiva, y así era como lo entendía el cardenal Antoniutti, como se mostrará a continuación. Y, para darle mayor fuerza imperativa, la siguiente mención había sido añadida a mano sobre los ejemplares del proyecto entregados a

¹³ Esas intervenciones están recogidas y en esencia analizadas en: “La vie religieuse laïque”, *Unam Sanctam* 62, pp. 309-312.

¹⁴ Idea de Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 2a-2ae, q.186, art.1; que hace abstracción de su desarrollo sobre el holocausto, “destrucción” de lo que se ofrece. El P. Congar retoma la idea de la consagración religiosa principalmente laical como acto del sacerdocio universal en *Jalons pour une théologie du laïcité*, p. 226; cf. también Michel Sauvage fsc, “La vie religieuse laïque” (Comentario de los números 10 y 15) en: “L’adaptation et la rénovation de la vie religieuse”, *Unam Sanctam*, p. 313; pp. 323-324.

¹⁵ “In religionibus autem laicalibus Fratrum, pro necessitatibus spiritualibus (dumtaxat) Instituti proprii, aliqui sodales, iuxta Constitutiones selecti, sacris Ordinibus initiari poterunt.”

los miembros de la comisión: *Ex mandato Sanctissimi* [texto introducido por orden del Soberano Pontífice. La reunión de la comisión habría debido ser presidida por el cardenal Antoniutti. Éste se encontraba entonces en Australia, donde había sido Nuncio. El vicepresidente, Mons. Perantoni, como antiguo Ministro General de los Franciscanos, comprendía y apoyaba personalmente la posición del H. Nicet Joseph. Sorprendido por el texto del proyecto y, más aún, por la referencia que hacía a la intervención del Papa, solicitó una audiencia a Pablo VI. Le preguntó si verdaderamente se hallaba en el origen de esa invitación. El Papa respondió negativamente, precisando que deseaba que el desmentido fuese comunicado a los miembros de la comisión. ¿Se podía entonces suprimir también el texto mismo atribuido supuestamente al Soberano Pontífice? No, respondió Pablo VI: puesto que yo no figuro en el origen de dicho texto, tampoco puedo estar en el origen de su supresión.

El debate en comisión fue bastante vivo y Mons. Perantoni, que se mantenía en comunicación con el H. Nicet Joseph¹⁶, obtuvo finalmente la aprobación de un nuevo texto que suprimía toda invitación positiva:

El Concilio declara que, en los Institutos de Hermanos, nada impide que, mediante una disposición del Capítulo General, manteniendo firmemente el carácter laical de dichos institutos, algunos miembros reciban las órdenes sagradas, para cubrir las necesidades del ministerio sacerdotal en sus casas¹⁷.

El alcance del texto había cambiado: no se trataba ya de una incitación positiva dirigida a los Institutos laicales, sino de una concesión —un *nihil*

¹⁶ En “La vie religieuse laïque”, *Unam Sanctam* 62, pp. 340-347, escrito en 1966, yo no había podido dejar constancia tan explícitamente de estos detalles, y principalmente de la gestión del Mons. Perantoni ante Paulo VI. Tuve conocimiento, en el momento mismo. Y consultando en la Casa Generalicia de los Jesuitas, para la redacción del Comentario de *Unam Sanctam*, los archivos de la comisión, puede ver la mención —tachada— *Ex mandato Sanctissimi*. Quizás se puedan encontrar huellas de estos hechos en los archivos dejados por el H. Nicet-Joseph o en los de la Procuraduría General: pues en todo este asunto, el H. Maurice-Auguste era parte interesada. Ver sobre el particular: Frère Maurice Hermans et les origines de l’Institut des Frères des écoles chrétiennes, *Cahiers lasalliens* 5, 1991, p. 126. Habría que consultar también las Actas del Concilio.

¹⁷ “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”. Traducción de la edición de los Documentos conciliares en Éditions du Centurion, p. 480.

obstat— que les era concedida. El tema volvería, pues, a aparecer normalmente desde el comienzo del Capítulo General de 1966.

El otro texto sobre el que tuve que intervenir fue la *Declaración conciliar sobre la educación católica, Gravissimum Educationis*¹⁸. Las circunstancias me llevaron a trabajar de cerca en la última etapa de la redacción¹⁹, uno de los textos menores del Vaticano II. El Papa Pablo VI había decidido que la sesión del otoño de 1965, la cuarta, sería la última del Vaticano II. El programa de la 3ª sesión resultó, pues, muy recargado: se discutió en primera lectura la mayoría de los documentos que serían adoptados al año siguiente. En ese momento, la consigna era la concisión, la reducción de los textos y, con frecuencia, su degradación de nivel: proyectos de constituciones se convertían en simples decretos, futuros decretos se veían reducidos a una declaración. Tal fue el caso del texto sobre la escuela católica. El proyecto sometido a la discusión de los Padres durante la 3ª sesión era indigno del Concilio. “Texto banal, exangüe” escribía René Laurentin²⁰. Era vacío y se limitaba a resumir la enseñanza de la encíclica de Pío XI, *Divini Illius Magistri*: se contentaba prácticamente con repetir que los padres cristianos tenían derecho a disponer de escuelas católicas para sus hijos —y que tenían el deber de enviarlos a ellas. Al mismo tiempo, durante esta sesión, un tal Padre Declercq, sacerdote originario de la diócesis de Lille, al cual su ministerio había orientado hacia los cristianos de la enseñanza pública, hacía campaña, de manera bastante indiscreta, entre bastidores del Concilio, para que no se volviera a la enseñanza entonces clásica sobre la escuela católica e incluso para que el Concilio no tratase en absoluto dicho tema.

¹⁸ *Gravissimum Educationis* es, según mis conocimientos, ¡el único documento conciliar que no haya sido objeto de un comentario en la colección *Unam Sanctam!* En cambio, Mons. Philippe Delhay habla de él en el largo artículo sobre el Vaticano II publicado en *Tables Générales du Dictionnaire de théologie catholique*, columnas 4286-4353. La *Declaración sobre la educación católica* es presentada y analizada en las columnas 4326-4328; *bibliographie*, col. 4354.

¹⁹ He relatado la historia de esta intervención, y comentado la *Declaración* en su estado definitivo, a la luz de “su historia preconiliar, de su historia conciliar, y de su contexto conciliar” en un curso impartido en el Instituto Jesus Magister, 3º año del Ciclo, 1966-1967, 96 páginas. Citaré dicho curso en diversas ocasiones, pero aquí no es posible ni siquiera resumirlo. Las dos primeras partes de ese curso han sido reproducidas en la revista *Orientations*, “L’école chrétienne et le Concile”, *Orientations* 18, abril 1966, pp. 3-19 (prehistoria conciliar); *Orientations* 20, noviembre 1966, pp. 1-20 (historia conciliar).

²⁰ René Laurentin, Bilan de la troisième session, p. 238.

Cuando tuve conocimiento del proyecto —tal como los Padres lo habían votado con una confortable mayoría, pero con una importante minoría que se le había opuesto²¹— hacia el final de la 3ª sesión me dije que no era posible que el Concilio sacase un documento tan lamentable. Después de haber hablado con el H. Nicet Joseph, y de acuerdo con el P. Hofer, Superior General de los Marianistas y miembro de la subcomisión conciliar encargada de la *Declaración*, me fue posible, a finales de noviembre de 1964, hacer circular un cuestionario al mismo tiempo a los Superiores Generales residentes en Roma y, gracias a grupos de Hermanos de toda procedencia, a estudiantes en las universidades romanas, en pequeños equipos —a menudo internacionales— de religiosos, abiertos y críticos, que trabajaban en diversos puntos del mundo. Entre ellos, principalmente, el H. Vincent Ayel, director de la revista *Catéchistes*, al Hermano Didier, responsable de la revista *Orientations*, de los profesores o estudiantes del San Pío X de Salamanca. Y, luego, los pocos Hermanos jóvenes franceses particularmente activos en el marco del REPS del que ya he hablado a propósito de los contratos y de la revista *Orientations*. Después de mantener con esos Hermanos jóvenes un diálogo intenso, franco, argumentado sobre la escuela cristiana, podía acudir a ellos con el fin de mejorar la *Declaración conciliar sobre la educación cristiana*.

A partir de la copiosa documentación así reunida, en los primeros días de la segunda quincena de diciembre de 1964, emprendí la redacción de un proyecto completo de *Declaración conciliar sobre la Educación Cristiana*²². Tenía una cierta amplitud y pienso que no carecía de inspiración. Sobre todo, renovaba el enfoque de la cuestión de la escuela católica en coherencia con la visión de la relación Iglesia-mundo que buscaba entonces desarrollar el texto en elaboración de la futura Constitución *Gaudium et Spes*. El punto de partida ya no era, pues, el derecho de la Iglesia a tener sus

²¹ El 19 de noviembre de 1964, por *1457 Placet contra 419 Non Placet*, la Asamblea conciliar aprobaba en principio el conjunto del esquema. Conviene hacer notar que el 19 de octubre de 1964 la misma Asamblea había rechazado el *esquema sobre los sacerdotes* por *1199 Non Placet contra 930 Placet*; y el 9 de noviembre, a pesar de una declaración favorable del Papa, el proyecto sobre las Misiones había sido “rechazado” por *1601 Placet contra 311 Non Placet* (pero la cuestión resultó invertida!).

²² El texto, inédito, está reproducido íntegramente en el curso del que hablé anteriormente, nota 14, páginas 40-54. Presentación en *Orientations* 20, pp. 14-26: “El proyecto de los Hermanos-educadores”.

propias escuelas, ni la obligación de los padres cristianos de confiar sus hijos a la escuela católica. Se comenzaba subrayando el lugar de la juventud en el mundo, la importancia y las dificultades de las cuestiones educativas: en un ámbito particular se hacía un esfuerzo, antes que nada, por *reconocer los signos de los tiempos*. A partir de ahí, en la perspectiva de una Iglesia servidora de las necesidades de la humanidad, se alentaba a los cristianos a aportar su colaboración a la inmensa empresa de la educación de la juventud bajo sus diferentes formas y en diversas situaciones. Se reconocía, principalmente, por una parte, que el campo de la educación de la juventud desbordaba ampliamente el marco escolar; por otra parte, que los educadores del servicio público (neutro) mediante un compromiso cristiano realizaban verdaderamente una tarea eclesial y esto era totalmente nuevo en aquella época²³.

Tan sólo a continuación se abordaba el tema de la escuela católica: considerada a partir no del derecho de la Iglesia sino como un *signo visible* de su diálogo vivido con el mundo de la juventud y de la cultura²⁴. Lo esencial de la identidad de la escuela católica era definido como una comunidad de educadores reunidos por un proyecto de manifestación del Evangelio en el tejido mismo de una realidad de por sí profana. La escuela cristiana es primero una escuela, sólo puede ser cristiana si, ante todo, es fiel a las exigencias profesionales y racionales de la realidad que se deriva del ámbito de la vida de los hombres. En cuanto a la especificidad cristiana de la escuela, se la veía, también, en su carácter comunitario ya recordado: en la atención respetuosa a la persona de cada joven, cuya persona está en el centro de la relación y de la acción educativa, en la totalidad de su ser y la originalidad de su historia y no solamente de sus capacidades intelectuales; en el estilo evangélico de la relación educativa, el espíritu humanista de la enseñanza, la preocupación de apertura de los jóvenes a

²³ G.E. hará suyas estas perspectivas. Lo cual no impedirá a un crítico apresurado por escribir en un conocido semanal, con fecha del 11 de noviembre de 1965, un artículo en el que los reproches dirigidos contra la Declaración se basan en diversos contrasentidos de traducción: *Orientations* 20, p. 30, nota 96.

²⁴ Este tema de la escuela cristiana “signo” había sido presentado y profundizado en la revista *Orientations*, cf. principalmente el artículo citado anteriormente, Michel Sauvage, fsc, “École chrétienne et Pastorale”, en *Orientations* 11, julio de 1964, pp. 3-29, especialmente: “De l’école chrétienne ‘efficace’ à l’école chrétienne ‘signe’” (pp. 14-20).

la vida, al servicio de los demás, al espíritu cívico y al sentido social. Se recordaba que la escuela católica tenía, con respecto a los jóvenes cristianos que acudían a ella, una misión de anuncio explícito del Evangelio, pero que la catequesis auténtica implicaba la preocupación por promover la libertad del acto de fe: aquí radicaba la difícil búsqueda conciliar sobre la libertad religiosa que influenciaba el proyecto de *Declaración sobre la educación cristiana*. Finalmente, se recordaba también que, tradicionalmente, la escuela católica había orientado su atención particular hacia los pobres: pobreza de bienes materiales, pobreza afectiva, pobreza de la fe.

Por medio del H. Nicet Joseph, el proyecto fue entregado a la subcomisión encargada del tema de la educación cristiana. Su presidente era Mons. Daem, primer Obispo de la Diócesis de Amberes, recientemente constituida. Anteriormente responsable de la importante dirección de la enseñanza católica en Bélgica, era favorable a una mejora del texto y facilitó pues nuestros intentos en ese sentido. Sin embargo, el hombre clave de la sub-comisión era el P. Augustin Mayer, benedictino alemán, profesor en la Universidad San Anselmo, subsecretario de la comisión. Acogió muy positivamente nuestro proyecto. Pero chocaba con una dificultad de procedimiento: el Concilio había aprobado un texto base durante la 3ª sesión, por tanto, no era posible sustituirlo por otro. La única solución consistía en extraer de la nueva redacción los fragmentos que serían introducidos bajo forma de *modi* en el texto votado en 1964.

El P. Mayer me invitó a proceder con él a la preparación del texto definitivo de la *Declaración sobre la Educación Cristiana*. No fue muy difícil retirar del proyecto numerosos párrafos para enriquecer el pobre texto conciliar. Uno de los *modi* consistió incluso en trastocar el movimiento del documento, en el sentido que he recordado anteriormente. Era el cambio más arriesgado: se habría podido rechazar dicha transformación del plan como una alteración fundamental²⁵ del texto aceptado en principio por el

²⁵ De hecho, cuando el texto así corregido fue presentado al voto en octubre de 1965, esas modificaciones debían parecer tan importantes a algunos Padres que varios consideraron acudir al tribunal administrativo del Concilio. En su relato para presentar el texto definitivo, Mons. Daem estimó que el texto había quedado *quoad substantiam intactus*, pero que había sido *notabiliter enucleatus*, según los deseos de los Padres. En su presentación, insistía sobre el sentido y la naturaleza de la *ampliatio*.

Concilio²⁶. Durante el debate en la 4.^a sesión, algún que otro Padre se dio cuenta de la importancia de los cambios introducidos. Pero, fue más bien para aprobar la mejora de un texto algo más sustancioso. La solidez del relator, Mons. Daem, su habilidad y su amabilidad tuvieron mucho que ver en la aceptación del texto *Gravissimum Educationis*. A pesar de todo, no se trataba de un “gran” texto conciliar: el trabajo del que he hablado sólo había podido ser apresurado y resultaba insatisfactorio. Por eso, en el momento de la votación definitiva, el 28 de octubre de 1965, volvió a cosechar una bastante importante minoría de *Non Plácet*. Sobre todo, por parte de numerosos comentaristas y de algunos Padres, fue objeto de críticas despectivas²⁷. Algunos censores, evidentemente, no habían reconocido la “novedad” bastante radical de varias tomas de posición de la *Declaración*; hay que decir que el género literario impuesto obligaba a una concisión extrema que no permitía al no-iniciado medir la distancia recorrida desde el texto de 1964. Se reprochaba especialmente a la *Declaración* sobre la educación “desentonar” con relación al conjunto de los textos conciliares, lo cual, al principio del curso 1966-1967, yo lo resumía con la parábola siguiente²⁸:

...[así pues] al lado de los otros textos del Vaticano II, buques sólidos contruidos al último grito de la técnica reciente, dotados con todo el equipamiento y armamento ultramodernos, que deben no solamente permitir a la Iglesia viva enfrentar con seguridad el mar proceloso del mundo contemporáneo, sino también ayudar a los cristianos a participar eficazmente, junto a sus hermanos humanos, en el inventario y la explotación de las riquezas apenas sospechadas de este mundo, la embarcación

²⁶ Una precisión importante: el proyecto que yo había elaborado no hacía relación más que a los 9 primeros artículos de la actual *Declaración*. No había abordado las cuestiones tratadas en los artículos 10 a 12: Universidades católicas y facultades de teología. No obstante, participé a su puesta a punto con Mons. Mayer. Más adelante, tuve la ocasión de reencontrarme con Mons. Mayer y trabajar con él cuando se convirtió en Secretario de la Congregación de los Religiosos, en los años 70. Mi propia hermana, Hija de la Caridad, enviada a Roma para trabajar en la sección francesa de dicha Congregación se convirtió en la apreciada colaboradora del secretario, hasta tal punto que siguió con él cuando promovido a cardenal después de haber sido prefecto de la Congregación del Culto Divino, se convirtió en responsable de la Comisión *Ecclesia Dei* creada por Pablo VI para acoger a los “Lefebvristas” que se negaran a seguir al arzobispo disidente en su cisma.

²⁷ Recogí alguna de dichas críticas más significativas durante el Curso de 1966-1967, p. 1; cf. *Orientations 18*, pp. 5-6.

²⁸ Curso citado, p. 2; *Orientations 18*, pp. 5-6.

Gravissimum Educationis momentum presentará una modesta imagen: testigo vetusto de la marina a vela, es de temer que haga aguas por todas partes; sería buena para ser usada, en los paseos sin peligro pero sin provecho, en el puerto tranquilo, de los cristianos que no han comprendido que la competición se desarrollaba en alta mar. ¿No se acaba de constatar que esta canoa frágil y pasada de moda se ha olvidado hasta de izar bandera ecuménica?²⁹

Miguel - Acaba usted de evocar los grandes textos conciliares. ¿Qué repercusiones tuvieron en su pensamiento, en su manera de concebir la vida evangélica en la Iglesia?

Michel.- En general recibí una gran influencia de numerosos Documentos Conciliares, sobre todo de las cuatro Constituciones (la más revolucionaria a mi parecer sería la Constitución *Dei Verbum*, sobre la Revelación) así como de los textos sobre la libertad religiosa, el laicado, el ministerio presbiteral que eran, cada uno a su modo, verdaderamente revolucionarios. No es éste el lugar para hablar de ello. Aquí, me limitaré a enumerar los principales textos del Vaticano II que contribuyeron a renovar mi concepción de la “Vida religiosa” (y ¡mi evolución nunca terminada!). Esos textos son de dos tipos, que abordaré sucesivamente. Una primera serie renueva lo que podríamos llamar el enfoque doctrinal de la Vida religiosa. La segunda serie se refiere a lo que el mismo Vaticano II ha llamado la renovación efectiva de la Vida religiosa.

NOVEDADES DOCTRINALES

Sobre el *enfoque doctrinal* no emprenderé grandes desarrollos, sino sencillamente marcar algunos hitos a partir de *Lumen Gentium*, iluminados o completados por *Perfectae Caritatis* y también por *Gaudium et Spes*. *Lumen Gentium* contiene un capítulo sobre la Vida religiosa. Enumeraré simplemente seis puntos que me parecen haber contribuido a renovar, incluso revolucionar la perspectiva de la reflexión sobre la Vida religiosa:

²⁹ Durante el curso, me dedicaba, en cambio, a conciliar el texto de G.E. con los principales documentos conciliares, para mostrar que se trataba ciertamente del mismo espíritu. La historia post-conciliar es más positiva y reconfortante. Pero la problemática de la educación de los jóvenes y de su escolarización se ha amplificado y modificado profundamente.

- *Primer punto*

En primer lugar la Vida religiosa encuentra un espacio dentro de la Constitución de la Iglesia. Esto, que nos parece muy sencillo —y nos parece obvio— no fue admitido fácilmente, sobre todo por los religiosos presentes en el Concilio. Muchos habrían querido un texto dogmático especial para ellos. Ese deseo correspondía, por una parte, a la idea entonces bastante extendida de que los “religiosos” constituían un mundo aparte. En realidad, al situarlos dentro de la Iglesia, en el centro del designio de Dios, del Misterio de Cristo, de la acción del Espíritu y en medio del pueblo cristiano peregrino hacia la Jerusalén definitiva, eran mucho más y mucho mejor “reconocidos” que haciendo de ellos una especie de casta aparte. Además, algunos pudieron sentirse un poco sorprendidos por el hecho de que *Lumen Gentium* afirma que los religiosos pertenecen no a la estructura de la Iglesia sino a su vida.

Reflexionando sobre ello encontramos ahí un doble reconocimiento capital. Por una parte que si la estructura jerárquica de la Iglesia está ordenada a la vida, es decir, al crecimiento en ella y en sus miembros del Misterio Cristiano, la vida eclesial no depende de esta única estructura. Está continuamente vivificada por el Espíritu Santo que actúa fuera de las fronteras de la Institución, a partir de las necesidades y de las situaciones de los hombres y del mundo, lo cual se percibe en la misma historia de las órdenes religiosas. Correlativamente la Vida religiosa es “carismática”, no solamente en su origen, sino en el caminar histórico concreto de los Institutos y de sus miembros. Se ven constantemente tentados, ciertamente, de institucionalizarse; pero su propia vitalidad y el servicio primordial que prestan a la Iglesia recuerdan incansablemente la libertad creadora y renovadora del Espíritu Santo con relación a las estructuras.

- *Segundo punto*

Esta enseñanza capital se retoma de forma más concreta en Perfectae Caritatis I, que recuerda las sucesivas formas de la Vida religiosa presente en la evolución de la Iglesia y de la humanidad. Ahí veo una segunda orientación que me parece fundamental para cualquier estudio teológico de la Vida religiosa en la Iglesia: se debe privilegiar el enfoque histórico, partiendo de las realizaciones concretas en vez de un enfoque general, deductivo, que

busca primero definir “la esencia de la Vida religiosa” para encontrar los elementos en sus formas diversificadas. Desafortunadamente, en este campo, estamos lejos de la realidad, ya se trate de las reflexiones de los teólogos o de los diversos documentos del Magisterio. *Perfectae Caritatis* confirmaba, no obstante, la prioridad de este enfoque histórico o específico esbozando, en los n.º 7 a 11, una especie de tipología de las diversas realizaciones de la Vida religiosa: institutos íntegramente ordenados a la consagración, institutos dedicados a la vida apostólica, vida monástica y conventual, Vida religiosa laical y hasta los Institutos seculares.

• *Tercer punto*

En tercer lugar, en la Constitución *Lumen Gentium*, el capítulo sobre la Vida religiosa, forma un tándem con el que presenta la vocación universal a la santidad, a la perfección de la caridad. Contrariamente a lo que había sido enseñado abusivamente durante tanto tiempo —e inculcado a tantos religiosos y religiosas— los religiosos no son los “profesionales” de la santidad, no detentan el monopolio. No disponen de medios particulares para conseguirla, los “consejos evangélicos” por ejemplo³⁰, mientras que los simples fieles podrían contentarse con los preceptos. Su vocación es particular, ciertamente, pero como cada cristiano tiene una vocación única y original.

El compromiso religioso constituye una manera, entre otras, de vivir y de desarrollar la común vocación bautismal. Todo el Evangelio es para todos los cristianos. Pero la búsqueda de la perfección de la caridad es una vocación común para todos los cristianos. Para cada uno de ellos, la misma se realiza en la situación concreta en que se encuentra: no cabe soñar en condiciones o medios que serán objetivamente mejores. Es lo que, por ejemplo, San Francisco de Sales recordaba a una madre de familia, frustrada por no poder practicar las observancias conventuales. En realidad hay que ir más lejos: la búsqueda de la perfección de la caridad debe ser perseguida por cada uno, no solamente en la situación particular, sino a partir de las condiciones de dicha situación. La vida concreta no es solamente la oca-

³⁰ El regreso general reciente —sobre todo después de Juan Pablo II— de la expresión “consejos evangélicos” aplicada de manera privilegiada a los religiosos y religiosas me parece una regresión dañina y que yo no comprendo.

sión, sino la manera misma, de la ofrenda del sacrificio espiritual. Lo que es válido para los “laicos” con respecto de los religiosos es verdadero también para las diferentes formas de Vida religiosa. No cabe sino deplorar, por ejemplo, que tantas “formas” monásticas hayan sido adoptadas por las órdenes apostólicas, siendo así que, por ejemplo, Ignacio de Loyola considera como esencial que los Jesuitas no se vean obligados al oficio coral. Más positivamente, esta perspectiva permite reconocer en las actividades profanas de un Hermano, la materia misma de su Vida consagrada.

• *Cuarto punto*

No lo desarrollo, pero habría mucho que decir sobre este punto capital. Se puede acceder a él mediante un cuarto enfoque señalado igualmente en *Lumen Gentium*. Una de las definiciones tradicionales de la “Vida religiosa” es la *Sequela Christi* (la cual corresponde también a toda vocación cristiana). Con frecuencia, esta *Sequela Christi* ha sido en cierto modo concentrada en la práctica de la pobreza, de la castidad, de la obediencia (¡identificadas con los tres famosos consejos evangélicos!). Singular reducción del Evangelio y, nuevamente, una mutilación tendiente a la uniformización de las diferentes formas de Vida religiosa. Un texto muy sencillo y muy hermoso de *Lumen Gentium* invita a concebir de forma muy diferente la *Sequela Christi*:

Pongan, pues, especial solicitud los religiosos en que, por ellos, la Iglesia demuestre mejor cada día a fieles e infieles, a Cristo, ya sea entregado a la contemplación en el monte, ya sea anunciando el Reino de Dios a las turbas, sanando enfermos y heridos, convirtiendo los pecadores a una vida correcta, bendiciendo a los niños, haciendo el bien a todos, siempre obediente a la voluntad del Padre que le envió³¹.

Por los religiosos, y en la diversidad de sus estilos de vida y de sus tareas, la Iglesia *manifiesta* a Cristo. Nos encontramos aquí en el núcleo del misterio cristiano, de la divinización del hombre. Es necesario deshacerse de lo que la imagen de la expresión *Sequela Christi* pueda implicar de extrínseco, como si se tratase de imitar un modelo evangélico con existencia previa. En verdad, para el cristiano convertido en hijo de Dios por el bau-

³¹ *Lumen Gentium* 46.

tismo, la vida es Cristo. A partir de su existencia filial, inseparable de su vocación fraterna, en lo concreto de su existencia, a llegar a ser lo que es, a dejar crecer en él las intenciones filiales y fraternas (la voluntad del Padre), el compromiso en favor de la realización del proyecto filial y fraternal (el Reino de Dios, el estilo evangélico de vida filial y fraternal en conformidad con la imagen de Dios (la santificación del nombre de Dios). Me parece que nos encontramos aquí en el centro de otra insistencia conciliar.

El Vaticano II restauró el lugar primordial de la consagración religiosa que constituye una expresión de la consagración bautismal. Y eso en una doble dirección: la que traduce la profesión religiosa, ofrenda de toda la vida presente y futura, de toda la persona y de su porvenir. También, con frecuencia la menos señalada de la vida consagrada: si el religioso se ofrece por entero en el impulso de la respuesta a una llamada fundamental que ha percibido, necesita toda su historia para que esta oferta se haga realidad, en el gota a gota de la donación cotidiana. Según la hermosa expresión del P. Michel Rondet: *yo consagro mi vida, pero es mi vida la que me consagra*. Mi vida, en sus realidades concretas, muchas de las cuales son profanas en el caso del Hermano.

- *Quinto punto*

A partir de ahí se comprende la importancia de un quinto dato del que ya he hablado, que se afirmará en *Perfectae Caritatis*, pero que tan sólo está implícito en las anotaciones de *Lumen Gentium* de las que acabo de hablar:

La acción apostólica y benéfica en tales Institutos pertenece a la misma naturaleza de la Vida religiosa, puesto que tal acción es un ministerio santo y una obra de caridad propia de ellos, que la Iglesia les ha encomendado y que han de realizar en su nombre.³²

¡Se acabó hablar de las dos finalidades de la Vida religiosa!

Más discretamente, pero a pesar de todo esencial, *Lumen Gentium* declara que los religiosos no son ajenos a la vida de este mundo. Será el sexto y

³² *Perfectae Caritatis* 8.

último cambio importante de enfoque doctrinal que señalaré. Se trata ya de una inversión de perspectiva en cuanto a las relaciones de los religiosos con el mundo. No se trata solamente, ni en primer lugar, de vivir “separados del mundo”, sino de estar presentes en él.

Miguel.—*Ésa es una intuición fundamental. En sus cursos usted hablaba mucho de la tensión entre la separación del mundo —en la vida monástica— y la presencia en el mundo, que es una exigencia de la vida profesional del Hermano. En realidad, ¿no fue, sobre todo, a partir de la Constitución Gaudium et Spes cuando se afirmó esta concepción de la Vida religiosa?*

Michel.—Es cierto que el punto de partida de mi reflexión sobre el particular, antes incluso del Concilio, había sido la importancia de las tareas profesionales del Hermano en la práctica de su Vida religiosa. Las mismas aparecen como una colaboración a la construcción del mundo. Por otra parte, la educación humana, la contribución al desarrollo de los hombres, al perfeccionamiento de su inteligencia, de sus talentos, de su libertad, de su afectividad es participación en la realización del plan de Dios que creó al hombre a su imagen y lo llama a crecer según esa imagen. En tercer lugar, tratándose de la persona misma del Hermano y de su propia vocación, me parece muy significativo que un hombre esté totalmente consagrado a Dios y, al mismo tiempo, pueda vivir sin ninguna restricción su compromiso en el trabajo de la ciudad terrestre y su responsabilidad con relación a la misma.

Respecto a eso, después del Concilio con frecuencia he dicho y siempre considerado que se habría debido repensar la vida evangélica —y, principalmente, la vida del Hermano— tanto a la luz de *Gaudium et Spes* como de *Lumen Gentium*. Y me siento consternado de que no se haga casi nunca alusión a *Gaudium et Spes* cuando se habla de la Vida religiosa: la visión del hombre, la historia, las necesidades del mundo, la cultura, las realidades temporales, el compromiso del hombre en el mundo.

Para concretar un poco lo que quiero decir, me parece lamentable que no se hayan aplicado suficientemente a la reflexión sobre la Vida religiosa los grandes textos de la primera parte de *Gaudium et Spes* titulada *La Iglesia y la vocación humana*: la dignidad del hombre (capítulo 1), la comunidad

humana (capítulo 2), la actividad humana en el universo (capítulo 3), la función de la Iglesia en el mundo en este tiempo (capítulo 4). Hablaba anteriormente de la *Sequela Christi*: lamento que no se haya profundizado aún más esta realidad central de toda Vida religiosa a partir de los párrafos conclusivos de cada uno de esos capítulos de *Gaudium et Spes*:

...el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... Cristo, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación.

“Imagen del Dios invisible” (Col 1,10), es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina...

Conformado con la imagen del Hijo, el cristiano, recibe “las primicias del Espíritu” (Rm 8,23), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor...³³

...Desde el comienzo de la historia de la salvación, Dios ha elegido a los hombres no solamente en cuanto individuos, sino también en cuanto miembros de una determinada comunidad...

Esta índole comunitaria se perfecciona y se consuma en la obra de Jesucristo. El propio Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana...

Primogénito entre muchos hermanos, constituye, con el don de su Espíritu, una nueva comunidad fraterna entre todos los que con fe y caridad le reciben después de su muerte y resurrección...³⁴

Constituido Señor por su resurrección, Cristo, al que le ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra, obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre, no sólo despertando el anhelo del siglo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo también con ese deseo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin.³⁵

El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, Hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas... Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia

³³ *Gaudium et Spes*, 22, § 1, 2, 4.

³⁴ *Gaudium et Spes*, 32, § 1, 2, 4.

³⁵ *Gaudium et Spes*, 38, § 1.

la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: “Restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra” (Ef 1,10).³⁶

Me parece que las ricas intuiciones de estos textos no han sido suficientemente explotadas en la reflexión sobre la Vida religiosa. Nuevas perspectivas sobre la consagración podrían surgir. Consagración a Dios, por supuesto, pero mediante un compromiso al servicio del hombre; al servicio del desarrollo del hombre, al servicio de la compasión hacia el hombre, al servicio de la comunión y de la reconciliación entre los hombres. Es en esta línea como yo había imaginado otra triada: un voto de buscar a Dios, un voto de construir la fraternidad, un voto de servicio a la liberación, la curación del hombre ³⁷.

En el fondo lo que me marcó de *Gaudium et Spes* fue su antropocentrismo. Pero, si tuviera que resumir el Concilio o al menos señalar lo que más me impresionó en el conjunto del Vaticano II, el texto que me viene a la memoria, es la homilía extraordinaria pronunciada por Pablo VI durante la misa de la última sesión pública del Concilio, el 7 de diciembre de 1965. Yo estaba presente en ella, y fue para mí como una iluminación y también una clave para comprender el conjunto del movimiento conciliar y de los textos producidos a lo largo de las cuatro sesiones. En ese discurso Pablo VI declaraba esencialmente: “El Concilio se ha ocupado sobre todo del hombre: ¿se puede decir que al hacerlo así no se ha ocupado de Dios? En absoluto. Pues no se puede separar la búsqueda de Dios de la búsqueda del hombre. El hombre es el único camino del hombre hacia Dios”. Pero prefiero citar algunos pasajes de dicho discurso, recapitulación y programa, lectura del sentido y orientación profética:

La Iglesia del Concilio no se contentó con reflexionar sobre su propia naturaleza y sobre las relaciones que la unen a Dios; también se ocupó mucho del hombre... La religión del Dios que se hizo hombre se encontró con la religión... del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, un anatema? Eso podía pasar; pero no ha sucedido...

³⁶ *Gaudium et Spes*, 45, § 2.

³⁷ En un discurso en el *Jesus Magister*, en 1971-1972, sobre los fundamentos evangélicos de la vida religiosa, *Lasallianum* 16, 1973, pp. 83-90.

El descubrimiento de las necesidades humanas ha cautivado la atención de nuestro Concilio...

La mentalidad moderna podrá reconocer que el valor del Concilio es grande al menos por ese motivo: en él todo estuvo orientado hacia la utilidad del hombre... La religión católica y la vida humana reafirman así su alianza, su convergencia hacia una única realidad humana: la religión católica es para la humanidad, en cierto sentido, ella es la vida de la humanidad...

Nuestro Concilio se ha interesado vivamente por el estudio del mundo moderno... hasta el punto de hacer nacer en algunos la sospecha de que un exceso de tolerancia y de consideración hacia el mundo exterior... haya prevalecido... en detrimento de la fidelidad a la tradición y a las finalidades religiosas del mismo Concilio...

Si recordamos que a través del rostro de todo hombre —especialmente cuando las lágrimas y los sufrimientos lo han vuelto transparente— podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (Mt 25,40), el Hijo del hombre, y si sobre el rostro de Cristo podemos y debemos reconocer el rostro del Padre celeste: quien me ve, dice Jesús, ve también al Padre, nuestro humanismo se vuelve cristianismo y nuestro cristianismo se hace teocéntrico, de modo que podemos afirmar: para conocer a Dios, hay que conocer al hombre³⁸.

LA RENOVACIÓN ADAPTADA DE LA VIDA RELIGIOSA

Toda la riqueza doctrinal del Concilio no tiene por finalidad más que una cosa, decía también Pablo VI en esa memorable homilía, *servir al hombre*. Yo pienso que las orientaciones teológicas sobre la Vida religiosa que acabo de recordar no adquieren su significación más que a esta luz. Sin embargo, la verdadera revolución que el Concilio inició en el campo de la Vida religiosa no es en el terreno de la reflexión sino de la acción. Se trata de lo que *Perfectae Caritatis* quiso poner en marcha —y que está lejos de haber finalizado— la renovación adaptada de la Vida religiosa. Ahora bien, ese intento no adquiere todo su sentido y toda su amplitud más que en referencia a esa voluntad de *servir al hombre*.

³⁸ Texto completo de este Discurso en: Jean XXIII/ Paul VI, *Discours au Concile*. Éditions du Centurion. Documents conciliaires 6, 1966, pp. 239-253.

A partir de la promulgación del Decreto conciliar sobre la Vida religiosa, me sentí a la vez fascinado y vacilante ante lo que pedía a los Institutos. Pienso que no existe ejemplo comparable a ese intento, tanto en los demás documentos del Vaticano II como en toda la historia de la Vida religiosa. En un curso impartido en el *Jesus Magister* poco tiempo después del final del Concilio, me extendí ampliamente sobre la historia de las variaciones del título del Decreto. Desde un objetivo doctrinal y de una concepción estática —proyecto de “Constitución de los Estados de perfección”, durante el periodo preparatorio— se pasó a un proyecto de decreto que no consideraba más que “la adaptación de la Vida religiosa”, luego a un título dicotómico: “la renovación y la adaptación de la Vida religiosa” para llegar, durante la última sesión al título final: “*Decreto sobre la renovación adaptada de la Vida religiosa*”.

La idea clásica hasta el Concilio sobre la existencia de los “estados de perfección” fue abandonada tan pronto como *Lumen Gentium* recordó la vocación universal a la perfección evangélica. Al poner luego el acento sobre la palabra *adaptación*, preferida de Pío XII, se quería recordar a los Institutos, con frecuencia inclinados al conservadurismo de sus prácticas y de sus obras, que debían proceder a las actualizaciones indispensables. En la etapa siguiente, se introdujo la palabra *renovación*, pero en igualdad con la de adaptación: y la explicación dada sobre el vocablo añadido era entonces que el término *renovación* invitaba a la *restauración del pasado*³⁹. Si esa terminología se hubiese mantenido, los Institutos se habrían visto bien apurados para sacar adelante su tarea post-conciliar. Se habrían visto divididos, mucho más de lo que lo han estado de hecho, entre sus miembros más preocupados de la adaptación, los más preocupados por responder a las necesidades y a las condiciones presentes, y aquellos más sensibilizados por el mantenimiento de las formas tradicionales... Durante la redacción final se empleó la expresión: *renovación adaptada (accommodata renovatio)*. La idea de adaptación se mantiene, pero bajo la forma de un epíteto que designa una cualidad de la renovación, que es la que sobre todo debe retener nuestra atención.

³⁹ La renovación debe suponer la restauración del pasado allí donde sea necesario, retomando los elementos necesarios para la Vida religiosa auténtica o aquellos que el Instituto se dio en el origen o a lo largo de su historia y que no podrían ser abandonados sin peligro.

La renovación ya no queda definida como la restauración de formas del pasado, sino como un regreso a las fuentes del Evangelio y de la Congregación. La perspectiva es totalmente distinta, de creatividad, de dinamismo actual. Esquemáticamente señalaré dos diferencias principales entre “adaptación” y “renovación” en el sentido en que *Perfectae Caritatis* emplea finalmente esa palabra. Las diferencias son fundamentales y aquí es donde aparece la innovación radical y un desafío que puede parecer imposible. Primero la adaptación se refiere a la manera de ser, las formas (lo que hay que rejuvenecer y podar), el cómo del Instituto; mientras que la renovación atañe a la razón de ser, a la finalidad, al porqué: es necesario volver a encontrar, para encarnarlo en el mundo de hoy, *el espíritu y las intenciones específicas* del Fundador. Las dos palabras no designan aproximaciones vagas; su contenido es preciso y puede ser analizado. Pero no se trata de realidades evidentes, predeterminadas, que habría que reproducir. Hay que inventar hoy, volver a encontrar un dinamismo que fue creador en su origen y que debe volver a serlo en el mundo actual.

La segunda diferencia va en el mismo sentido que la primera: podemos decir que el proceso de adaptación se realiza concentrándose sobre el Instituto mismo; se parte del Instituto, de sus *Reglas*, de sus costumbres, de sus obras, y se permanece dentro de este campo para transformarlo. La obra modelo de la adaptación de un Instituto es la revisión de sus *Reglas* o la actualización de sus compromisos apostólicos. Al desplazar el acento de la adaptación a la renovación adaptada, el Concilio pide partir, no del Instituto, sino de aquello para lo que el Instituto fue fundado, es decir, las necesidades de los hombres y del mundo, con el fin de buscar aportarle en espíritu evangélico, la respuesta específica del Instituto. La renovación no se realizará a partir del Instituto, sino a partir de una situación de escucha de las llamadas del mundo bajo la inspiración del Amor que viene de Dios.

Lo que me sorprende hoy en este lenguaje va en el sentido de la homilía de Pablo VI que he citado. Toda la acción del Concilio va ordenada al *servicio del hombre*. Cuando se reflexiona sobre la historia de la Vida religiosa en la Iglesia, en las sucesivas apariciones de sus diferentes formas, se constata que cada Instituto nuevo nace para responder a un servicio a la humanidad, nuevo o renovado. Y principalmente a la humanidad “pobre”,

marginada, abandonada: la *Sequela Christi*, que encontramos como una constante en las formas de Vida religiosa actualiza la presencia salvífica de Jesús, imagen del Padre, viviendo en su intimidad y dejándose constantemente conmover por la compasión hacia las desgracias que encuentra, hasta el don de su vida para la “salvación” de la humanidad.

La creación de un Instituto es siempre “el Evangelio que brota en la coyuntura”, según la expresión del Padre Chenu a propósito de la fundación realizada por Santo Domingo. No solamente el Evangelio brota en la coyuntura, sino que es evangélico precisamente porque reviste formas concretas propias de dicha coyuntura. Eso es lo que lo hace actual, que al nacer habla y actúa como respuesta a una necesidad, con frecuencia a una urgencia. Pero, eso es también lo que puede hacer que sus formas se vuelvan más o menos rápidamente caducas; el caso “caricaturesco” más típico, y de esa actualidad candente de un momento y de su rápida caducidad, lo constituyen las órdenes llamadas “militares”... En realidad, el riesgo de desfase es inherente a la respuesta evangélica actualizada aportada por las diferentes órdenes religiosas⁴⁰. En una época de cambio de civilización, fue una de las principales críticas que Lutero dirige a las órdenes religiosas que se han “institucionalizado”. La oportunidad de los Institutos religiosos nuevos puede convertirse rápidamente en su “tendón de Aquiles” en la medida en que a la generación de los “conquistadores” le sucede la de los “mantenedores”, incluso la de los “que están de vuelta”⁴¹.

Lo que es necesario admitir es que la legislación de la Vida religiosa progresivamente elaborada en Roma, sobre todo durante el siglo XIX, ha tendido a favorecer la uniformización, la instalación, hasta la esclerosis de los Institutos religiosos: ya he dado ejemplos al hablar anteriormente del “culto de la *Regla*”. Ésa es la razón por la que el giro radical que constituye la llamada de *Perfectae Caritatis* a la renovación representa para mí “una

⁴⁰ El P. Tillard, en una de sus obras sobre la vida religiosa, escribía que con mucha frecuencia la aparición de nuevas congregaciones puede explicarse como una consecuencia de la no-adaptación de las formas antiguas a los nuevos contextos, más que como la aparición de un carisma original. En lugar de adaptar el tronco ancestral demasiado pesado para evolucionar se prefería a dejarlo seguir su destino, pero injertando un poco de savia nueva sobre una rama lateral.

⁴¹ Me refiero aquí a los dos tomos de la historia de los Jesuitas escrita por Jean Lacouture: *Jésuites; Une multibiographie. 1. Les conquérants*. Seuil 1991, 510 páginas.- 2. *Les revenants*. Seuil 1992, 570 páginas.

revolución copernicana” en el enfoque de la Vida religiosa por parte del Magisterio⁴². Ahora bien, con el paso de los años, me parece que la clave de esa revolución radical que, bajo muchos aspectos, invita a los institutos religiosos y a sus miembros a “a quemar lo que habían adorado y adorar lo que habían quemado”, está en la preocupación por el servicio evangélico de los hombres.

En efecto, ¿qué pide *Perfectae Caritatis*⁴³ a los Institutos y a los religiosos? Descentrarse: no partir de la preocupación por mantener sus “pertenencias”⁴⁴ o por buscar su propia perfección⁴⁵, sino ponerse a la escucha de las llamadas de los hombres de hoy⁴⁶, de comulgar con las preocupaciones de la Iglesia de este tiempo⁴⁷ y, en todo ello, volver a la fuente evangélica de la *Sequela Christi*⁴⁸ y al carisma de sus orígenes⁴⁹. Sin que esté explicitado en el *Decreto sobre la Vida religiosa* —pero también aquí habrá que hacer referencia a *Gaudium et Spes*— el Concilio compromete a los religiosos en una empresa sin precedente, porque vivimos una época de mutación de la sociedad y de la situación que la que también la Iglesia está presente sin parangón: el mundo es cada vez más autónomo, secularizado. Y los desafíos implicados en la expresión de Emmanuel Mounier, “Fin de la cristiandad”, no acaban de desplegarse, de desconcertarnos y forzarnos sin cesar a nuevos éxodos.

Perfectae Caritatis puso en marcha para todos los Institutos religiosos un proceso inédito, inaudito. Pues el Concilio no se limitó a formular un deseo piadoso: decidió que todas las congregaciones deberían rápidamente

⁴² Al menos en el Concilio; pues tendré que evocar las tensiones, los bloqueos, incluso algunas puestas en tela de juicio en la aplicación de *Perfectae Caritatis*.

⁴³ Y el motu proprio *Ecclesiae Sanctae* de Pablo VI que explicita las modalidades de la aplicación de la renovación.

⁴⁴ *Perfectae Caritatis* 3: “El modo de vivir, de orar y de actuar ha de estar convenientemente acomodado... a las exigencias de la cultura ya las circunstancias sociales y económicas... Hay que revisar convenientemente las constituciones, [...] suprimiendo en ellos aquellas prescripciones que resulten anticuadas”.

⁴⁵ *Perfectae Caritatis* 8.

⁴⁶ *Perfectae Caritatis* 2 d.

⁴⁷ *Perfectae Caritatis* 2, c.

⁴⁸ *Perfectae Caritatis* 2, a.

⁴⁹ *Perfectae Caritatis* 2, b.

te iniciar la renovación adaptada. En los primeros números del Decreto indica los criterios para ello. Pero dio ya orientaciones concretas para la aplicación de la renovación: “No puede lograrse una eficaz renovación ni una recta adaptación si no cooperan todos los miembros del Instituto; evidentemente las decisiones serán tomadas por los Capítulos Generales”; pero “en aquello que toca al interés común del Instituto, los Superiores consulten y oigan, de manera conveniente, a los súbditos”⁵⁰. Esta voluntad explícita de convertir a los religiosos en participantes activos de la empresa de su renovación sonaba bastante novedosa, pero estaba en la línea de la enseñanza del Concilio sobre la responsabilidad de los miembros del Pueblo de Dios:

...están llamados a cooperar como miembros vivos, a contribuir con todas sus fuerzas, las recibidas por el beneficio del Creador y las otorgadas por la gracia del Redentor, al crecimiento de la Iglesia y a su continua santificación⁵¹.

Esta voluntad de participación activa de todos los religiosos era igualmente coherente con la concepción que *Perfectae Caritatis* presentaría de la obediencia religiosa⁵². Correspondía a una enseñanza general del Concilio sobre el valor de la persona humana y el respeto a ella debido.

Pablo VI concretaría aún más estas orientaciones para la aplicación de la renovación de la Vida religiosa en el *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*, publicado a principio de junio de 1966. Dicho texto concretaba *Perfectae Caritatis* mediante directivas de detalles sumamente concretos para el periodo de la puesta en marcha de la renovación adaptada: importancia del Capítulo especial, que debería celebrarse dentro de dos o tres años y que podría comprender varias sesiones⁵³; preparación de ese Capítulo

⁵⁰ *Perfectae Caritatis* 4.

⁵¹ *Lumen Gentium*, 33. El tema de la participación de todos (en este caso los Laicos) “en la vida de la iglesia” prosigue en los números siguientes: “participación en el sacerdocio común y en el culto” (LG 34), en la “función profética de Cristo y en el testimonio” (LG 35), “en el servicio real” (LG 36).

⁵² Que los religiosos [aporten], las fuerzas de inteligencia y voluntad y los dones de naturaleza y gracia en la ejecución de los mandatos y en el desempeño de los oficios que se les encomienden [...] Así la obediencia religiosa no mengua en manera alguna la dignidad de la persona humana, sino que la lleva a la madurez, dilatando la libertad de los hijos de Dios [...] Por su parte los superiores logren de los súbditos que cooperen con obediencia activa y responsable...” (*Perfectae Caritatis*, 14).

⁵³ *Ecclesiae Sanctae* 1,3.

garantizada por una consulta amplia y libre de los religiosos⁵⁴; muy amplios poderes acordados a dichos capítulos generales especiales: podrían modificar ciertas prescripciones de las *Constitutiones* e incluso promover experiencias contrarias al derecho común (con la autorización previa de la Santa Sede⁵⁵); las *Reglas* nuevas deberían reunir en un solo “libro fundamental”:

...por una parte los principios evangélicos y teológicos de la Vida religiosa... y una formulación adecuada mediante la cual se reconozcan y salvaguarden el espíritu de los fundadores, sus intenciones propias; por otra parte, las normas jurídicas requeridas para definir claramente el carácter, el fin y los medios del Instituto.⁵⁶

Resumiendo, el tema central —y el espíritu— que animaba ese documento estaba, en las antípodas de lo que había sido la práctica curial del siglo XIX y de la primera parte del XX:

Que cada Instituto tome en sus manos su propio destino, que se interroge ante Dios, se inserte cada vez más en la Iglesia, fiel al espíritu de su fundador.⁵⁷

Una frase de Pablo VI en *Ecclesiae Sanctae* me parece que pasó desapercibida⁵⁸ y sin embargo creo que en cierto sentido es la más importante de ese documento. En adelante, escribe el Papa, “la renovación adaptada deberá ser permanente”: “no se podrá alcanzar de una vez para siempre, sino que ha de ser fomentada incesantemente, mediante el fervor de los miembros”⁵⁹.

Nuevamente esta indicación trastocaba una concepción demasiado institucional y fixista de la Vida religiosa. El primado se había otorgado muy a menudo a la permanencia de las estructuras, de lo que podríamos llamar

⁵⁴ *Ecclesiae Sanctae* 4; cf. 2.

⁵⁵ *Ecclesiae Sanctae* 6.

⁵⁶ *Ecclesiae Sanctae* 12-13. El n.º 14 indicaba: es necesario evitar cuidadosamente insertar en ese libro fundamental detalles del hábito, horarios, etc.

⁵⁷ Mons. Armand Le Bourgeois, obispo de Autun, *Histoire et bref commentaire du Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*, p.19.

⁵⁸ Resulta curioso, por ejemplo, que en su “commentaire au *Motu proprio*” citado en la nota precedente, Mons. Le Bourgeois no menciona este texto: pasa del n.º 18 al n.º 21.

⁵⁹ cf. *Ecclesiae Sanctae* 19.

“las instituciones-cosas”. El intento de la renovación invitaba a adaptar esas estructuras, principalmente mediante la revisión de las *Reglas*. Aun así, el proceso ideado por el Concilio no era el del paso de una situación establecida a otra igualmente estabilizada, aceptando un periodo transitorio de experiencias y hasta de tanteos. Declarar que *la renovación en adelante sería permanente y que la misma debería ser fomentada mediante el fervor de los religiosos*, era desplazar la prioridad de las estructuras a las personas vivas. El Instituto no son primeramente textos, leyes, por más perfectos que sean en un momento dado. Un Instituto lo constituyen los miembros vivos que lo componen y que deben tomar en sus manos su existencia, día tras día, tratando de escuchar a Dios en la vida cotidiana más que en la letra de un texto preestablecido. El énfasis se pone en adelante no ya sobre las “instituciones-cosas”, sino más bien sobre las “instituciones-personas”. De hecho, para “permitir que el impulso de renovación sea duradero y constante”, el Capítulo General especial debería “establecer organismos de animación, de coordinación, de apoyo, de renovación permanente”⁶⁰.

Se advierte la coherencia extraordinaria del Concilio. Desde cualquier lado que se miren las orientaciones que da y a propósito de todas las cuestiones que aborda, está centrado, como decía Pablo VI, “sobre el hombre, sobre el servicio al hombre”, sobre el respeto y la promoción de la persona. A propósito de la renovación adaptada de la Vida religiosa, lo que no prevenían los textos era la dificultad de una empresa que iba totalmente a contracorriente de lo que se vivía en la Vida religiosa y que “la autoridad competente” consideraba como la normalidad⁶¹.

Perfectae Caritatis, y ya *Lumen Gentium*, invitaba a los religiosos —y a las comunidades— a desplazar el acento, por ejemplo, de la institución a la persona, de la comunidad de observancia a la comunidad de relaciones, de la separación del mundo a la presencia en el mundo, de la uniformidad

⁶⁰ *Ecclesiae Sanctae* 18-19.

⁶¹ Para ser justo, habría que recordar que el movimiento de renovación estaba ya en marcha en muchos Institutos: he hablado ampliamente a propósito de la evolución del Instituto de los Hermanos entre 1946 y 1966.

al pluralismo, etc.⁶² Hablé de “desafío imposible”: tendré que volver a evocar ciertas dificultades, ciertas crisis que se manifestaron en numerosos Institutos religiosos en los años 70. Por una parte, la mutación iniciada por Vaticano II portaba consigo riesgos evidentes de descontrol: el lugar central reconocido a la persona podía pervertirse en individualismo; la relativización de las estructuras podía suponer tentaciones de anarquía (se vería en el campo de la oración, por ejemplo); favorecer el pluralismo podía dar rienda suelta a la dispersión y complicar el papel de la autoridad; y, sobre todo, la brutalidad de los cambios iba a repercutir sobre el sentimiento de pertenencia vinculado en buena parte a estilos de vida... En casi todos los Institutos el periodo de 1968-1980 presenciaría una verdadera hemorragia de salidas de religiosos y de religiosas (como también de sacerdotes diocesanos).

Todos estos riesgos, y otros, se manifestarán. ¿Serán suficientes para condenar las nuevas orientaciones conciliares? En sí mismas, ¿no eran más evangélicas? ¿Y no era necesario aceptar implicarse en una concepción vivida de la Vida religiosa basada en la adhesión libre y voluntaria de las personas llamadas por el Señor y que se esfuerzan por vivir, día tras día, una relación interior con el Dios de Jesucristo, que supone el don de uno mismo en la apertura fraterna, la comunión en las luchas de la humanidad por la justicia, el servicio renovado al mundo según la vocación propia del Instituto? Esta vitalidad renovada iba a existir y, en definitiva, la renovación adaptada de la Vida religiosa; a pesar de los tanteos y fracasos, llegaría ciertamente a ser una realidad viva en los Institutos religiosos.

Así sucedería, según mi parecer, en el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas a partir del Capítulo General de 1966-1967, sobre el cual voy a detenerme ahora. Más concretamente, la evocación de la puesta en marcha efectiva de la renovación adaptada y de su recorrido después de treinta años, en el Instituto, constituirá una ilustración de esa empresa “prometeica” querida por el Concilio.

⁶² El P. Vincent de Couesnongle, entonces Asistente francés de los dominicos (y más tarde Maestro General de la orden), publicó, en los años 70, los resultados de una encuesta titulada: “La vie communautaire dans les Instituts religieux hier et aujourd’hui”. Los contrastes que indico han sido tomados de este trabajo.

Capítulo 9 – PREPARACIÓN Y ARRANQUE DEL CAPÍTULO GENERAL DE 1966-1967

1965 -1966: HACIA EL CAPÍTULO GENERAL DE 1966⁶³

En el capítulo 5 hemos hablado de la aplicación de dos de las tres decisiones de gran alcance que había tomado el Capítulo General de 1956: *devolver la Regla al Instituto*, iniciando una revisión radical de su texto; *devolver el Fundador a la historia* gracias a la reactivación de los *Estudios lasalianos*; y se había tomado una tercera medida que tenía por objetivo nada menos que *devolver el Instituto a los Hermanos*. Así, el Capítulo de 1956 había cambiado profundamente las modalidades de la contribución de los Hermanos a la preparación de los futuros Capítulos Generales.

Antes de hablar de la aplicación de esta medida por parte del H. Nicet Joseph, hay que evocar aquí someramente, sin entrar en detalles, dos *Circulares* de un tipo particular firmadas por el Superior: la *Circular* 371, del 2 de febrero de 1962, sobre “la misión de catequista del Hermano de las Escuelas Cristianas”, y la *Circular* 382, del 7 de marzo de 1965, sobre “nuestra participación en la renovación litúrgica”. Estos documentos contrastaban en diversos aspectos con el género literario habitual de las cartas provenientes del Centro del Instituto. Primeramente, sin nombrarlos, el Superior General indicaba que tales *Circulares* habían sido elaboradas por Hermanos expertos⁶⁴: ambas, pero sobre todo la *Circular* sobre la cateque-

⁶³ Para la redacción de los capítulos siguientes, he utilizado el estudio del H. Luke Salm, *A Religious Institute in Transition. The story of three General Chapters*. Christian Brothers Publications - Romeoville, Illinois, 1992. Traducido del americano por Pierre Spriet, profesor de la Universidad: *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*. Editado por Michel Sauvage, F.S.C., 1995 (Publicación no comercial, 78 A rue de Sèvres, París). Aunque nuestros enfoques sean diferentes, la materia es a menudo la misma. Para evitar las repeticiones, haré alusión cada vez que sea útil al trabajo del H. Luke Salm.

⁶⁴ Tan sólo la *Circular* 371 evoca explícitamente esos “expertos”, aunque de forma elusiva: “De todo corazón, agradecemos a los cohermanos que nos han proporcionado su ayuda en la realización de este trabajo” (p. 18). En realidad, el H. Nicet Joseph solicitó ese trabajo al equipo de *Cathéchistes*, y los Hnos. Vincent Ayel, André Fermet y Michel Sauvage se repartieron la redacción (cf. *La passion d'évangéliser, Frère Vincent Ayel, 1920-1991*, p. 22).

sis extendían al Instituto los resultados de un trabajo de renovación comenzado primeramente en Francia⁶⁵. Además, se trataba en los dos casos de verdaderos tratados, que desarrollaban el conjunto de esos temas tal como se presentaban en la Iglesia⁶⁶ en la época de su redacción: ambas se caracterizaban por su espíritu conciliar, la circular sobre la Liturgia podía incluso apoyarse sobre la Constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium*, promulgada el 4 de diciembre de 1963⁶⁷. Finalmente, sin decirlo, cabe pensar que al publicar estos dos documentos, el H. Nicet Joseph se desmarcaba de las posiciones de los superiores romanos que habían contrariado, si no condenado, la acción de renovación catequística guiada por el H. Vincent Ayel⁶⁸, a la vez que se distanciaba de la *Circular* sobre *Nuestras oraciones vocales* que había suscitado reacciones negativas en vísperas del Capítulo de 1956⁶⁹.

⁶⁵ La *Circular* 382 habla “de la gran diversidad de los contextos geográficos, históricos y culturales en que ustedes viven y trabajan, carísimos Hermanos... Por eso, no todas las comunidades y todos los Distritos están sensibilizados de la misma forma sobre el problema de la renovación litúrgica” (p. 5).

⁶⁶ La *Circular* 371 comprende 115 páginas y la *Circular* 382, 140 páginas. Ver además sus “Índices” detallados (pp. 136-138 para la *Circular* sobre la catequesis; pp. 141-144 para la *Circular* sobre la Liturgia). A propósito de la *Circular* sobre la Liturgia, “un experto en cosas de Liturgia, Dom Pierret, benedictino, abad de La Source en París, escribía el 19 de agosto de 1965, lo bien que le parecía: “Es verdaderamente un trabajo magistral en el cual el problema se aborda en profundidad y admirablemente estructurado. Todos aquellos a quienes se lo he mostrado son unánimes en alabar sus cualidades y yo desearía que todos los superiores eclesiásticos y religiosos hayan dado directrices similares a sus súbditos” (*La passion d'évangéliser, Frère Vincent Ayel, 1920-1991*, p. 22).

⁶⁷ De punta a punta, la *Circular* 382 se refiere a la *Constitución sobre la Liturgia*, aunque ampliando las perspectivas. Y desde el principio remite también a la *Instrucción* para la ejecución de la Constitución sobre la Liturgia, “publicada el 26 de septiembre de 1964 y que regula para el 7 de marzo de 1965, primer domingo de cuaresma, la entrada en vigor de un cierto número de modificaciones en los ritos litúrgicos”. Precisamente, la *Circular* tiene fecha del 7 de marzo de 1965, primer domingo de Cuaresma.

⁶⁸ He hablado de ello anteriormente. Ver *La passion d'évangéliser*, pp. 21-22: “une fin de non-recevoir...”.

⁶⁹ *Circular* 351, sobre *nuestras oraciones diarias*, del 8 de diciembre de 1955, la cual, apoyándose sobre una encíclica de Pío XII criticaba a los partidarios de la renovación litúrgica de las oraciones de los Hermanos: el conjunto de nuestras oraciones diarias constituía una “liturgia familiar” (Conclusión de la *Circular* 351). Más abierto, aunque siempre prudente, el H. Nicet-Joseph escribía: “Sin querer, sobre este punto, anticipar sobre eventuales y deseables decisiones del Capítulo General de 1966, podemos no obstante afirmar, como una certeza, que nuestras oraciones de comunidad deberán impregnarse aún más del espíritu litúrgico”. Y entraba en un cierto número de detalles (pp. 101-103). Es preciso añadir que entre 1956 y 1966, uno de los miembros del Régimen, el H. Aubert-Joseph, se mostraba promotor ardiente, aunque solitario, de la reforma litúrgica de las oraciones vocales de los

LA CIRCULAR 379 (18 DE DICIEMBRE DE 1963) Y EL CUESTIONARIO DIRIGIDO POR EL H. NICET JOSEPH AL INSTITUTO

La decisión capitular de 1956 sobre la redacción de las Notas de los Hermanos para el Capítulo General siguiente precisaba la fecha de la aplicación de dicha medida:

Dos años antes de la apertura del Capítulo General, una carta del Hermano Superior advertirá a los Hermanos profesos de votos perpetuos que pueden preparar notas [a enviar] al Centro del Distrito en un plazo de cuatro meses [Para el trabajo preparatorio efectuado por los Consejos de Distrito]... Se dará un periodo de ocho meses⁷⁰.

El 18 de diciembre de 1963, la *Circular 379* presentaba a los Hermanos un largo cuestionario destinado a suscitar sus reflexiones y sus respuestas como preparación de un Capítulo cuya convocatoria oficial no había sido aún lanzada. El texto de ese cuestionario venía precedido por reflexiones del H. Nicet Joseph⁷¹, abiertas y audaces, a la vez que temerosas y llenas de reticencias. Por una parte el Superior, muy marcado por su participación en la segunda sesión del Concilio, no dudaba en retomar, aplicándolas a los Hermanos, las declaraciones del nuevo Papa Pablo VI. Poco después de su elección, éste había pedido al clero romano ser parte protagonista activa, con él, para la renovación del apostolado en la diócesis de Roma. De igual modo, expresaba el H. Nicet Joseph, “nosotros debemos comprender bien que el Instituto es cada uno de nosotros. Será lo que nosotros hagamos”⁷². ¡Lenguaje completamente nuevo de un Superior General al dirigirse a sus Hermanos!

La continuación de la *Circular 379* prolongaba este discurso recomen-

Hermanos. Se explica claramente sobre ello en su *Autobiografía* (inédita): “... [como consecuencia de la reacción provocada por la *Circular* del H. Denis] el Hermano Nicet-Joseph solicitó al Régimen en 1956 comenzar sin más tardar a trabajar sobre esta cuestión. Entre los Asistentes yo era casi el único en defender una refundición profunda, mientras que la mayoría querían contentarse con modificaciones bastante superficiales”. (*Autobiographie*, p. B 48; texto comunicado por el H. Georges Authier, Archivero de la rue de Sèvres en París).

⁷⁰ *Circular 354*, p. 91.

⁷¹ Cf. LS, p. 8.

⁷² *Circular 379*, p. 10.

do a las comunidades que se reuniesen para elaborar respuestas colectivas al cuestionario, dando por supuesto que la voz de los más jóvenes, los profesos de votos temporales, debería ser oída al igual que la de los de más edad⁷³. Con lucidez, el H. Nicet Joseph percibía bien que el futuro Capítulo sería renovador: un nuevo Pentecostés, la adaptación, el *aggiornamento* del Instituto.

Pero, a partir de ahí, las opiniones del Superior se desviaban hacia múltiples llamadas de atención. Hay que adaptarse⁷⁴, ciertamente, pero lo esencial no cambiará nunca: "...habrá siempre que alcanzar la salvación, practicar las virtudes cristianas y religiosas, mantener y defender la vida de oración, luchar contra nuestra pereza, nuestro orgullo, nuestra inestabilidad... La adaptación a las corrientes modernas no tendrá nunca valor en sí...". En efecto, existe la crítica constructiva, pero lastimosamente existe también y muy a menudo la otra... la crítica "malsana", la crítica sin más, que es desgraciadamente el mal del momento⁷⁵. Para finalizar, un desarrollo sobre las diversas formas de "malestares" acumulaba hasta el exceso sus manifestaciones negativas:

¿No existen demasiados religiosos que se empeñan en no ver —¡además ampliándolas!— más que las debilidades y las deficiencias? Sin duda no todo es perfecto, ¡ni mucho menos! Y, "bendito sea Dios", porque eso nos incomoda, porque sentimos "malestar". Sentirse "a gusto" sería, en cambio, una lamentable y culpable decadencia.

Pero ese sentimiento de malestar puede revestir muchas formas, sobre todo, en sus efectos. Existe el malestar malo, el del fanático o del teórico sin contacto con la realidad, igualmente el del falso idealista que tranquiliza su conciencia dedicándose sobre todo a la reforma... de los demás; también el del desilusionado, del hombre amargado y decepcionado, que en el fondo no es más que un egoísmo herido y que endurece su oposición... Existe, sobre todo, el sentimiento de malestar del que asume una posición en falso mediante una actitud de huida y de dejación, ante el esfuerzo exigido por la reforma: actitud "negativa", hecha de cobardía, de revuelta y de derrotis-

⁷³ *Id.*, p. 11.

⁷⁴ En la fecha en que escribe el H. Superior General, la reflexión conciliar sobre la Vida religiosa sigue basada en la adaptación y todavía no en la renovación; cf. el capítulo precedente sobre el Concilio.

⁷⁵ *Circular 379*, pp. 12-13.

mo y que se justifica remplazando la acción curativa por la palabra denigrante, la de la crítica sistemática, diríamos casi “obsesiva”...⁷⁶

En definitiva un proceso en sí audaz y positivo se veía comprometido por el sentimiento de temor que podía llegar a viciar su realización: esta actitud ambigua se irá acentuando a continuación y se traducirá en tensiones cada vez más acentuadas al principio del Capítulo General y durante la primera sesión entre la mayoría capitular y el Superior y su Consejo. Injusticia flagrante de los hechos: el H. Nicet Joseph y sus Consejeros habían tenido la honradez y el valor inmenso de lanzar en profundidad la renovación del Instituto en las tres direcciones indicadas por el Capítulo de 1956. No solamente ellos no recogían los frutos de sus compromisos, sino que de protagonistas que habían sido de cambios decisivos, aparecían ante muchos como los adversarios y llegarían a serlo en cierta medida. En la distancia, hoy, es más fácil hacerse una idea más justa y más matizada del papel determinante que tuvieron, en definitiva, en favor de la apertura del Instituto al mundo actual.

En cuanto al *Cuestionario* mismo, releído hoy, sorprende aún por su apertura y su amplitud de miras. Desde luego, podemos lamentar en algunos de sus límites: el más aparente es una división en apariencia “dicotomizante” entre sus dos partes⁷⁷ tituladas, respectivamente, *Finalidad del Instituto y las Escuelas del Distrito* (preguntas 6 a 34); *Vida religiosa de los Hermanos* (preguntas 35 a 57). Un cierto número de preguntas se caracterizan por un enfoque demasiado negativo: principalmente en el apartado “Vida religiosa”: se sigue hablando, por ejemplo, de limitar “la invasión del personal femenino”⁷⁸; el cuestionamiento sobre la “separación del mundo, la ascesis, los consejos evangélicos” se queda corto y es timorato. “Las dos preguntas que atraerían en un primer momento la atención del futuro Capítulo, a saber, el sacerdocio y la estructura administrativa del Instituto, no estaban explícitamente mencionadas en el cuestionario”⁷⁹.

⁷⁶ *Id.*, pp. 13-14.

⁷⁷ En realidad, el cuestionario contaba con cuatro partes: I.- Informaciones básicas (preguntas 1 a 5) – II y III, aquellas cuyos títulos doy a continuación en el texto – IV.- Vitalidad del Instituto en los Distritos (preguntas 58 a 76).

⁷⁸ *Pregunta 45.*

⁷⁹ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p. 8. Es exacto

A distancia, lo positivo novedoso de este cuestionario aparece al menos bajo tres aspectos:

- *primer aspecto*

En su contenido, contrariamente a los pasajes de la *Circular* que acabo de citar, se caracteriza por una cierta audacia en considerar algunas aperturas innovadoras. Así, en cuanto a las formas del ejercicio del apostolado, no se muestra en modo alguno bloqueado con respecto al tema del carácter mixto de la escuela, hasta entonces rechazado por principio en el Instituto⁸⁰; acepta igualmente estudiar la necesidad para los Hermanos de dar respuesta a necesidades nuevas mediante respuestas extra-escolares, gracias a iniciativas tomadas por los Hermanos⁸¹. Se preocupa particularmente por las condiciones concretas de *nuestro servicio a los pobres*⁸². El cuestionario se extiende ampliamente sobre la formación, insistiendo sobre la amplitud de los campos a los que debe estar atenta:

Se parte aquí del principio que la formación de un Hermano de las Escuelas Cristianas debe responder a un doble objetivo o a una doble preocupación:

- preocupación por la totalidad y el equilibrio; es necesario preocuparse de todos los sectores de la Vida religiosa y apostólica del Hermano, sin descuidar ninguno: formación humana, formación del religioso, del docente, del catequista, del educador, etc.;
- preocupación por la integración: no basta con cuidar todos los sectores, es necesario también respetar la jerarquía de los valores, esforzarse en ordenar convenientemente unos y otros los diferentes aspectos de la formación.⁸³

que el cuestionario no abordaba en modo alguno la cuestión del gobierno del Instituto, pero era analizada en el trabajo de revisión de la *Regla*. En cuanto al problema del *Sacerdocio*, creo que hay que otorgar toda su importancia a la matización que Luke Salm introduce mediante el adverbio “explícitamente”. En el clima y la problemática de la época, de la que tendré que hablar, era evidente que las cuestiones 58 a 60 sobre la irradiación de la vida del Hermano, el atractivo de la vocación, las objeciones formuladas aquí y allá en su contra... no podían dejar de recordar la cuestión de la introducción del sacerdocio en el Instituto (que aún no había sido mencionada por el Concilio en el momento en que el H. Superior publicaba esta *Circular 379*).

⁸⁰ *Pregunta 13.*

⁸¹ *Pregunta 15.*

⁸² *Preguntas 31-34.*

⁸³ Preámbulo a las preguntas sobre la *formación de los Hermanos* (*Circular 379*, pp. 35-36). Las preguntas 64 a 74 entran luego en los detalles relativos a los diferentes aspectos de la formación de base y de la formación continua.

- *segundo aspecto*

En segundo lugar la calidad del cuestionario se manifiesta en el *método* que con mucha frecuencia pone en práctica. Insiste primero sobre el realismo con el cual hay que partir de los hechos⁸⁴. Pide luego a los Hermanos no edulcorar los problemas que se plantean al Instituto⁸⁵, quiere llevarlos a reflexionar sobre las cualidades y los límites de las situaciones. Finalmente, les pide prever las mejoras, inclusive las innovaciones. En el fondo, para todos los temas que aborda, el cuestionario parece basado sobre la famosa trilogía: *ver, juzgar, actuar*.

- *tercer aspecto*

El tercer valor notable de este cuestionario es el *espíritu* con el que ha sido escrito. Las huellas de dicotomía advertidas anteriormente no deben llevarnos a error: los autores del cuestionario percibían bien la unidad profunda de la vida del Hermano. Como prueba esta sorprendente introducción a las preguntas de la *parte III La Vida religiosa de los Hermanos*: el orden habitual queda en cierto modo invertido en cuanto a la relación entre “acción” y “contemplación”. Y lo que el Concilio no expresará hasta dos años más tarde en *Perfectae Caritatis* es que “la acción apostólica y benéfica en tales Institutos pertenece a la misma naturaleza de la Vida religiosa”⁸⁷ y es enunciado aquí como una primera evidencia:

Su consagración total [del Hermano] al Señor se vive y se alimenta por medio del trabajo apostólico; pero también por la vida y el espíritu de oración, mediante el ejercicio de las virtudes teologales...⁸⁸

⁸⁴ Ver principalmente las “informaciones básicas” solicitadas al principio (preguntas 1 a 5).

⁸⁵ El ejemplo de las preguntas sobre el surmenage es típico (preguntas 42-43).

⁸⁶ Se puede encontrar cada una de las etapas de esta trilogía en todos los temas abordados por el cuestionario. Por ejemplo, a propósito de “nuestras escuelas en la ciudad, el cuestionario pide ‘ver’ las necesidades escolares de la región así como el empleo del personal religioso” (preguntas 6-7). Invita a “juzgar si la utilización de los Hermanos es satisfactoria desde el punto de vista escolar” (preguntas 8-11). Les pide “actuar proponiendo sugerencias para un mejor reparto de las escuelas y del personal en el Distrito” (preguntas 12-15). Se puede seguir este mismo esquema en tres partes para la pregunta sobre “nuestras escuelas cristianas en la Iglesia” (preguntas 16 à 30), o sobre “la vida de oración y la vida teológica de los Hermanos” (preguntas 35-43).

⁸⁷ *Perfectae Caritatis* 8; cf. Capítulo precedente sobre el Concilio.

⁸⁸ *Circular 379*, p. 27.

Así mismo, aunque se trate formalmente de “separación del mundo”, el conjunto de las preguntas manifiesta bien que, por vocación, el Hermano debe estar abierto a los problemas de la sociedad a la que pertenece y para la cual trabaja⁸⁹. Llama la atención, finalmente, la insistencia con la cual el cuestionario solicita superar la cuestión de las “prácticas” religiosas para preguntarse por el impulso espiritual que las anima y que es primordial⁹⁰.

LA RESPUESTA DE LOS HERMANOS AL CUESTIONARIO DEL SUPERIOR GENERAL

Tratar exhaustivamente este tema —es decir, considerar las respuestas del conjunto de los Hermanos a la totalidad de las preguntas— supondría una investigación de documentación y un ensayo de síntesis que superan el objetivo de este trabajo y que probablemente resultarían imposibles. Como mucho, podemos señalar aquí algunos indicadores positivos sobre el interés que suscitó en el Instituto ese cuestionario de un género nuevo y sobre las respuestas que provocó:

... el sacerdocio y la estructura administrativa del Instituto no estaban explícitamente mencionados en el cuestionario. Al menos se había puesto en marcha un proceso para hacer de modo que a una escala sin precedente, todos los Hermanos se comprometiesen individual y colectivamente en la preparación del Capítulo. Inmediatamente antes de su apertura, se preparó en francés un resumen de unas treinta páginas y se policopió para uso de los capitulares.

[...] La invitación a someter al Capítulo propuestas basadas en las discusiones y el consenso surgido de un grupo dieron estatuto e importancia a las reuniones preparatorias que congregaban a los Hermanos en los Distritos y las Regiones...⁹¹

El texto que el H. Luke Salm consagra a la preparación del Capítulo en los Estados Unidos se extiende sobre todo primeramente sobre las resoluciones adoptadas con miras al próximo Capítulo por los Hermanos

⁸⁹ Es particularmente evidente cuando se trata de “ver” las realidades de la situación, de juzgarlas.

⁹⁰ Típicas al respecto las preguntas sobre “la vida de oración y vida teológica” (preguntas 35 a 41); o, también, las que se refieren al carácter cristiano de las escuelas para los católicos (preguntas 17 a 30).

⁹¹ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p 8-9.

Visitadores, durante su primera reunión de Santa Fe, en enero de 1965. No trata explícitamente del trabajo efectuado sobre el Cuestionario en las comunidades de los Distritos americanos. Ahora bien, uno de los recuerdos más fuertes que conservo de mi primera estancia en los Estados Unidos, efectuada en abril de 1964, se refiere a ese trabajo.

Primero en el Escolasticado de Washington donde residí durante varias semanas. Contaba entonces con un buen centenar de Hermanos jóvenes estudiantes repartidos en varias comunidades, sin hablar de la comunidad de sus profesores. Para los miembros de esas comunidades, los “ejercicios de la tarde” (lectura espiritual, oración mental) eran remplazados tres veces por semana por el estudio del Cuestionario. Dichas reuniones se prolongaron durante un periodo suficientemente largo para que, en un cierto momento, los escolásticos manifestasen su cansancio: ¿por qué se veían obligados a esos intercambios sobre unas cuestiones, muchas de las cuales les superaban? Una tarde, el H. Leo Kirby, entonces Director general del Escolasticado, reunió a todo el personal en la grande y hermosa capilla de la casa⁹². Todavía me parece verlo, exhortando prolongadamente a los escolásticos: “no, no estáis perdiendo vuestro tiempo; vosotros sois el Instituto de hoy y de mañana y vuestra palabra es importante para el futuro Capítulo General. Por tanto, hay que proseguir el trabajo iniciado de responder el cuestionario”.

Puso en este discurso toda la convicción de pensamiento y la vehemencia de los gestos con los cuales se expresaba cuando un tema le interesaba mucho.

Residí luego durante algunos días en una comunidad de Nueva York que dirigía el H. Amedy John, uno de mis compañeros de Segundo Noviciado. Constaté que se desarrollaba el mismo procedimiento: tres veces por semana, durante una hora larga, los Hermanos se reunían para dialogar sobre el cuestionario del Superior General. Por eso no es improbable pensar que fuese a partir de todas esas reuniones “de la base” como los Hermanos Visitadores U.S.A., reunidos en Santa Fe en enero de 1965,

⁹² Recientemente construida, y cuya “dedicación” solemne había tenido lugar algunos días antes.

podieron “votar una serie de resoluciones que expresaban las preocupaciones de los Hermanos de sus Distritos”⁹³.

A mi regreso a Francia, mi primera impresión fue que no estaba sucediendo nada comparable a lo que había visto en los U.S.A. Pero estábamos tan sólo en mayo de 1964. Parece que durante el año escolar 1964-1965, al menos en varios Distritos, las comunidades se pusieron activamente al trabajo a partir del cuestionario proveniente de Roma. Una documentación limitada pero significativa se conserva en los Archivos de la Rue de Sèvres⁹⁴. La sola enumeración de esas Notas manifiesta la importancia y seriedad de los intercambios. Las cuestiones abordadas serán centrales en el Capítulo General⁹⁵. En vez de intentar hacer una presentación de conjunto, me limitaré a señalar algunos pasajes que manifiestan a la vez la lucidez de los Hermanos y la visión de futuro que muchos podían tener.

A propósito de la misión del Instituto, destacaré de la nota de Reims sobre su finalidad tan sólo el pasaje siguiente, que se podría escribir de nuevo... para el Capítulo del año 2000:

La idea del santo Fundador era evangelizar a los pobres. La finalidad no puede cambiar. El medio, ¿es aún adecuado? ¿Habrá que quedarse sin aliento por seguir la Educación Nacional o la Instrucción Pública? ¿No es más urgente ocuparse cada vez más de los verdaderos desheredados y, con ellos, del medio obrero, para quienes su misma promoción social, debido a la profunda descristianización, corre el riesgo de separar aún más de la Iglesia?

Es nuestra misión particular y, sobre este punto, debemos dar un testimonio irremplazable en la Iglesia de los Pobres: el de la apertura preferencial y efectiva al medio popular en estado de inferioridad social y cultural.

Estas posturas esenciales suponen para cada uno de los Hermanos la necesidad de tomar conciencia de ello desde la formación que deberá estar

⁹³ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p 9.

⁹⁴ Archivos generosamente puestos a mi disposición por el H. Georges Authier, Archivero.

⁹⁵ *Lista de las Notas guardadas en los Archivos de la rue de Sèvres*: Notas sobre el surmenaje, la vida de oración, la alimentación de la vida teologal, la colaboración de los Hermanos y de los Laicos, la vida de oración de los Hermanos, la misión del Instituto y las obras, la finalidad del Instituto y las escuelas del Distrito y la escolaridad mixta; también, Notas sobre la revisión de las *Reglas*, las estructuras y la organización de nuestro Instituto (nota sobre la descentralización), el gobierno del Instituto, las Asistencias y Asistentes.

atenta al religioso que quiere formar, al maestro competente que debe equipar, pero también al apóstol encargado de evangelizar a los pobres, esos pobres que deberá aprender a conocer, amar, para quienes deberá verse llevado a una búsqueda de salvación y cuya vida deberá ser signo de la suya personal y comunitariamente.

El Capítulo General de 1966 retomará este lenguaje vigoroso y veremos que no cesará, luego, de ser mantenido oficialmente en el Instituto, aunque el paso a las realizaciones concretas no llegará a tomar forma institucional.

Las tres notas del Distrito de Lille sobre el estrés, la vida de oración y la alimentación de la vida teologal manifiestan una gran lucidez de análisis; su amplitud y profundidad de visión desbordan los límites de las preguntas planteadas. Se cuestionan en realidad sobre la identidad del Hermano, cuestión que llegará a ser central para el Capítulo General. Me limito a señalar algunos extractos.

La nota sobre el estrés se abre con un cuadro bastante sombrío del “rostro” que presentan demasiados Hermanos:

...aspecto contraído, preocupado, parecen destinados a una perpetua “carrera contra el reloj”, no trabajan con alegría y dudan del futuro, “ya que hemos comenzado aquí, mejor continuar; es demasiado tarde para rehacer la vida de manera más inteligente”... los Hermanos sufren de una falta de cultura, sometidos como están a las tareas escolares; no están abiertos a los problemas actuales de la Iglesia y del mundo; carecen de disponibilidad: los maestros para sus alumnos, los Directores para sus Hermanos.

La búsqueda de las causas de esta situación desemboca en la cuestión de la identidad. Sigue siendo difícil

...para la vocación religiosa-laical encontrar su lugar definido en la Iglesia. Para muchos Hermanos, la cuestión no está personalmente resuelta, de ahí la falta de plenitud.

La ley Debré y los contratos han hecho la función de maestro a la vez más difícil y aparentemente menos satisfactoria para el Hermano:

Sin duda se trata de una invitación a poner cada vez más en claro la función educativa y apostólica de los Hermanos que podría ser su única razón de ser en Francia.

La nota sobre la vida de oración comienza con un contraste sorprendente entre las exigencias de conciencia personal, de realización autónoma, a la vez que de espíritu de diálogo y de colaboración; en una palabra, de la responsabilidad adulta que requiere la vida profesional del Hermano, mientras que lo que se insiste en seguir llamando “Vida religiosa” se reduce muy a menudo a la exigencia de presencia en los “ejercicios de piedad”, caracterizados por la pobreza repetitiva de su contenido y el gregarismo, la ausencia de compromiso y de participación de la persona, aunque con un “voluntarismo” que resulta incomprensible para las nuevas generaciones.

LA PREPARACIÓN DEL CAPÍTULO GENERAL DE 1966

Miguel.— *¿Podemos hablar ahora de la preparación del Capítulo General de 1966?*

Michel.— Voy a ver tres niveles que figuraban en la anticipación de *Perfectae Caritatis*:

- 1.º *Los Estudios lasalianos*:

Entre 1956 y 1966 tuvo lugar primero la publicación de *Cahiers lasalliens* 1 sobre *Las citas neotestamentarias en las Meditaciones para el tiempo del retiro*. Luego, la publicación de las obras de San Juan Bautista de La Salle. En 1966, se tenía pues la primera edición original de todas las obras del Fundador en los *CL* 12 a 25. Más sus primeros biógrafos, Maillefer y Bernard jamás publicados, y Blain. Y luego llegó la tesis del H. Maurice Auguste sobre la Bula de Aprobación del Instituto, tesis muy interesante porque afectaba a la identidad canónica del Instituto. Su aportación no fue suficientemente tenida en cuenta y todavía no lo ha sido. Existían también los *Cahiers lasalliens* 2 y 3 del H. Maurice Auguste sobre los primeros votos de los Hermanos. Estaban también los trabajos de Aroz que aparecían en los *Cahiers lasalliens*; existían otros trabajos como el mío. Poutet publicará más tarde. Y, luego, estaban las tesis de los Hermanos españoles. Pienso que el dinamismo de los *Estudios lasalianos* era un elemento importante para el Capítulo.

- 2.º *Nuevo proyecto de Regla*:

Pero mientras tanto, en septiembre de 1965, el Consejo General somete

el 3er proyecto al P. Beyer, un canonista. El P. Beyer les responde: “esto está completamente desfasado; están ustedes fuera de lugar”. Ya lo estaba en relación con *Perfectae Caritatis*. Resultará aún más evidente con el *Motu proprio* que saldrá en junio de 1966, pero cuyas líneas maestras ya eran conocidas. El P. Beyer se pone a elaborar un proyecto de *Regla* para los Hermanos. Los Asistentes no lo aceptan. Se dicen: de todas formas no vamos a aceptar que la *Regla* del Instituto sea escrita por un Jesuita. En noviembre de 1965, deciden constituir una comisión de dos Hermanos para preparar un cuarto proyecto lasaliano que esté hecho dentro del espíritu conciliar. Estos dos Hermanos son Aubert Joseph y Michel Sauvage. Trabajamos a partir de febrero, pero poco tiempo juntos. Entre febrero de 1966 y abril de 1966 yo me encontraba en Roma y escribía las partes dogmáticas de cada capítulo. Para escribir esos textos, releí todos los documentos conciliares. Estaban citados demasiado literalmente. Estaba muy empapado del Concilio. La idea de hacer un texto nuevo lasaliano era aceptada; estábamos trabajando sobre un texto mucho más espiritual, más conciliar... Faltaba aún mucho trabajo para lograrlo.

• 3.º *El Cuestionario pedido por el Capítulo de 1956:*

El Capítulo de 1956 había pedido que, dos años antes del Capítulo General siguiente, el Superior General hiciera un cuestionario para recoger los grandes interrogantes sobre la vida del Instituto y sobre aquellos que se plantearan los Hermanos. Ese Cuestionario, lo había elaborado junto al H. Clodoald. En realidad, yo estaba implicado en el Gobierno central del Instituto. Lo elaboramos en noviembre de 1963, y el H. Nicet Joseph lo publicó tal cual en la *Circular 379* del nuevo año (18 de diciembre de 1963).

Se pedía a las comunidades emplear los ejercicios de la tarde, al menos varias veces por semana, para estudiar el Cuestionario. Eso se hacía en todas las comunidades de Hermanos de U.S.A. En Francia, dicho cuestionario se tomó a la ligera, creo. Es una de las razones que explican por qué los Hermanos americanos llegaron tan preparados al Capítulo de 1966. En otros Distritos también se preparó seriamente la respuesta al Cuestionario. Era un buen instrumento que planteaba interrogantes de fondo sobre la razón de ser del Instituto.

Y además, estaba todo el movimiento conciliar. Los Hermanos esperaban, pues, un cambio. El Capítulo de 1966 estuvo bien preparado.

EL INICIO DEL CAPÍTULO DE 1966

Miguel.— *¿Cuáles fueron sus impresiones básicas sobre lo que sucedió al principio del Capítulo de 1966?*

Michel.— El H. Luke Salm lo cuenta muy bien. Yo estaba en Roma. Una de las cosas que dan identidad al Capítulo es la presencia de expertos. Hubo varias disputas, iniciadas por los Americanos y seguidas por los Capitulares. La primera a propósito del horario. Los Americanos querían trabajar el Capítulo y, por lo tanto, veían necesario reducir el tiempo de oración. Fue admitido. Con gran pesar del H. Nicet Joseph. Luego vino la cuestión de los expertos. Se necesitaban diez como máximo.

Se presentaron los nombres y se votó uno por uno. Yo fui elegido por unanimidad del Capítulo General. Fue el único caso. Otros expertos: un experto americano psicólogo que abandonó el Instituto; Saturnino Gallego, Paul Griéger, Vincent Ayel, Aloysius Meldan, Anselmo, Enrique Justo. Al principio nosotros, los expertos, no pertenecíamos al Capítulo y no teníamos derecho a la palabra, salvo si un capitular la pedía para nosotros. En las comisiones, la palabra era libre. Yo me apunté a la comisión de la finalidad, al igual que Vincent Ayel y Saturnino Gallego; Luke Salm era capitular. Esta segunda comisión era numerosa al principio del Capítulo. Después de la primera sesión se escindió en dos, se formó una comisión misionera. Fue esta comisión la encargada de estudiar la cuestión del sacerdocio.

Se estudiaron todas las notas, incluidas las que no se referían al sacerdocio. Pero para esta última cuestión se examinaron todas las notas. Se discutieron en comisión. En ella tuvimos las intervenciones de cuatro expertos: Luke Salm sobre el sacramento ex opere operato con relación al sacerdocio, Saturnino Gallego acerca del pensamiento del Fundador sobre el sacerdocio; Vincent Ayel sobre sacramentalización y evangelización, que fue absolutamente notable.

Y luego se me pidió una intervención sobre la posición del Concilio que

dio lugar a una gran pelea. Los partidarios del sacerdocio decían: el Concilio obliga a introducir sacerdotes. Además el cardenal Ildebrando Antoniutti, prefecto de la Congregación de los Religiosos, que había sido Presidente de la Comisión de los religiosos en el Concilio, era totalmente partidario de la introducción del sacerdocio en los Institutos de Hermanos. Como era el primer Capítulo General de Hermanos y se trataba del Instituto más importante, el más numeroso, el más conocido, el más antiguo, pretendía absolutamente que los Hermanos de las Escuelas Cristianas introdujesen sacerdotes. Vino al Capítulo en los primeros días para decir a los capitulares: “La Iglesia ha hablado, debéis obedecer”. Tal discurso provocó una reacción, no inmediata. Pero la pelea se había desencadenado. La mayoría de los Capitulares estaban furiosos por ello. Yo fui encargado de decir: no, el Concilio no ha dicho eso; expliqué lo que había dicho el Concilio gracias al artículo que había tenido que elaborar para el libro de *Unam Sanctam*.

El Capítulo da inicio el 15 de abril de 1966. El trabajo en comisión comienza al final de abril y principio de mayo: antes tuvieron lugar todos los preparativos de discusión del reglamento, de la elección de expertos, de organización de las comisiones. El 15 de mayo, el trabajo de la comisión estaba acabado. Se terminaba con 10 proposiciones que presentaban la posición del Instituto sobre el laicado del Instituto. No se había distribuido aún a los Capitulares. En ese momento llega una llamada de teléfono de la Congregación de los Religiosos, el 16-17 de mayo, diciendo: prohibición de continuar con los trabajos del Capítulo antes de haber realizado las elecciones. El Superior General era vitalicio. Había dicho que dimitiría pero que lo haría en el momento que considerase oportuno visto el avance de los trabajos capitulares. En consecuencia se improvisó a toda velocidad la organización de un gobierno general y luego se eligió al H. Charles Henry como Superior General, creo que el 24 de mayo; al día siguiente, o el día posterior, se eligió al Vicario General. Luego se volvió al Capítulo y tras una larga discusión y las intervenciones de los expertos, se votaron todas las propuestas por una muy amplia mayoría. A pesar de todo cada vez hubo unos 10 Hermanos (como máximo) sobre 100 que votaron en contra.

Miguel.— Después de la elección del nuevo Superior y de un nuevo Vicario ¿continuó el trabajo del Capítulo?

Michel.— Lo que le acabo de decir era el trabajo de la 2.^a comisión. Había 8. Entre el primero y el 15 de mayo algunas comisiones comenzaron a presentar sus informes: la de los votos, de la comunidad, de las finanzas, de la oración, la de la *Regla*. Los informes que llegaban al Capítulo General eran regularmente rechazados por el Capítulo: se sentía que faltaban perspectivas de conjunto. Así fue como, poco a poco, a lo largo de la primera sesión, se dijeron: “esto no es posible; para poder trabajar, se necesita un documento que dé una visión de conjunto de la vocación del Hermano”.

Yo había trabajado con el H. Aubert Joseph sobre la *Regla*. Y pienso que fue el 19 de marzo, después de las vísperas, cuando el H. Aubert Joseph me esperaba furioso a la salida de la capilla y me dijo: “esto no puede seguir así, usted es demasiado lento”. Y añadió: “el Capítulo va a reunirse. Hacemos un proyecto de *Regla*, somos competentes. El Capítulo se reunirá, harán algunas observaciones de detalle y en tres semanas la *Regla* será adoptada”. Yo le dije: “Carísimo Hermano Asistente, usted se equivoca; las cosas no sucederán así”. Sabía bien cuál era el estado mental de las personas. Y añadí: “si las cosas llegaran a suceder así, sería una catástrofe que la *Regla* del Instituto FSC sea escrita por dos Hermanos”. En el fondo él decía: “lo que usted dice, no es muy original...”. Mientras yo escribía un capítulo, él escribía diez. Y como existía una distinción entre *Reglas* y *Constituciones*, entre código fundamental y orientaciones prácticas, él introducía en las *Constituciones* todas las prescripciones de las antiguas *Reglas*. Así no lo lograríamos nunca.

El H. Aubert Joseph pertenecía a la comisión capitular de la *Regla*. Estaba en ella Philibert, de Quebec, y otros. Enseguida entraron en conflicto con Aubert Joseph y Philipp Antoon. Yo fui llamado como experto. Fue uno de los momentos de mi vida en el que necesité valor; era amigo de Aubert Joseph y de Philipp Antoon; tuve que decir: no, pienso que ese no es el pensamiento de la Iglesia; pienso que hay que tener una visión diferente de las *Reglas*. El debate llegó al Capítulo General y la comisión de la *Regla* quería presentar como proyecto a estudio por el Instituto solamente una parte que yo había escrito. Mientras que los Asistentes querían que se pre-

sentase todo lo que había sido escrito también como *Constituciones*. Antes de la votación, era un sábado, el H. Félicien Hien dijo: “a mí me gustaría mucho escuchar a un experto. El H. Michel Sauvage hablará el lunes”.

Tuve todo el domingo para preparar mi intervención. Se refería a dos puntos: ¿qué había que poner en las *Reglas*, era necesario trabajar en todos esos detalles? Y ¿se podía aceptar la idea de tener un prólogo para la *Regla*? Había preparado mi intervención sobre el primer punto diciendo lo que se podía hacer según las directivas de *Ecclesiae Sanctae*. Y luego, en lugar de responder sobre la posibilidad o no de introducir un prólogo, redacté un proyecto. Esto es lo que podría decir a un joven que entrase en el Instituto. Era un proyecto de prólogo muy lírico, muy hermoso. Hubo un aplauso atronador al final. Pero en ese momento se produjo para mí la ruptura radical con el H. Aubert Joseph. No con el H. Philipp Antoon. Seguimos amigos hasta el final. Pero fue más frío. Fracaso formidable para ellos y por causa mía, puesto que había defendido un punto de vista diferente del suyo. Fue entonces cuando dije: yo no soy combativo, pero he tenido que hacerlo, con un cierto arrojo. Antes de presentar mi texto lo había mostrado al H. Nicet Joseph. Me dijo que estaba enteramente de acuerdo.

HACIA LA SEGUNDA SESIÓN DEL CAPÍTULO

Miguel.— *¿Cómo surgió la idea de la Declaración?*

Michel.— Bueno, continuemos sobre la primera sesión. Se produce un retraso; además hay que hacer las elecciones; las mismas tienen lugar a primeros de junio. Dos movimientos convergentes: (1) había que hacer un documento de conjunto. Se decía entonces: necesitamos una espina dorsal en el Capítulo General y confiarlo a la comisión de la finalidad; (2) las Notas de los Hermanos solicitaban algo como eso. Creo que existía una tercera razón: el *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* había dicho que todas las órdenes religiosas deberían realizar un Capítulo General especial para elaborar nuevas *Reglas* y poner en marcha un movimiento de renovación.

En 1966 estábamos en Capítulo ordinario. Era inimaginable volver a realizar una movilización de todos los Hermanos en 1968 o 1969 para hacer un Capítulo General especial. Pensamos si haríamos dos sesiones y elaboráramos un documento global sobre la renovación del Instituto —de eso se

trataba— donde podríamos hacer reconocer al Capítulo de 66-67 como Capítulo especial. Así se hizo.

La *Declaración* es un documento sobre la renovación. Releamos el comienzo. Fiel a las orientaciones del Concilio Vaticano II, la *Declaración* comienza diciendo: he ahí cuál es la fidelidad al Fundador, cuáles son las llamadas del mundo y de la Iglesia, cuál es la renovación espiritual. Ése el punto de partida. Un documento que debía encaminar la renovación del Instituto. Contrariamente a lo que se piensa, la *Declaración* da muchas orientaciones prácticas que no han sido nunca tomadas en serio: por ejemplo, pide a los Capítulos de todos los Distritos hacer la revisión de sus obras; eso no se ha hecho nunca en ninguna parte. La idea de la *Declaración* es ésa.

Yo había sido elegido Asistente. ¿Por qué? En las sesiones de trabajo los Capitulares me habían visto; representaba una cierta imagen, pero no se imaginaban que yo quedase fuera del gobierno. Pero a la vez querían que continuase con mis trabajos. Por esa razón me eligieron Asistente para la formación y los estudios. Posteriormente me vería detenido en su realización; pero, de todos modos, ésa era la idea original: tener un Asistente experto en teología, preocupado por la dimensión intelectual dentro del Consejo General. Al final de la primera sesión, que terminó el 15 de junio de 1966, se decidió la segunda sesión para octubre de 1967. Para que el trabajo continuase entre las dos sesiones se designaron algunos Asistentes como agentes de enlace para el trabajo de las comisiones. Yo fui designado como agente de enlace para la 2.^a comisión (la finalidad) y para la 7.^a comisión (la *Regla*).

TRABAJO DE INTERSESIÓN, REGLA Y DECLARACIÓN

Miguel.— *Será muy interesante hablar de ese momento, de esas dos sesiones, porque fue entonces cuando la idea de la Declaración comenzó a tomar cuerpo y fue también el momento el que los grandes cambios sobre la Vida religiosa van a concretarse, con sus dificultades.*

Michel.— Fue ciertamente ahí donde mi función de Asistente resultó útil durante el Capítulo General. Porque tomé muy en serio mis funciones de

agente de enlace. Y organicé, a partir de noviembre de 1966 en París, una reunión de todos los miembros de la comisión francesa; para reflexionar con ellos sobre un primer esbozo de lo que podría ser una *Declaración*.

Trabajé mucho los textos conciliares. De la *Regla* no me ocupé mucho, salvo para pedir que se creara un grupo de redactores. Porque el estudio de la *Regla* había sido dividido en tres periodos. Al principio del primer periodo habíamos recibido tantas notas que le dije al Superior General: nunca la comisión de la *Regla* podrá estudiar dichas notas. Dije: hay que crear un grupo y que ese grupo se reúna un mes antes del Capítulo. Así se hizo. Se nombraron cuatro Hermanos francófonos (dos franceses, un belga, un canadiense); dos anglófonos (un inglés y un americano); dos hispanófonos (un español y un mexicano). Llegaron el 15 de agosto de 1967. Yo les di las notas y les dejé trabajar.

Para la *Declaración*: se tuvo una reunión de la subcomisión europea en Perpiñán; era aún invierno (estábamos en enero/febrero). Se quería permitir a los españoles que vinieran. No vinieron, lo cual era malo. Lo que estaba ya subyacente eran las divergencias. *Grosso modo* se decía y era un poco verdad: los franceses querían el servicio de los pobres y el apostolado; los españoles querían la oración y la consagración; los americanos querían la comunidad. Personas como el H. Patrice Marey dijeron: necesitamos un documento que logre la integración de las tres dimensiones (ése no fue nunca mi lenguaje). Gran reunión de los capitulares franceses en Guidel (Bretaña) en la Pascua de 1967. Cada reunión retomaba el trabajo precedente y se avanzaba. Por ejemplo, en la reunión de Guidel elaboramos el documento *Intersesión*: tiene estudios sobre la consagración, sobre la misión, sobre la integración. Todo eso era fragmentario pero se sentía que había algo nuevo que se estaba buscando. En mayo de 1967, durante la reunión plenaria del Consejo General, se discutió. El título lo encontró entonces el H. Pablo Basterrechea, Vicario General, *El Hermano de las Escuelas Cristianas en el mundo actual* (a imagen del GS: *La Iglesia en el mundo de hoy*). Era un tanto pretencioso si se quiere, pero no estaba mal.

En julio de 1967, exposición internacional de Montreal. Muchos Hermanos acudieron a ella. Y yo dije entonces: es una ocasión para hacer una reunión de todos los miembros sur y norteamericanos de la

Comisión. La paradoja es que los españoles, que habían dado la espalda a Perpián, vinieron a Montreal. Cuando convoqué dicha reunión, recibí una carta incendiaria del H. Luke Salm —no le gustaría que la recuerde— diciéndome que era una falta de pobreza desplazar las personas para hacer una reunión sobre la *Declaración* en Montreal. Él acudió. Saturnino vino; Fernando vino. Tuvimos también al brasileño Cristovão. Yo organicé una reunión en la cual dejé que todo el mundo hablara. Cada día hacía el resumen detallado completo de todo lo que se había dicho y, al final, pude presentar un proyecto de *Declaración* que surgía del grupo. La idea era hacer algo dinámico. La objeción era que con toda naturalidad yo comenzaba hablando del apostolado, del servicio a los pobres, del ministerio del Hermano, de su vocación apostólica y los españoles querían que se hablase de la consagración. Abandonamos Montreal con un acuerdo parcial.

Mientras tanto, había hecho trabajar a un grupo de Hermanos jóvenes franceses que habían hecho algunos textos sobre la modernidad, la educación, la escuela, la renovación. Todo ello me sirvió. Partí para Cavaletti al principio de septiembre para escribir un proyecto de *Declaración*. Se había decidido que todos los presidentes y secretarios de comisión, así como la 2.^a comisión al completo se reunirían en Roma a partir del 15 de septiembre. El Capítulo comenzaría el 1^o de octubre. En este grupo de unas cuarenta personas, empezó a circular la idea de que la 2.^a comisión —es decir Michel Sauvage— quería transformar el Instituto en instituto secular. Que se quería suprimir de nuestro lenguaje la palabra religioso, suprimir la consagración religiosa del Instituto. La 2.^a comisión redactó un texto unánime para afirmar que no había nada de eso, que no era en absoluto su intención y que trabajaba en un texto más asequible. Existió un chantaje terrible de Saturnino Gallego, que dijo: “si no comenzáis hablando primero de la consagración, todos los españoles votarán contra la *Declaración*”. Por tanto, habrá que hablar primero de la consagración. Para mí era indiferente. Concibo las cosas de forma suficientemente unitaria como para partir de uno u otro. Y, de hecho, cuando se lee la *Declaración*, se ve que al hablar de la consagración se habla de la vocación apostólica y que en la misión apostólica se habla también de la exigencia del don a Dios. Verdaderamente hay una gran unidad en este documento.

Capítulo 10 – *EL CAPÍTULO GENERAL DE 1966-1967 AFIRMA SU IDENTIDAD Y MANTIENE EL CARÁCTER LAICAL DEL INSTITUTO*

EL CAPÍTULO EXISTIÓ

Miguel.— *Todo lo que acaba de decir en los capítulos precedentes converge hacia el Capítulo General de 1966-1967. ¡Háblenos de ello!*

Michel.— Es cierto que este Capítulo constituyó el acontecimiento principal del Instituto en el siglo XX y quizás de toda su historia. Sin embargo uno tiene que ser modesto al expresar tales pareceres: ¿qué pensarían de él Hermanos como Agathon, Gerbaud, Exupérien o Gabriel Marie...? Sea como sea, para mí, en mi experiencia personal —y pienso que para los Hermanos de mi generación que vivieron ese Capítulo— es el “momento crucial decisivo”, la “revolución copernicana”.

Lo cual no significa que todo haya sido negro antes y blanco después: los Capítulos precedentes muestran, al contrario, que la 39.^a Asamblea no pudo ser lo que fue, realizar lo que realizó, más que gracias a las decisiones capitales tomadas por la 38.^a y la aplicación sería de dichas decisiones por el Instituto durante la década precedente. A su vez las orientaciones de 1956 no habrían sido posibles sin el trabajo fundamental realizado gracias a fuertes iniciativas de Hermanos “de la base” actuando sin el impulso y, a veces, a pesar de la oposición de los responsables del momento. La acción de esos Hermanos estaba vinculada, ciertamente, a la conciencia de su vocación “lasaliana”. Pero esa conciencia se renovaba y vivificaba gracias a su pertenencia activa a una Iglesia local, a la sociedad en la que vivían.

Y, por supuesto, es evidente que el Capítulo de 1966-1967, tal como se desarrolló dependió fundamentalmente del acontecimiento conciliar. En mi vida personal, además, me parece que el Concilio fue y sigue siendo más decisivo, más formativo que el Capítulo, aunque no fuera más que porque supuso una renovación total de mi vida cristiana y, primeramente,

de mi comprensión del misterio de un Dios Amor salvador y del misterio de un hombre libre, colmado por el amor solícito y fiel, llamado a amar.

Volvamos al 39.º Capítulo General. No voy a repetir lo que ya escribió el H. Luke Salm; mi intención querría ser más sintética que factual, reflexiva sin dejar de ser concreta. No obstante, escribiendo también con destino a Hermanos más jóvenes que no vivieron dicho acontecimiento, será necesario que, antes de exponer sus aspectos principales, evoque la realidad concreta, carnal, viva. De todos modos el método “narrativo” sigue siendo la base de la profundización del significado del evento. Continúo, pues, mi trabajo a partir de mis recuerdos, que siguen siendo vivos pero no pueden pretender representar más que un punto de vista parcial de un hecho histórico con actores numerosos y diversos, con múltiples peripecias y textos sobreabundantes. De igual modo la visión sintética que intentaré dar del cambio que supuso ese Capítulo no puede representar más que un enfoque de interpretación basado sobre hechos y textos, cierto, pero necesariamente subjetivo.

El plan que seguiré será el siguiente. En un primer momento, bastante corto, diré que la primera novedad de este Capítulo General *es que existió*. Abordaré, luego, lo que considero como los tres temas principales de la renovación que puso en marcha: *una concepción renovada de la identidad del Hermano*. Hablaré primero del significado del debate sobre el *carácter laical del Instituto*, antes de tratar de la *Declaración sobre el Hermano de las Escuelas Cristianas en el mundo actual*. Lo cual me llevará a evocar, demasiado brevemente, la manera nueva cómo el Capítulo abordó el servicio educativo de los pobres, así como la cuestión de la *Consagración y los votos*.

En segundo lugar expondré *la presentación renovada que el Capítulo ofrece acerca de la vida concreta del Hermano*: de nuevo será de la *Regla* de la que sobre todo hablaremos, aun cuando la *Declaración* no ignora la realidad de esa vida concreta y habrá que evocar también los trabajos de las otras comisiones capitulares, principalmente la de la vida comunitaria⁹⁶. Luego

⁹⁶ Tendré la ocasión de volver sobre ello: durante un tiempo pensé que la *Declaración* habría podido servir de *Regla*, a condición de añadir algunas directivas prácticas sobre un cierto número de puntos. No estoy seguro del todo de que ese punto hubiera sido totalmente quimérico.

vendrá la evocación de *la manera nueva como el Capítulo considera y organiza el gobierno del Instituto*. Como para todo lo anterior, insistiré sobre los puntos positivos, sin omitir hablar de los límites de esa renovación. Tratándose del gobierno, mi apreciación insistirá, sin duda, sobre los aspectos negativos, pues estoy convencido que la forma dada en 1966 al gobierno central del Instituto fue desastrosa y ha contribuido de manera importante al déficit en la aplicación de la renovación. Precisamente el último capítulo de esta sección tratará sobre la *difusión* y sobre la *recepción* del 39.º Capítulo General en el Instituto.

UN CAPÍTULO QUE QUISO EXISTIR

Miguel.— *Nos ha señalado usted con frecuencia que la Asamblea había comenzado con un acontecimiento que, en el fondo, determinó todo el proceso capitular.*

Michel.— Nada, o casi, existe en los textos esenciales producidos por el 39.º Capítulo General que no haya sido “anunciado” en el trascurso de la década precedente: mediante los sucesivos proyectos de *Regla* y el trabajo realizado en el Instituto para la renovación de los *Estudios lasalianos*; por el *Cuestionario* de finales de 1963 y las respuestas que se le dieron; por las orientaciones conciliares. La preparación del Capítulo fue, pues, importante y hasta decisiva, en el sentido de que toda la “revolución” operada por la Asamblea de 1966 está contenida más que en germen en lo que la prepara directa o indirectamente.

Pero también es muy cierto lo recíproco: nada se habría producido si el Capítulo General no hubiese tomado su vida en sus manos. Podemos decir que la primera aportación innovadora de este Capítulo *es que existió* desde el primero hasta el último minuto. Recordemos que no era ése el caso previo del Capítulo de 1946; en menor medida tampoco fue el de 1956, al menos para ciertas cuestiones (por ejemplo el laicado de los Hermanos).

Sorprenderé mucho más arriesgando aquí la opinión que para los Capítulos siguientes - 1976, 1986 y 1993 - la toma de conciencia de existir como Capítulo fue menos fuerte que para el 39.º. Se puede contestar

este punto de vista⁹⁷. Sea como sea, la voluntad de afirmación y de fortalecimiento por parte de la Asamblea, de su voluntad de existir por sí misma, es reconocible en tres acontecimientos sucesivos que tuvieron lugar al principio del Capítulo, en sus primerísimos días. Pero ese asumir la responsabilidad del Capítulo por sí mismo en su arranque debió repetirse a lo largo de toda la Asamblea y especialmente en ciertos momentos “cruciales”: descubro cinco de esas opciones determinantes durante los debates de la primera sesión, así como durante el periodo que llamaremos intersesión (junio 1966 - agosto 1967), y al menos tres durante la segunda sesión.

Tratándose del “arranque” del Capítulo, los tres acontecimientos de los que voy a hablar se sitúan en la última década de abril de 1966. Tendría que extenderme más sobre el primero de esos acontecimientos porque condicionó toda la marcha del Capítulo: sin él todas las sucesivas opciones de las que hablaré, seguramente, no habrían podido producirse. Señalo, enseguida, que este primer acontecimiento precede al Capítulo: y aquí es necesario admirar la clarividencia “estratégica” de los capitulares americanos:

El 21 de febrero [1966] el Hermano D. John hizo distribuir una nota anunciando una “buena noticia”: el Hermano Charles Henry había escrito un conjunto de reglas de procedimiento que había sido aceptado por el Régimen para ser sometido al Capítulo con vistas a su aceptación durante una de sus primeras sesiones. Titulado *Rules of Procedures for Sessions in the General Chapter*, el documento admitía de hecho el carácter prioritario de este punto en el orden del día. Fue un avance decisivo para un Capítulo abierto. Entre todas las reglas la más significativa era la primera: “El Capítulo General fijará sus reglas de procedimiento y podrá modificarlas como lo juzgue conveniente”. Fue este principio el que supuso posteriormente la adopción de una cláusula que prescribía la elección de un presidente general (*Comisario*) y moderadores para la dirección de las sesiones del Capítulo como se había hecho en el Concilio⁹⁸.

⁹⁷ Se podrá constatar tanto más fácilmente cuanto que está expresado por alguien que no vivió el Capítulo de 1986, ni el de 1993. Durante el Capítulo de 1976 del que yo era miembro, me pareció al principio que el trabajo importante realizado por la comisión preparatoria (estructura que no existía en 1966) desactivó un tanto la atención de los capitulares en los primeros días, decisivos, de la Asamblea.

⁹⁸ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, París, 1995, p.11-12. (Traducido al francés por Pierre Spriet).

Al inicio de sus trabajos, después del retiro preparatorio, la Asamblea adoptó prácticamente tal cual el proyecto propuesto por el H. Charles Henry, pero cuyo verdadero autor era el H. Didymus John, habitual en las reuniones de religiosos o religiosas que habían adoptado un reglamento similar. En su *Autobiografía* el H. Aubert Joseph habla sin contemplaciones de esas *Reglas de procedimiento*:

...propuestas al Régimen, escribe, por los HH. Charles Henry y Majorian Pius (este último, Asistente para Canadá). Según él, los Asistentes no estaban preparados para esta cuestión [...]. En la teoría, estaba muy bien aunque resultaba complicado, pero en la práctica no podíamos prever adónde eso nos llevaría [...] Yo sigo convencido que ese reglamento, pensado y hábilmente manejado por los Hermanos americanos, ha sido un buen medio para ellos para imponerse al Capítulo⁹⁹.

La dureza de este juicio se explica, sin duda, por las dificultades experimentadas por el H. Aubert Joseph al comienzo del Capítulo en la Comisión de la *Regla*. ¡La crítica no peca por exceso de objetividad! Ello no obstante, proviniendo de un hombre inteligente y abierto es, al menos, una manifestación del carácter muy “innovador” de esas reglas de procedimiento y de lo que podían tener de desconcertante para los latinos. Su introducción, deseada por los Capitulares que habían verdaderamente vivido activamente el periodo preparatorio, fue votada por la Asamblea sin que el conjunto de sus miembros captase bien sus alcances: cierto. Pero la práctica de las reglas de procedimiento no tardó en demostrar que las mismas permitían a la Asamblea “existir”, por tres razones principales: el reglamento aseguraba a cada miembro el derecho a la palabra; permitía a cada capitular influir sobre la marcha de los debates; establecía en la Asamblea una especie de “poder ejecutivo” elegido por ella, pero responsable ante ella y controlado por ella.

El derecho de cada uno a la palabra podía aparecer, al principio, bajo un aspecto negativo: la duración de una intervención oral quedaba limitada a algunos minutos (se duplicaba si el interviniente había redactado un texto escrito). El moderador de la sesión debía detener al orador si superaba su tiempo y algunos “tenores” habituados a hablar sin límites pudie-

⁹⁹ *Autobiographie*, p. 59.

ron en un primer momento considerarlo como una humillación¹⁰⁰. Pero tal restricción permitía a otros tomar la palabra; una segunda intervención del mismo capitular podía tener lugar cuando todos aquellos que habían pedido expresarse sobre un tema lo habían hecho. De esa forma, verdaderamente, los puntos de vista podían ser múltiples y diversos: poco a poco podía aumentar en la Asamblea la sensación de un consenso o, por el contrario, de disensiones que exigían, sin duda, una revisión del texto en deliberación.

En cuanto a poder influir sobre la marcha de los debates, cada uno podía ejercerlo de dos maneras. Primeramente proponiendo una enmienda sobre un texto en discusión. La enmienda debía ser precisa y, a veces, se escribía en la pizarra. Debía ser “apoyada” por otro capitular; se procedía luego al voto sobre la oportunidad de discutirla. En caso de voto positivo se pasaba inmediatamente a la discusión de dicha enmienda, luego a su votación por mayoría absoluta. Me recuerdo de una enmienda introducida así durante la discusión de la *Regla*, en diciembre de 1967. Se trataba del capítulo sobre la obediencia. La Comisión había propuesto el texto siguiente:

...(en comunidad) debe escucharse la voz de cada uno, pues en cada uno de los Hermanos el Espíritu habla y actúa¹⁰¹.

Un Capitular propuso la enmienda:

... en cada uno de los Hermanos, el Espíritu *puede hablar y actuar*.

Un participante hizo notar que el texto de la Comisión se inspiraba en la *Regla de san Benito*¹⁰². Otro observó que, al decir que el Espíritu “puede” hablar y actuar, hace pensar sobre todo que el Espíritu Santo puede también “no hablar ni actuar”; se vacía el texto de toda su fuerza. La enmienda fue rechazada. Ese “derecho de enmienda” se ejerció decenas de veces y, a menudo, para mejora de los textos.

¹⁰⁰ Ver sobre ello el comentario de Luke Salm, *op. cit.*, p. 20.

¹⁰¹ Esta frase quedó tal cual en la *Regla* de 1987, art. 37. En la *Regla* de 1967 se encuentra en 7 b.

¹⁰² “Ahora bien, hemos dicho que todos son llamados al consejo, por la razón de que a menudo es al más joven a quien Dios revela lo que hay de mejor” (*Regla de san Benito*, Capítulo 3, “De la convocación de los hermanos en consejo”. Edición: Des Hommes en quête de Dieu, Cerf 1967, pp. 45-46).

Una segunda manera para un capitular de influir sobre los debates consistía en introducir una “moción”. La había de diversos tipos. La más habitual consistía en pedir un voto de la Asamblea sobre una parte del texto en discusión juzgada particularmente importante y sobre la cual era necesario conocer el punto de vista del Capítulo. Así, durante el debate sobre la *Declaración*, cuando se llegó al texto que pedía que el Instituto se abriese a las obras educativas no escolares¹⁰³, la posición del Capítulo sobre un tema controvertido fue clarificada gracias a una moción de este tipo. Se podía también proponer una moción de clausura del debate. El moderador debía entonces informar al autor de la moción sobre el número de participantes aún inscritos para hablar. Si la moción se mantenía, se votaba inmediatamente y sin discusión. Si recogía la mayoría de los 2/3, el debate se clausuraba. Pero era necesario que el que presentaba dicha moción no hubiese intervenido durante la discusión: ahí fue, quizás, donde los americanos manifestaron su sentido de la táctica: prácticamente las mociones de clausura eran presentadas siempre por el mismo capitular, que no intervenía más que para eso. Pero si la Asamblea consideraba esa demanda prematura, la rechazaba y la discusión se reanudaba. Por tanto no se puede hablar de manipulación.

Finalmente, el reglamento favorecía la existencia del Capítulo porque establecía en la Asamblea una especie de “poder ejecutivo” elegido por ella, pero responsable ante ella, y controlable por ella. El Capítulo elegía a sus “oficiales”: el Comisario que organizaba los debates; los moderadores que dirigían las sesiones. Con el Secretario del Capítulo formaban la mesa directiva de la Asamblea, la cual se reunía al menos una vez al día. A diferencia de los Capítulos precedentes, el Superior General presidía las sesiones, pero ya no dirigía los trabajos de la Asamblea, lo cual le daba un carácter más democrático. Como cualquier capitular, el Superior podía intervenir cuando pedía la palabra. Si un capitular o un grupo de capitulares estimaban que el moderador o el comisario se habían excedido en sus derechos, si pensaban que un voto se había conseguido en condiciones discutibles, podía “apelar” obteniendo un cierto número de firmas. El

¹⁰³ D 51-52.

caso se produjo en diversas ocasiones. En principio el derecho de las minorías estaba salvaguardado.

El segundo acontecimiento que manifestó y consolidó la existencia del Capítulo se produjo al principio, no sobre una cuestión de fondo, ni siquiera sobre una cuestión de procedimiento, sino a propósito del horario de trabajo del Capítulo. El H. Luke Salm presenta claramente cómo, sobre este particular, la mayoría de la Asamblea se opuso al Consejo General. Éste no habría podido imaginar que un Capítulo General no observase fielmente todos los ejercicios de piedad previstos entonces por la *Regla*. Presionada por numerosos miembros del Capítulo, la Mesa directiva propuso a la Asamblea un reglamento simplificado que suprimía principalmente la lectura espiritual y la recitación comunitaria de Rosario. El Superior General suplicó al Capítulo que renunciase a tal simplificación: el Capítulo no estaba por encima de la *Regla*. Sometida a votación, la propuesta de la Mesa Directiva ganó por mayoría aplastante:

Fue en ese momento —escribe Luke Salm— cuando los delegados sintieron por primera vez y en relación con un problema concreto, que era ciertamente el Capítulo y no uno de los superiores o algún grupo de superiores quien controlaba sus decisiones y su destino.¹⁰⁴

En este sentido podemos decir que ese debate sobre una cuestión objetivamente “menor” constituyó el acontecimiento fundador del Capítulo: aquel por el cual confirmó su conciencia de ser verdaderamente la autoridad suprema del Instituto, con poder no solamente sobre los Superiores, sino sobre la misma *Regla*. Esa seguridad será decisiva en varios momentos cruciales de la continuación del Capítulo.

Un tercer acontecimiento que se produjo al principio del Capítulo reforzó esa conciencia de existencia y de autonomía. En la tarde del 27 de abril el Cardenal Antoniutti, Prefecto de la Congregación de los Religiosos, hizo una visita al Capítulo General. A título personal era fuertemente partidario de la introducción del sacerdocio en las congregaciones de Hermanos dedicados a la enseñanza. Creo que se puede decir que la toma de posición del prelado reforzó la determinación de muchos de los capitulares,

¹⁰⁴ Luke Salm, *op. cit.* p. 21.

mayoritarios, que estaban ya decididos a defender el mantenimiento del carácter exclusivamente laical del Instituto. Y algunos indecisos sintieron las opiniones como una intrusión indebida sobre un tema que correspondía al Capítulo General mismo. Ello contribuyó a hacer que se sumaran a la posición mayoritaria¹⁰⁵.

He hablado de cinco opciones determinantes durante los debates de la primera sesión que marcaron y reforzaron la conciencia que tenía el Capítulo de existir y de ser autónomo. Tres de esas opciones concernían de hecho, directa o indirectamente, a las discusiones sobre el carácter laical del Instituto. Primero fue la reacción del Capítulo cuando la Congregación de los Religiosos le notificó la prohibición de continuar sus trabajos antes de haber procedido a la elección del Superior General. El abuso de poder era patente: el H. Nicet Joseph había sido elegido como vitalicio; había hecho saber que presentaría su dimisión con el fin de permitir al Capítulo decidir del generalato a tiempo. Pero que lo haría cuando lo juzgase oportuno en función del avance de las deliberaciones capitulares. La intervención de la Santa Sede le obligaba a precipitar su decisión. Lo que fue notable aquí fue la protesta oficial que los Capitulares dirigieron a la Congregación de los Religiosos contra esta intervención arbitraria: lo hicieron instigados por el H. Charles Henry y bajo la forma de una carta escrita por el Procurador General, H. Maurice Auguste, y llevada por él, acompañado por el más anciano de los capitulares elegidos¹⁰⁶.

Hecha la elección, el Capítulo General comenzó a debatir la cuestión del sacerdocio en Asamblea General: volveré más adelante sobre esta apasionada discusión. Las circunstancias del calendario hicieron que el Secretario General de la Congregación de los Religiosos, Mons. Philippe, acudiese a responder a las preguntas de los capitulares el 30 de mayo de 1966, antevíspera del día en que debían tener lugar las votaciones definitivas sobre el sacerdocio en el Instituto. Como consecuencia de la inter-

¹⁰⁵ Sobre esta intervención Luke Salm, *op.cit.* p. 27. Cita en ese lugar el *Correo del Capítulo*, 3 de mayo 1966, p. 2, escrita en un tono un tanto desenvuelto, que debía suscitar a continuación una reacción bastante viva del Cardenal, debidamente informado de todo lo que pasaba en el Capítulo. Sobre esa reacción ulterior del Cardenal, ordenando que el texto completo de su alocución fuese distribuido a los capitulares, ver *id* p. 35.

¹⁰⁶ *Id.*, pp. 29-30.

vención del cardenal Antoniutti, el H. Nicet Joseph y algunos Superiores Generales de congregaciones de Hermanos habían introducido una solicitud de interpretación auténtica de *Perfectae Caritatis* 10 § 2, ante la Comisión cardenalicia que tenía a su cargo la interpretación de los textos conciliares. La respuesta al *Dubium* había sido transmitida al H. Maurice Auguste en torno al 25 de mayo. Éste no la comunicó formalmente hasta el final de la sesión, cuando fue aprobada por el Papa¹⁰⁷. Pero hizo saber inmediatamente su contenido a los Capitulares: la Comisión cardenalicia confirmaba la posición defendida por los Hermanos, es decir, que el Concilio dejaba toda la libertad a los Capítulos Generales para introducir o no algunos sacerdotes; no los obligaba a ello, contrariamente a lo que pretendía el Cardenal Antoniutti. Ahora bien la tarde del 30 de mayo Mons. Philippe aparentando tomar a los Hermanos por niños les mostró su cartera diciéndoles que contenía un documento importante “que les gustaría, pero que se reservaba el darlo a conocer después de su regreso de Francia hacia donde partía al día siguiente para una decena de días”. Evidentemente se trataba de la respuesta al *Dubium*.

Tal como era previsto, los votos sobre las propuestas de la 2.^a comisión a propósito del sacerdocio, tuvieron lugar el 1º de junio. La mayoría aplastante del Capítulo estaba a favor del mantenimiento del carácter exclusivamente laical del Instituto. Tan pronto como la votación estuvo confirmada, los HH. Vincent Ayel y Michel Sauvage acudieron a la agencia France Presse de Roma. Le entregaron el texto de un comunicado preparado con anterioridad y que informaba de la posición tomada por los Hermanos de las Escuelas Cristianas y de su significado. Al día siguiente, el texto del comunicado aparecía en numerosos periódicos del mundo entero¹⁰⁸. Mons. Philippe tuvo conocimiento del mismo en Francia, al

¹⁰⁷ Aunque el Papa Pablo VI no aprobó esa respuesta hasta el 10 de junio (cf. Luke Salm, *op. cit.* p. 35, notas 58-59).

¹⁰⁸ He aquí el texto del comunicado. “Capítulo General de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Reafirmación solemne del carácter exclusivamente laical del Instituto. – Reunido en Roma desde el 20 de abril, el 39.º Capítulo General de los Hermanos de las Escuelas Cristianas continúa sus trabajos con el fin de actualizar sus constituciones según las llamadas del mundo y de la Iglesia tal como el Vaticano II las ha hecho oír. El Decreto conciliar *Perfectae Caritatis* sobre la renovación de la Vida religiosa retuvo particularmente el interés de los 120 delegados conscientes de representar a los 15.000 Hermanos de la Congregación. Es sabido que el n.º 10 de dicho decreto subraya el valor en

leer el diario *La Croix*. De regreso a Roma, algunos días más tarde, telefoneó prolongadamente al H. Maurice Auguste. Le reprochó amargamente el hecho de que el Capítulo no había esperado su regreso para terminar el debate sobre el sacerdocio y para anunciarlo públicamente. Esta nueva intervención mostraba a las claras que el Capítulo se sentía autónomo para realizar las votaciones decisivas y para dar a conocer su posición sobre un punto capital, recurriendo libremente a los medios de comunicación.

Me limitaré aquí a mencionar solamente otras tres opciones determinantes tomadas por el Capítulo durante la primera sesión: una de las opciones más importantes, por la cual el Capítulo marcó más fuertemente su existencia y su autonomía, fue la decisión tomada a propósito del proyecto de *Regla* P4: volveré sobre ello al hablar de la *Regla*. Lo mismo sucederá con una de las últimas decisiones de la 1.^a sesión: la de someter al conjunto de los Hermanos el texto de *Regla* puesto a punto por la Comisión y que se convertiría en el P5. Una tercera opción capital fue la decisión de organizar una segunda sesión, completada con la del Capítulo de continuar “existiendo” entre las dos sesiones y, con esa finalidad, establecer “agentes de enlace” responsables de esa continuidad activa durante la Intersesión. De eso hablaré a propósito de la *Declaración*.

Sobre tres manifestaciones de la existencia del Capítulo General durante la segunda sesión, anticipándome al relato, me contentaré con recordar las votaciones prácticamente unánimes del texto de la *Declaración* y del de la *Regla* al término de los debates. Cuando las cifras de las últimas votacio-

sí completo de la Vida religiosa laical, a la vez que confía a los Capítulos Generales la tarea de decidir con toda libertad si conviene o no admitir al sacerdocio algunos Hermanos en número limitado, para el servicio interno de las casas de dichos Institutos, dando por supuesto que estos últimos deben permanecer “laicos”.

El Capítulo General de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, tras un estudio sereno y profundo de la cuestión acaba de expresar mediante un voto masivo la voluntad muy firme del Instituto que se declara solemnemente compuesto por religiosos laicos. Al hacerlo, los Hermanos pretenden querer entrar plenamente en el espíritu del Vaticano II, subrayando el valor de la consagración religiosa laical, insistiendo sobre el primado de la evangelización y la importancia del ministerio de la Palabra en la acción pastoral de la Iglesia, queriendo constituir mediante la tensión que representa su existencia una de las formas de diálogo de la Iglesia y del mundo, y decidiendo ser solidarios en su vida sacramental misma con el laicado al cual ofrecen sus servicios”.

Semejante afirmación suscitaría numerosos ecos fraternales y constituye, ciertamente, un gesto significativo del periodo que siguió al Concilio.

nes aparecieron en el tablero electrónico, la Asamblea experimentó el sentimiento de que el Capítulo había verdaderamente existido y que se había formado una conciencia común a lo largo de los veinte meses de sesiones y de Intersesión. Por un momento contuvo su aliento; luego estalló en aplausos vigorosos y prolongados. Una última precisión del H. Charles Henry debía garantizar la consistencia del prolongado trabajo capitular. Quiso declarar, sobre todo tratándose de la *Regla*: “Tan solo el texto votado tenía fuerza de ley”. La fórmula que empleó era particularmente clara: “Todo lo que no está formulado en la *Regla* queda abrogado”. En efecto se pudo llegar a temer una interpretación diferente de la obra capitular: “todo lo que no está formalmente suprimido, puede considerarse como mantenido”. Esa hubiera podido ser (y tal fue el caso en raras ocasiones, de algunos Maestros de novicios, por ejemplo) la tentación de algunos conservadores: quedaba sofocada de antemano por cuanto el Capítulo adoptaba la fórmula del H. Charles Henry.

Al igual que el Concilio, el Capítulo General existió primero a causa de las tomas de posición valientes en ciertos momentos; y ahí es donde se manifiestan las personas que ven claro. El desafío puede ser relativamente pequeño y sin relación aparente con los problemas de fondo del Capítulo. En realidad toda la continuación del trabajo capitular estará marcada, porque sobre esas opciones, en apariencia secundarias, se fundó la toma de conciencia por parte del Capítulo de su responsabilidad y de su autonomía. Esto aparecerá en varias ocasiones a lo largo del debate acalorado sobre el laicado en el Instituto.

UNA PRIMERA REFLEXIÓN SOBRE LA IDENTIDAD DEL HERMANO: EL DEBATE A PROPÓSITO DE LA INTRODUCCIÓN DEL SACERDOCIO EN EL INSTITUTO

Miguel.— *El primer gran debate del Capítulo General de 1966 se ocupó del carácter laical de la vocación del Hermano y la introducción del sacerdocio en el Instituto. ¿Por qué esa prisa, cuando usted ha mostrado las reticencias de los dos Capítulos precedentes en abordar ese tema?*

Michel.— Esa prisa se explica por el contexto del momento. De 1960 a 1966 la cuestión de la Vida religiosa laical había dado lugar a una cierta

efervescencia en la cual, a veces de buena gana, las más por la fuerza, me vi mezclado. Esa efervescencia culminó durante las dos últimas sesiones del Concilio y se prolongó durante la primera sesión de nuestro Capítulo General. Por esa razón me pareció más lógico tratar aquí el conjunto de esta cuestión.

Miguel— *¿Cuál fue la génesis de esos textos conciliares sobre la Vida religiosa laical? ¿De dónde provienen?*

Michel.— Después de los reiterados debates y de algunas controversias, el Concilio había elaborado tres artículos breves sobre la Vida religiosa laical. Dos de ellos realizaban su valor. El tercero considera favorablemente la hipótesis de una introducción limitada de sacerdotes en los Institutos exclusivamente laicales. Utilizo aquí un comentario de esos tres números de *Perfectae Caritatis*, que me fue solicitado al finalizar el Concilio¹⁰⁹. El tema general de la Vida religiosa laical se había hecho presente durante la elaboración de los temas conciliares y en el transcurso de sus cuatro sesiones a partir de preguntas planteadas por tres tipos de participantes.

Desde comienzos de los años 60, en las órdenes religiosas masculinas compuestas por sacerdotes y laicos se manifestó una preocupación general por revalorizar la situación de los segundos con frecuencia demasiado poco considerados. *Revalorizar*, poner de relieve los valores positivos y favorecer su desarrollo; *revalorizar*, en particular, mediante un esfuerzo acentuado de formación profesional, intelectual, espiritual.

En ese mismo momento y en diversos monasterios se manifestaba el deseo de restaurar un auténtico monacato laico. Numerosas publicaciones dan

¹⁰⁹ Las Éditions du Cerf habían emprendido, en la colección *Unam Sanctam*, la publicación de comentarios de todos los documentos conciliares. Responsable de la obra sobre *Perfectae Caritatis*, el P. Tillard me propuso preparar la presentación de los textos de dicho *Decreto* relativo a la vida religiosa laical: *el N° 10 § 1-2 los § 2-3 del N°15*. El secretario de la Comisión, el P. Gumpel, puso a mi disposición, en la Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, toda la documentación utilizada por la comisión conciliar: redacciones sucesivas de los textos, intervenciones orales o simplemente escritas de los Padres, propuestas de enmienda. El estudio de ese conjunto permitió nutrir el comentario con textos sucintos que se volvían más sugestivos cuando se los comprendía a la luz de todo ese trasfondo; cf. Michel Sauvage, "La vie religieuse laïque", en "L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse". Comentario de *Perfectae Caritatis - Unam Sanctam* 62, Cerf, 1967, pp. 301-374. Ver principalmente la Bibliografía, pp. 373-374.

testimonio de esas búsquedas convergentes, las cuales fueron llevadas al Concilio por los Superiores Generales sacerdotes. Debían desembocar en la redacción de los § 2-3 del N° 15 de *Perfectae Caritatis*, sobre la vida común. El § 2 pide “asociar estrechamente a la vida y a las obras de la comunidad a aquellos que se suele llamar conversos, coadjutores o de otra forma”¹¹⁰. El § 3 indica que “los monasterios e Institutos no puramente laicos podían... aceptar... clérigos y laicos en igualdad de condiciones, con los mismos derechos y las mismas obligaciones, salvo en lo que se deriva de las órdenes sagradas”¹¹¹.

En tercer lugar a pesar de las reiteradas palabras de Pío XII y del cardenal Valerio Valeri, los Superiores Generales de los Institutos de Hermanos exclusivamente laicos (sobre todo dedicados a la enseñanza) estaban preocupados por la puesta en tela de juicio reciente de su vocación y de sus derechos. La manera como se veían percibidos demasiado a menudo los dejaba insatisfechos. Se inquietaban por los avances “sacerdotalizadores” que provenían del exterior de los Institutos y, más aún, de pequeños grupos de entre sus Hermanos. Como tenían la costumbre de trabajar juntos, elaboraron varios documentos colectivos, de desigual valor, antes del Concilio y durante sus diferentes sesiones.

Inicialmente no tenían voz en el Concilio. A partir de la segunda sesión, en 1963, Pablo VI nombró experto al H. Nicet Joseph, Superior General de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Esta designación le dio la posibilidad de participar en todas las Congregaciones Generales y de recibir toda la documentación que se entregaba a los Padres. Gracias a esas informaciones así como a las relaciones establecidas o fortalecidas y, sobre todo, vividas cotidianamente con los Obispos y los Superiores de las órdenes, le era posible seguir las cuestiones debatidas e intervenir o hacer intervenir a propósito de los Hermanos educadores de los cuales era el portavoz. Así fue como, gracias a las intervenciones bastante numerosas y fuertes de Padres conciliares durante la discusión del proyecto conciliar sobre

¹¹⁰ “Y en las órdenes femeninas que se llegue a una sola categoría de Hermanas”.

¹¹¹ La cuestión de la posibilidad para los Hermanos de *participar en el gobierno* —en sus diferentes ámbitos local, provincial, general— no quedó entonces explícitamente formulada; pero estaba ya en el ambiente, y volverá en diversas ocasiones al orden del día durante los treinta años siguientes al Concilio.

la Vida religiosa durante la 3ª sesión, pudo ser reintroducido un párrafo corto consagrado a la Vida religiosa laical masculina:

La Vida religiosa laical, tanto para los hombres como para las mujeres, constituye un estado completo en sí de la profesión de los consejos evangélicos. Esta vida tan útil a la actividad pastoral de la Iglesia en la educación de la juventud, el cuidado de los enfermos y de otras formas de apostolado (*aliisque ministeriis explendis tam utilem*), el Concilio la tiene en gran estimación, confirma a sus miembros en su vocación y los exhorta a adaptar su vida a las exigencias del mundo actual.

El texto conciliar se limita a enunciar secamente diferentes aspectos del *carácter laical* de la vida de Hermano. La aclaración suministrada por los debates conciliares permitió al *Comentario* explicar su valor positivo. Primero la *pertenencia de los Hermanos al laicado* y el valor *completo* de esta forma de Vida religiosa; luego las *riquezas de la consagración religiosa*, enraizada en el bautismo y la confirmación, y el significado de dicha vida consagrada como *ejercicio del sacerdocio de los bautizados por la ofrenda del sacrificio espiritual*; la unidad de una vida entregada a Dios para el servicio de una misión de Iglesia; la utilidad de las actividades (*ministerios*) apostólicos ejercidos por los Hermanos como laicos.

La coyuntura que había determinado la orientación de la investigación y de las reflexiones de mi tesis me había conducido en *Catequesis y Laicado* a acentuar sobre todo las tareas eclesiales internas (el ministerio de la Palabra de Dios) para las cuales su consagración laica habilitaba a los Hermanos. Siguiendo la letra de *Perfectae Caritatis* 10 § 1, ponía aquí aún más en evidencia la vertiente profana de esta misma consagración laical, el compromiso de los Hermanos, hombres de Iglesia en la vida del mundo. Me parece que había llegado, en adelante, a comprender el significado de la Vida religiosa laical en la línea de *Gaudium et Spes* mientras que la profundización de la enseñanza conciliar sobre la Vida religiosa se apoyaba, más bien, sobre *Lumen Gentium*.

Miguel.— *El § 2 del mismo número de Perfectae Caritatis parece sugerir la introducción de sacerdotes en las congregaciones masculinas laicales. ¿Cómo se explica ese desfase? ¿No existe una especie de contradicción entre los dos § del N° 10?*

Michel.— Cuando se reunieron en abril de 1965¹¹² para la puesta a punto del *Decreto* conciliar fuertemente enmendado, los miembros de la Comisión de la Vida religiosa aprobaron sin dificultad la redacción del párrafo que llevaría el n.º 10 § 1 en el texto definitivo de *Perfectae Caritatis*. Pero constataron con sorpresa que un n.º 10 § 2 había hecho su aparición en el proyecto sometido a su consideración. Estaba redactado así:

En los Institutos laicales de Hermanos, para las necesidades espirituales exclusivamente propias del Instituto, algunos individuos, elegidos conforme a las constituciones, podrán acceder a las órdenes sagradas.

La sorpresa de los Comisarios fue aún mayor cuando una lacónica nota indicaba que el Soberano Pontífice deseaba que “esta cuestión sea tratada favorablemente por el Concilio”. Durante la reunión de primavera de la comisión conciliar, el cardenal Antoniutti que era su presidente en calidad de Prefecto de la Congregación de los Religiosos estaba en misión en Australia. El vicepresidente que lo remplazaba, Mons. Perantoni, arzobispo italiano, antiguo Ministro General de los Hermanos Menores, estaba muy atento a todos los problemas de la Vida religiosa laica. Intrigado por esta referencia a la autoridad suprema, solicitó una audiencia del Papa. Sin rodeos, le preguntó si él estaba en el origen de ese §. La respuesta de Pablo VI fue negativa y añadió que deseaba que se suprimiera esa referencia a su nombre. De paso, Mons. Perantoni le interrogó sobre una eventual supresión del texto mismo: “yo no soy su autor”, respondió el Papa, “tampoco puedo asumir la responsabilidad de hacerlo desaparecer”.

Los miembros de la comisión se dividieron y sus debates sobre ese párrafo se prolongaron. Puesto que ese texto no tenía ningún antecedente conciliar, consideraban algunos que había que suprimirlo; además no era coherente con el párrafo precedente, 10 § 1, que valorizaba los Institutos religiosos laicales y confirmaba a sus miembros en su vocación. Tal invitación del Concilio, añadían, producirá turbación en los Institutos de

¹¹² Un cierto número de detalles referidos aquí son inéditos. Pude tener un conocimiento directo de ellos en el momento de los hechos. Lo que relato aquí se apoya sobre documentos que conservo en mis archivos personales: informes de conversaciones con los Padres o expertos a propósito de ese 10 § 2; conjunto de documentos entregados a los miembros de la comisión conciliar para su sesión de abril de 1965.

Hermanos. Estos Padres tomaban el relevo de las objeciones que desarrollaban con inquietud los Superiores Generales de las Congregaciones implicadas. Otros Padres defendían esa redacción: no tenía antecedente oficial pero, aunque no proviniera del Papa, este texto no había podido ser colocado ahí sin el consentimiento del Presidente de la comisión. Y este último sabía bien, como nosotros, que la cuestión de la introducción del sacerdocio en los Institutos de Hermanos exclusivamente laicales había sido suscitada por muchos Obispos (especialmente latinoamericanos) y, sobre todo, por Hermanos de varios Institutos.

Finalmente la comisión se puso de acuerdo para escribir un texto considerado más moderado:

El Concilio declara que no existe impedimento (*declarat nihil ob stare*) para que, en los Institutos de Hermanos, mantenido firmemente su carácter laical, algunos individuos puedan acceder a las órdenes sagradas, según decisión del Capítulo General y para satisfacer las necesidades del ministerio sacerdotal en sus casas.

Incluso así modificado, ese párrafo continuaba preocupando a los Superiores Generales de las Congregaciones de Hermanos, sobre todo quizás al H. Nicet Joseph. Entre abril y octubre de 1965 se intentaron varias gestiones con el fin de obtener la supresión. Pero en ésta última sesión el engranaje conciliar giraba a toda máquina; era difícil por unas pocas líneas retrasar el proceso de ratificación del Decreto *Perfectae Caritatis*. El texto 10 § 2 fue adoptado al igual que el conjunto del Documento¹¹³.

A este punto del relato, cabe preguntarse sobre el origen de ese texto, controvertido en su génesis y que no tardará en serlo más aún en la interpretación que se le deberá dar. En cuanto al origen de la aparición del 10 § 2 bajo su primera versión, tenemos una *certeza*; alguna que otra *hipótesis* puede ofrecerse con verosimilitud.

La certeza: un grupo activo de Hermanos de las Escuelas Cristianas italianas del Distrito de Roma, algunos Hermanos Maristas también, eran

¹¹³ Podemos recordar que fue el n.º 10 el que recogió el mayor número de *Non Placet* durante las 19 votaciones de detalle sobre los artículos de *Perfectae Caritatis*: 57 oponentes, sobre más de 2.000 votantes. No era el desastre total.

fuertemente partidarios de la introducción del sacerdocio en sus Institutos. Orquestaron una verdadera campaña para obtenerla del Concilio¹¹⁴. Circulaban varias publicaciones policopiadas y, en una de ellas, *Catequesis y Laicado* era utilizada como una fuente de argumentos en favor del sacerdocio para los Hermanos, lo cual resultaba como poco chocante. En el trascurso del año 1964-1965, unos treinta estudiantes del *Jesus Magister*, que habían seguido mis cursos, tomaron la iniciativa de escribir —y firmar— un texto para restablecer la verdad sobre mi posición. Ése fue el prelude para las encarnizadas discusiones que iban a caracterizar toda la primera sesión del Capítulo General de 1966-1967. Por otra parte, viviendo en Roma, conocedores de las costumbres de la Curia, esos Hermanos no tuvieron dificultades para obtener que algunos de sus miembros influyentes que les eran cercanos dieran curso a sus diligencias. Principalmente tenían de su parte al cardenal Antoniutti, Prefecto de la Congregación de los Religiosos. Éste, antiguo Nuncio en España —donde el movimiento en favor del sacerdocio se manifestaba en alguna que otra provincia de Hermanos dedicados a la enseñanza— había adquirido allí la convicción de que esas congregaciones laicales debían introducir algunos sacerdotes en sus filas.

Pero aquí entramos en el campo de la *hipótesis* que yo formulo después de atar cabos y reflexionar. En el proyecto de *Decreto sobre la Vida religiosa* sometido a la comisión en abril de 1965, la primera redacción del 10 § 2 debió ser introducida por el presidente, el cardenal Antoniutti. El único que tenía autoridad de imponer un artículo que no se basaba en ningún antecedente conciliar; sólo él podía estimar que, al hacerlo, introducía un deseo del Papa. Y la continuación mostrará hasta qué punto, como partidario de la introducción del sacerdocio en los Institutos de Hermanos,

¹¹⁴ El informe de la 2.^a comisión capitular, presentado en su integridad en el folleto: Carácter laical del Instituto, muestra la importancia cuantitativa de las Notas sobre la cuestión del sacerdocio llegadas de Italia y de España. “las 186 notas que solicitan la introducción del sacerdocio en el Instituto se reparten así: 27 lengua francesa, 28 lengua inglesa, 57 lengua española y 74 de lengua italiana. Conviene tomar nota de esta localización, de esta proveniencia de las notas; se constata que el fenómeno es bastante masivo en dos o tres Distritos, muy esporádico en todos los demás de donde provienen las notas favorables al sacerdocio” (pp. 19-20).

“Se han censado 242 notas cuyos firmantes se oponen a la introducción del sacerdocio en el Instituto: 27 notas de lengua francesa, 31 de lengua española, 160 de lengua inglesa y 24 de lengua italiana. Se constata que dichas notas provienen de los mismos Distritos que las que defienden la introducción del sacerdocio; muchos Distritos no han enviado ninguna nota sobre la cuestión (ni por ni contra), lo cual parece indicar que el problema no se plantea en absoluto en esas regiones” (p. 29).

intentará forzarlos a decidirse a ello. Se apoyará sobre la orden que el Concilio les había dado al respecto, lo cual puede entenderse quizás de la primera versión de 10 § 2, pero no de su texto definitivo, en cuya gestación él no había tomado parte alguna¹¹⁵.

Como a todo el mundo, a mí me había pillado desprevenido la introducción de 10 § 2. Teniendo en cuenta la marcada evolución entre una y otra redacciones, el comentario que yo di insistió primero sobre los límites que el Concilio aportaba a una eventual introducción del sacerdocio en los Institutos laicales; no me privaba de llamar la atención sobre lo que me parecía como incoherencias del texto con respecto al movimiento general del Concilio¹¹⁶. Pero insistía, más aún, sobre lo que en la segunda redacción de ese párrafo me parecía ineludible: el Concilio abría una posibilidad; no imponía nada. Era conforme a la línea general del *Decreto*, al movimiento de fondo del Concilio. Pretendía romper con el proceso, ya señalado, de uniformización y de centralización que se había acentuado entre 1850 y 1950.

Perfectae Caritatis invitaba a los Institutos religiosos a ejercer su autonomía; buscaba remitirlos a su propia identidad, a su especificidad. El 10 § 2 reconocía que, si la introducción del sacerdocio en los Institutos de Hermanos podía ser considerada, correspondía a los Capítulos Generales decidirlo soberanamente. Esta interpretación me parecía obvia. Me sentí sorprendido al constatar que no lo parecía así a todo el mundo. El Capítulo General de los Hermanos de las Escuelas Cristianas no iba a tardar en manifestar que las interpretaciones contrarias provenían no solamente de los Hermanos partidarios del sacerdocio sino por las más altas autoridades eclesiásticas.

Miguel.— *¿De qué manera este texto de 10 § 2 fue tratado por el Capítulo de 1966?*

¹¹⁵ Esto está evocado en la intervención que se me pidió hacer en comisión, sobre la pregunta: “¿Nos invita el Vaticano II a introducir el sacerdocio?” (*Caractère laïc de l’Institut*, pp. 49-60). Ver principalmente: “L’histoire de §2 du n° 10” de *Perfectae Caritatis*” (pp. 50-56).

¹¹⁶ Especialmente la inconsecuencia que parecía haber en considerar la “ascensión de algunos Hermanos a los órdenes sagradas para atender las necesidades del ministerio sacerdotal en sus casas...”; cf. *Commentaire* citado, pp. 355-358.

Michel.— Entre abril y junio de 1966 el Capítulo, resistiendo a repetidas presiones de la Curia romana, llegó a una opción madura y resuelta del Instituto en favor del laicado. En efecto el calendario exigía la celebración de un Capítulo General “ordinario” por parte de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, diez años después del de 1956. Teóricamente no se trataba de un Capítulo de elección: el H. Nicet Joseph, Superior General, había sido elegido de por vida, como era regla desde Juan Bautista de La Salle. No obstante él había anunciado su intención de presentar su dimisión cuando juzgara que el avance de los trabajos capitulares permitiría remplazar el generalato vitalicio por el generalato de duración limitada. Pero esta modificación suponía una revisión —deseada por la mayoría de los capitulares— del conjunto de la organización del gobierno del Instituto, a todos los niveles.

El Capítulo General, abierto el 20 de abril de 1966, había debido primeramente ocuparse de sí mismo: ya hablé de ello en el capítulo precedente sobre la existencia del Capítulo General. El miércoles 1º de junio de 1966, hacia las 10h, los miembros del Capítulo General del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas eran llamados a expresarse mediante voto secreto sobre ocho proposiciones: se trataba de definir la posición del Instituto con relación a su estatuto laical y a la eventual introducción de algunos sacerdotes entre sus miembros. Las dos primeras propuestas planteaban las preguntas decisivas:

1. El Capítulo General afirma que el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas es un Instituto laical y que pretende seguir siendo tal.
2. En conciencia, ante Dios y ante la Iglesia, el Capítulo General afirma que el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas debe permanecer fiel a su ser, es decir, compuesto exclusivamente de miembros laicos.

Para llegar a esas sencillas propuestas, los Capitulares habían debido resistir a “fuertes presiones repetidas por parte de importantes autoridades de la Curia”, que seguían alimentando posturas opuestas minoritarias al interno del Capítulo, pero ciertamente vigorosas. El debate capitular, prolongado, áspero, lleno de contratiempos, permitió algunos avances significativos de la cuestión del sacerdocio en el Instituto.

Miguel— ¿Cómo se ejercieron esas presiones curiales?

Michel.— ¿Por qué el debate se prolongó tanto tiempo, ya sea en comisión (donde duró prácticamente durante todo el mes de mayo), ya sea en Asamblea General, y por qué fue objeto de semejante empeño? En dos ocasiones la Curia intervino brutalmente para obligar al Capítulo a aceptar la introducción de algunos sacerdotes en el Instituto; en ambas ocasiones, el Capítulo resistió firme aunque serenamente, seguro de su sano derecho.

El 27 de abril el Cardenal Antoniutti, Prefecto de la Congregación de los Religiosos, hizo una visita al Capítulo General. Se trataba, al parecer, de una gestión protocolaria sin incidencia sobre los trabajos, apenas iniciados, de la Asamblea. Después de las congratulaciones al uso, el Cardenal exhortó a los Capitulares a centrar sus debates y sus decisiones sobre la aplicación de las orientaciones de *Perfectae Caritatis*: el Decreto conciliar había prescrito a todos los Institutos iniciar un proceso de lo que había acabado por llamar su *renovación adaptada*. Había fijado sus objetivos, establecido las condiciones principales que la harían posible, esbozado los jalones de un calendario. Estas primeras manifestaciones del Cardenal no podían pues sorprender a los Capitulares.

Pero, entonces, el Cardenal precisa su opinión; sin transición, su discurso se centra sobre un punto determinado de dicha renovación adaptada. Insiste sobre la posibilidad que se ofrece a los Institutos laicales de introducir el sacerdocio para algunos de sus miembros. Para prevenir cualquier veleidad de resistencia, endurece su tono: en el N° 10 § 2, *Perfectae Caritatis* ha formulado una *orden*. Rechazar esa posibilidad sería desobedecer al Vaticano II. Presentada en calidad de Prefecto de la Congregación de los Religiosos, esa interpretación del texto conciliar había sido dada por él oficialmente.

Los capitulares, sorprendidos, no reaccionaron entonces más que limitándose educadamente a aplaudir con indolencia... Pero el Cardenal acababa de desencadenar la batalla (previsible) que sería intensa. La aplicación literal de sus palabras habría supuesto la supresión de toda discusión sobre el fondo de la cuestión. Si se trataba verdaderamente de una orden del Concilio, no habría que seguir debatiendo sobre la oportunidad de intro-

ducir el sacerdocio en el Instituto. No habría que seguir intentando profundizar el significado del carácter exclusivamente laical mantenido en el Instituto desde hacía doscientos sesenta años. Al Capítulo no le quedaría otra tarea más que elaborar las modalidades de aplicación de la prescripción de *Perfectae Caritatis*. ¿Pero se trataba verdaderamente de una orden del Concilio y la palabra del Cardenal debía ser considerada como la última palabra, previa a cualquier debate?

Después del Vaticano II Pablo VI había establecido una Comisión cardenalicia de interpretación auténtica de los documentos conciliares. Se podía acudir a ella en caso de duda sobre el sentido de un texto. Esta Comisión iba a reunirse por primera vez en mayo. El recuerdo de los debates conciliares y principalmente la modificación significativa del texto de 10 § 2, justificaba que uno se preguntase sobre la autenticidad de la interpretación del Prefecto de la Congregación de los Religiosos. Inmediatamente después de la intervención del Cardenal, el H. Nicet Joseph, asociado con los Superiores Generales de los Hermanos Maristas y de los Christian Brothers, introdujo pues ante el Secretario de la Comisión cardenalicia una solicitud de interpretación auténtica del 10 § 2.

Miguel.— *¿No bastaba con escuchar la respuesta de esa Comisión cardenalicia?*

Michel.— Las siete Comisiones capitulares se habían repartido los temas a estudiar, el Capítulo se puso al trabajo en los primeros días de mayo de 1966. El estudio de la eventual introducción del sacerdocio volvía a la 2.^a Comisión —llamada de *la finalidad del Instituto*—. Al principio comprendía una buena veintena de miembros pertenecientes a todas las Regiones del Instituto: África, América del Norte (U.S.A., Canadá, México), América central (y especialmente las Antillas), América del Sur, Asia. Hacia el final de la sesión esa Comisión se escindiría en dos: los “misioneros” deseaban el establecimiento de una Comisión de las Misiones. Pero parecía importante que representantes de la llamadas tierras de misión (al igual que de América Latina) fuesen parte involucrada en el debate sobre el sacerdocio, puesto que se insistía corrientemente sobre la necesidad particular de introducir el sacerdocio en esas provincias

pobres en sacerdotes y se citaban nombres de Obispos que habían expresado sus deseos sobre el tema.

Volveré más adelante sobre el contenido del trabajo de la Comisión. Aquí señalo simplemente que su primer trabajo consistió en estudiar y evaluar todas las Notas (428) enviadas al Capítulo sobre la cuestión: era considerable, aun cuando el origen geográfico de dichas notas estaba muy desigualmente repartido y no se podía pasar por alto la cuestión sin retrasar el examen¹¹⁷. Los adversarios de la introducción del sacerdocio en el Instituto eran ampliamente mayoritarios en la Comisión. Pero la oposición estaba presente y muy activa, representada, sobre todo, por un capitular español —el mismo que se había “atrevido” a intervenir en 1956— y un capitular italiano. Sobre el fondo, su argumentación principal hacía referencia a la penuria de los sacerdotes en la Iglesia, especialmente en regiones de misión o en América Latina. Pero su credibilidad sobre este punto se veía debilitada por el hecho de su pertenencia a iglesias “ricas” en sacerdotes; quedaba contradicha por la posición resuelta en favor del mantenimiento del carácter exclusivamente laical del Instituto por los miembros de la Comisión que provenían precisamente de los países considerados desfavorecidos. En cuanto a la forma, los opositores se apoyaban incansablemente sobre la autoridad de la interpretación del *P.C.* 10 § 2 presentada al inicio del Capítulo por el Cardenal Antoniutti: se trataba de una *orden del Concilio* y había que obedecer. La interpretación que había tenido que dar de dicho pasaje del Decreto conciliar (había retomado mi comentario de *Perfectae Caritatis*) era considerada nula y sin efecto. Reclamaban que se apelase a expertos externos al Instituto.

Esta resistencia interna de los opositores era normal y saludable. Pero por parte del capitular italiano iba acompañada, ante un cierto número de las comunidades romanas pero también de la Congregación de los Religiosos, de una difusión telefónica permanente de los trabajos de la comisión y de las posiciones que prevalecían en ella. El martes 16 de mayo, por la tarde, la Comisión ponía fin a sus debates con la votación de

¹¹⁷ La primera parte del informe de la comisión presenta el resultado de ese estudio de las notas: “Caractère laïc de l’Institut”, pp. 19-35: “Une situation à voir. Étude des notes envoyées au Chapitre Général”.

su informe final, concluyendo principalmente con la no introducción del sacerdocio en el Instituto. El resultado de ese escrutinio secreto era: 21 votos en favor de la aprobación del informe, 2 votos en contra. Conforme al Reglamento del Capítulo, ese informe fue entregado a los Capitulares; el debate en Asamblea General no podría comenzar más que a partir del miércoles 18, teniendo que pasar 24 horas entre su entrega y el comienzo de la discusión.

Pero cuando los capitulares se reunieron en la mañana del miércoles 18 de mayo, fue para escuchar una comunicación del Superior General, H. Nicet Joseph. Anunció que el cardenal Antoniutti acababa de dar la orden, por teléfono, de suspender todos los trabajos del Capítulo General, hasta la elección de un nuevo Superior General. El conjunto de los Capitulares tomó muy a mal esta intervención cardenalicia. Les parecía como un acto de fuerza. Se elaboró rápidamente una protesta oficial del Capítulo, se votó y se entregó a la Congregación. No obtuvo más respuesta que la de la confirmación de la orden de detener todo y proceder a la elección de un nuevo Superior General. De igual modo, una solicitud de audiencia del Procurador General fue rechazada: había que someterse.

El H. Nicet Joseph remitió su dimisión al Capítulo el viernes 20 de mayo. Mientras tanto, la Comisión del gobierno preparó las modificaciones necesarias en las *Constituciones*: elección por diez años; decisión de adjuntar al Superior un Vicario General a tiempo completo. La Asamblea votó estas disposiciones en un tiempo record; la elección del Superior fue fijada para el 23 de mayo; la del Vicario General, el miércoles 25. Este calendario forzado se mantuvo. Añadiendo al acto de fuerza una humillación inútil de la Asamblea, el Cardenal hizo saber que, para prevenir cualquier fraude o presión, la elección del Superior General sería presidida por el Secretario de la Congregación, Mons. Paul Philippe. Se llevó a cabo sin muchas consideraciones por parte del delegado hacia el Superior General saliente, a quien hubiera correspondido normalmente presidir la elección y solicitar el consentimiento del elegido, un americano, el H. Charles Henry.

Miguel.— *¿Qué sucedió después de esa elección, sobre el tema candente de la introducción del sacerdocio en el Instituto?*

Michel.— El acto de fuerza del Cardenal no hizo más que retrasar el

debate capitular sobre la aplicación de *Perfectae Caritatis* 10 § 2; no llegaría a influir sobre la decisión final del Capítulo, salvo quizás para incitar a alguno que otro vacilante a unirse, por reacción, al campo mayoritario. El error del Cardenal y de los demás responsables de la Congregación de los Religiosos consistía en suponer que la posición decididamente hostil del H. Nicet Joseph hacía pesar una especie de presión sobre los Capitulares. El acontecimiento demostraría que él no tenía nada que ver y que la Asamblea tenía plenamente conciencia de su responsabilidad plenaria con respecto a esta opción histórica.

Una vez obedecidas estrictamente las órdenes del Cardenal Antoniutti, el Capítulo inició, el 27 de mayo, la discusión sobre el informe de la 2.^a comisión. La interrupción no había durado ni diez días; no había producido ningún cambio en el texto que la comisión presentaba al Capítulo. El debate se prolongó durante tres días completos.

A lo largo de las discusiones tanto en comisión como en Asamblea General, la personalidad del opositor español me impresionó fuertemente. Rostro anguloso de castellano ascético, hablaba con la convicción que yo podía imaginar haber sido la de un Savonarola:

En asamblea general, escribe Luke Salm¹¹⁸, en una intervención encendida y muy poética, comparó el sacerdocio a un hermoso jardín protegido por un portal de hierro y cuya llave ofrecía ahora, la Iglesia al Instituto. Cómo, se preguntó, podremos jamás negarnos a rechazar su entrada y privarnos así de todos los beneficios que ese jardín podría ofrecernos.

También los dos opositores de la Comisión retomaron con vigor sus argumentos: principalmente su protesta contra la oposición a recurrir a expertos exteriores y contra el rechazo en aceptar como normativa la interpretación de 10 §2 presentada por el cardenal Antoniutti al principio del Capítulo General.

Sobre este último punto, el H. Maurice Auguste, Procurador General, pudo aportar un argumento decisivo. La Comisión cardenalicia se había reunido. Su respuesta a la consulta de los tres Superiores Generales era

¹¹⁸ *Un Institut religieux en transition. L'Histoire de trois Chapitres Généraux*. Traducción francesa de Pierre Spriet, p. 34.

clara: *Perfectae Caritatis* 10 § 2 dejaba a los Capítulos Generales la *posibilidad* de introducir el sacerdocio en los diferentes Institutos; no le imponía una *obligación*. Esta decisión nos había sido comunicada oficiosamente, al H. Maurice Auguste y a mí mismo por Mons. Felici, Secretario de la Comisión cardenalicia, inmediatamente después de la reunión. La transmisión oficial se haría más tarde a los Institutos por intermediación de la Congregación de los Religiosos.

Todos los Capitulares podían comprender que tal interpretación zanjaba el debate. Contradecía la del Cardenal Antoniutti y manifestaba que éste no había hablado más que a título personal¹¹⁹. Los adversarios de la introducción del sacerdocio pudieron pues, en Asamblea General, retomar los argumentos contenidos en el informe de la Comisión. Las intervenciones más influyentes fueron hechas por los representantes de las provincias misioneras del Instituto: fueron unánimes en recomendar el mantenimiento del carácter exclusivamente laical de su Instituto.

El debate se clausuró el lunes 30 de mayo. Del informe de la comisión se extrajeron ocho propuestas. Serían sometidas una tras otra a votación el miércoles 1º de junio, tras el plazo reglamentario de 24 horas.

Ya, desde antes del Capítulo General, los debates sobre la introducción del sacerdocio en el Instituto se habían desarrollado en un clima de maniobres ocultas, de presiones y de denuncias, de intervenciones autoritarias de la Congregación de los Religiosos. Ésta intentaba forzar a la Asamblea a admitir que algunos Hermanos pudiesen ser sacerdotes. Era desconocer la fuerza de cohesión, sobre este punto, de una conciencia vital del Instituto. La votación tuvo lugar el día fijado, miércoles 1º de junio. Las dos primeras proposiciones planteaban las dos preguntas de fondo recordadas anteriormente. El resultado fue sin ambigüedad: la primera propuesta fue votada con “111 síes, 2 noes, 4 abstenciones”; y la segunda con “98 síes, 13 noes, 5 abstenciones”.

¹¹⁹ Es lo que declara claramente, aunque no sin pesadez, el *Informe* de la comisión, en su tercera parte, *Un choix à faire, Introduction*: “La comisión ha tomado conocimiento de la alocución de su Eminencia el cardenal Antoniutti al Capítulo General y se ha apoyado, en su trabajo, sobre la doctrina oficial de la Iglesia expresada en el decreto *Perfectae Caritatis* (Nº 10) del Concilio Vaticano II” (Folleto *Caractère laïc de l’Institut*, p. 83).

Miguel.— *El presente capítulo de esta obra quiere tratar de la profundización de la identidad del Hermano durante el Capítulo General de 1966. ¿En qué forma el debate sobre la introducción limitada del sacerdocio en el Instituto que usted acaba de relatar desemboca en la profundización de dicha identidad?*

Michel.— Al término de esta narración a mi parecer se impone una constatación: la reflexión sólida de la *comisión*¹²⁰, ilustrada por intervenciones de expertos, permitió al Capítulo General de 1966 dos avances o desplazamientos destacables con relación a la identidad del Hermano: *Laico, ¿por qué no sacerdote?*

- *avance/desplazamiento en la posición y el enfoque de la cuestión*

El primer avance/desplazamiento depende del hecho de *haber planteado abiertamente la cuestión, de haber tenido un enfoque honesto y serio*. Para el Instituto y sobre todo para sus responsables, consentir en discutir abiertamente de la eventual introducción del sacerdocio representaba una doble inversión radical. En efecto hasta entonces los Superiores del Instituto habían considerado que el carácter laical del Instituto pertenecía *al depósito intangible que tenían la responsabilidad de mantener en su integridad*. Habían interpretado siempre esa responsabilidad de la fidelidad a un depósito como implicando el rechazo de que el laicado exclusivo del Instituto fuese puesto en tela de juicio: era lo que había sucedido en 1946 y en menor medida en 1956. La disposición conciliar de *Perfectae Caritatis* 10 § 2 excluía cualquier escapatoria: el Capítulo General *debía discutir libremente* esa cuestión. En realidad no existía depósito que fuese ajeno al Instituto.

Pero en segundo lugar —y no sin contradicción— los Superiores habían recurrido a las autoridades de la Curia romana para apoyar su oposición

¹²⁰ En lo que viene a continuación, hago referencia al *Informe de la Comisión*. Está publicado en el fascículo oficial del Capítulo General de 1966-1967 sobre el *Carácter laical del Instituto* al cual remito. Por una parte, las *ocho proposiciones* votadas por los capitulares; por otra, el *Informe de la Comisión, tercera parte: una opción que hacer* (pp. 82-101); yo indico el número de orden de los párrafos, de 1 a 35. La autoridad de este informe pasó a ser la del Capítulo mismo, puesto que una de las *Proposiciones* votadas estipulaba: “El Capítulo General decide dar a conocer a todos los Hermanos el informe completo de la comisión sobre el problema del sacerdocio” (Proposición 7).

a que la cuestión no fuera ni siguiera planteada. Y, complaciente, esa autoridad les había apoyado, principalmente en 1946. Pero he aquí que *Perfectae Caritatis* 10 § 2 subrayaba su responsabilidad y les liberaba de cualquier temor: corresponde al Instituto vivo apreciar, asumir y expresar lo que es. El Concilio le ofrece la posibilidad; hasta lo constriñe a una toma de conciencia colectiva de su identidad. La introducción —discutible— de ese párrafo, en el *Decreto* conciliar, fue una bendición. Obligó a establecer la verdad. Los Capitulares lo comprendieron tan bien que supieron resistir a las presiones indebidas de la misma Curia romana — en sentido opuesto esta vez— y hacer uso de la joven libertad que les había entregado el Concilio.

En cuanto al *enfoque* en sí mismo del problema, el Capítulo supo hacerlo con comprensión, con respecto a las personas, modestia en cuanto a la argumentación desplegada, nitidez en las decisiones tomadas. *Con respecto a las personas* los capitulares se mostraron comprensivos. Con muchas matizaciones y realismo, una subcomisión había examinado el caso de los Hermanos que deseaban hacerse sacerdotes. Recordó primeramente la importancia de la claridad de la opción inicial. Ciertas ambigüedades de partida por parte de los formadores o “reclutadores”, que dejaban entender que al entrar en el Instituto se podría acceder al sacerdocio, eran inadmisibles. Habría que evitarlas en el futuro; en cuanto al pasado, allí donde tales errores se habían producido era saludable liberar a las víctimas de esta falsa información y ayudarles a orientarse de otra manera¹²¹. *A fortiori* había que reprobar el apremio que había podido ejercerse para mantener a la fuerza en el Instituto a Hermanos que tardíamente habían tomado conciencia de su error de orientación. La subcomisión culpaba aquí, sin nombrarla, a la famosa *Circular 317 bis* de 1947¹²².

- *avance / desplazamiento en el contenido de las respuestas dadas a esta cuestión*

En cuanto a la argumentación, el Capítulo reconoce en primer lugar que no se pueden aportar argumentos racionales decisivos ni a favor ni en con-

¹²¹ *Caractère laïc de l'Institut*, 3ª parte, proposiciones 19-21, pp. 95-96.

¹²² *Id.*, proposición 18, pp. 111-112.

tra de la introducción del sacerdocio¹²³. La posición actual del Instituto de los Hermanos representa un hecho positivo¹²⁴, traduce la voluntad común de un grupo de hombres que pretenden vivir en un Instituto exclusivamente laical. Existen congregaciones dedicadas a la enseñanza compuestas por Sacerdotes y Hermanos: este hecho es suficiente para mostrar que la opción tomada por los Hermanos de las Escuelas Cristianas es contingente. En sentido contrario numerosas congregaciones religiosas femeninas están dedicadas a la enseñanza. Este hecho quita de entrada toda pretensión de absoluto a los argumentos que presentan como necesaria la introducción del sacerdocio en un Instituto masculino: ¿por qué lo que es imposible a la mitad de la humanidad sería indispensable para la otra!¹²⁵

El argumento de la fidelidad al Fundador no podía tampoco ser invocado como irrefutable. En su intervención sobre *el pensamiento de San Juan Bautista de La Salle sobre el tema*, el H. Saturnino Gallego había primero demostrado la radicalidad de la posición del Fundador. Pero posteriormente tuvo que reconocer la imposibilidad de deducir de tal argumento la solución para hoy. Nos encontramos en el terreno de la vida, no de la razón demostrativa. Corresponderá al Capítulo General apreciar el sentimiento que, sobre este punto, el Instituto vivo sentía actualmente sobre su identidad.

Aun así, el Capítulo debe tomar decisiones; con claridad afirma *las dos posiciones de principio* recordadas en las primeras líneas de ese párrafo: *el Instituto se define como laical y como exclusivamente laical*. Aunque el Capítulo no busca fundamentar racionalmente esas dos decisiones, las justifica no obstante a partir de la realidad viva: la gran mayoría de los Hermanos *consciente y voluntariamente han abrazado la Vida religiosa laical en un Instituto exclusivamente laical*. La decisión capitular supondrá sin duda dificultades y hasta crisis; una decisión contraria tendría consecuencias negativas más numerosas y más temibles¹²⁶.

¹²³ *Caractère laïc de l'Institut*, 2.^a parte, proposición 6, p. 87.

¹²⁴ *Id.*, proposición 7, p. 88.

¹²⁵ *Id.* p. 81.

¹²⁶ *Caractère laïc de l'Institut*, 2.^a parte, proposición 6, p. 88.

Miguel.— *¿En qué medida el contenido mismo de las respuestas aportadas por el Capítulo a la cuestión hace avanzar la reflexión sobre la identidad del Instituto?*

Michel.— El segundo avance que he anunciado se refiere en efecto al contenido de las respuestas de la comisión, tomadas por el Capítulo. Haré cuatro observaciones al respecto.

- *Primera observación*

Antes que nada, hay que señalar una especie de inversión que Capítulo ha operado en la aplicación de *Perfectae Caritatis*. Formalmente, la cuestión que se le asignaba era de tipo jurídico: mantenimiento o no del carácter exclusivamente laical del Instituto (10 § 2). No rehúye esta cuestión y *defiende*, pues, la opción exclusivamente laical que reitera. Pero lo esencial del informe de la Comisión trata *del contenido vital y del significado de la Vida religiosa laical*. Se refiere a *Perfectae Caritatis* 10 § 1. El Capítulo quiere evitar el terreno de la polémica para *ilustrar* el carácter laical del Instituto.

- *Segunda observación*

Explicita los presupuestos. El primero se refiere a la manera de hablar de la Vida religiosa y de sus diferentes formas. Volveré sobre ello más en detalle, posteriormente, al hablar de la *Declaración*, pero el informe de la Comisión invita a decir aquí una palabra. *La declaración conciliar confirma a los Hermanos en su vocación específica*. El Concilio ha ido en contra de lo que la práctica curial había impuesto desde hacía siglo y medio: ya no habrá que entender la vida del Hermano a partir de una identificación canónica muy pobre *de la Vida religiosa en general*. Cada Instituto es invitado a definirse a partir de lo que le es propio.

- *Tercera observación*

Tratándose de los Institutos laicales, su primera originalidad es precisamente *ese carácter laical*. ¿Reparto tripartito o cuadripartito de los miembros de la Iglesia? Estas distinciones pueden parecer superfluas. Dejan de serlo si uno va más allá de las palabras. *Perfectae Caritatis* habla en varias ocasiones de la Vida religiosa *laical*, de religiosos *laicos*. Algunos considerarían de buen grado que el sustantivo “religioso” devora en cierta forma

al adjetivo “laico”. Yo pienso, por el contrario, que el Concilio nos invita a considerar que hay dos maneras de vivir el laicado y que, tratándose de los laicos religiosos, no se debe pasar por alto el carácter laico. El Capítulo General de 1966-1967 se introdujo decididamente por ese camino:

Si el Instituto, hoy, adquiere una conciencia más viva y declara más explícitamente que se ubica, como Instituto religioso, de la parte del laicado viviendo el sacerdocio bautismal y no del lado del sacerdocio ministerial, tal opción deberá manifestarse más claramente y sin equívocos en diversos campos, estilo de formación, espiritualidad y vida de oración, hasta modalidades relativas al hábito... En ese sentido, habrá que realizar seriamente todo un trabajo de búsqueda, para que aparezca a los ojos de sus miembros y a los ojos de las personas externas que construimos nuestra existencia de religiosos educadores a partir de las exigencias de la vida del bautizado y del confirmado y no a partir de los tipos de vida clerical o monástica.

• *Cuarta observación*

En 1966 había que hablar de *búsqueda*: en las actitudes, los comportamientos, las mentalidades, el carácter laical no había sido valorizado, aun cuando, en la realidad vivida, el ejercicio de un oficio, la toma en serio de las realidades de este mundo, el interés por las preocupaciones de los hombres, el compromiso en la ciudad para contribuir a su transformación, acercaban al Hermano a los laicos. *Esa búsqueda debe proseguir*, ciertamente, en el análisis y la expresión, pero primeramente en la vida. Para ayudar a ello, el informe de la Comisión invita a explorar las pistas apenas abiertas por el texto conciliar. La *consagración religiosa* debe “ser presentada como un ejercicio privilegiado del sacerdocio universal, puesto que consiste en la ofrenda del sacrificio a Dios”. La *misión apostólica del Hermano* debe “estar situada en el línea de su participación, como bautizado y confirmado en la función profética de Cristo”. Hay “que poner de relieve el *significado de su compromiso profano de consagrado* en una Iglesia misionera que quiere estar en diálogo con el mundo”. Es necesario “*destacar el sentido de la vida y del apostolado comunitarios* de los miembros del Instituto”¹²⁷.

¹²⁷ *Caractère laïc*, p. 85, 3.

Estas reflexiones del documento sobre el carácter laical del Instituto desbordaban ampliamente el aspecto jurídico de la cuestión a la que debía responder el Capítulo General. A la luz de lo que será la *Declaración sobre el Hermano de las Escuelas Cristianas en el mundo actual*, se pueden percibir aquí puntos de referencia para la ulterior profundización de la identidad del Hermano. Hasta me parece que, en buena parte, fue el trabajo prolongado sobre el carácter laical del Instituto lo que llevó a la segunda Comisión a tomar conciencia de que no había acometido su trabajo: no fue por casualidad cómo nacieron en ese momento dos ideas (fin de mayo - inicio de junio de 1966): primero, dentro de la Comisión, la idea de la necesidad de lo que se llamó entonces una “espinas dorsal” en el trabajo capitular y, luego, la conciencia de la necesidad de una segunda sesión.

Un pasaje del documento sobre el carácter laical del Instituto iba más lejos, a mi parecer, a propósito de la identidad del Hermano y del presentimiento de los necesarios desarrollos ulteriores respecto a eso:

Si san Juan Bautista de La Salle quiso así de una manera explícita el carácter exclusivamente laical del Instituto que fundó, fue, en definitiva, con el deseo de asegurar la fidelidad de la Congregación a su finalidad específica: el servicio, mediante la escuela cristiana, de la evangelización de la educación de la fe de la juventud pobre, la que esta “alejada de la salvación”. Es decir, que el Instituto no puede comprender y vivir su laicado exclusivo más que en la medida en que sus miembros permanezcan comunitariamente fieles a esa finalidad; así, la cuestión planteada del sacerdocio en algunas regiones del Instituto invita a todos los Hermanos a interrogarse sobre su fidelidad profunda a la misión apostólica, al espíritu de pobreza y de humildad, a la inquietud del servicio a los pobres.¹²⁸

Se puede constatar mejor que este prolongado debate sobre el carácter laical del Instituto era inevitable en el contexto de la época, que aquellos que lo habían llevado adelante comprobaban la insuficiencia de una decisión de tipo jurídico, pero que sus intercambios les preparaban para una reflexión más amplia y más fundamental sobre la misión del Instituto.

¹²⁸ *Ib.*, p. 89, 9.

Miguel.— *¿Qué ha querido decir usted al afirmar que la conciencia del contexto de la cuestión constituía un avance sobre el plan de la identidad del Hermano?*

Michel.— Si se quiere evitar el problema es necesario, en adelante, considerar esta cuestión en el contexto de una eclesiología de *comunidad y de solidaridad* vivida con un pueblo dado.

El texto de *Perfectae Caritatis* 10 § 2 supone una distinción-oposición entre sacerdocio y laicado, clásica hasta el Vaticano II. No obstante, la introducción en *Lumen Gentium* del capítulo 2 sobre el pueblo de Dios, con anterioridad a los capítulos 3 y 4 sobre la jerarquía y el laicado, invitaba a privilegiar la unidad sobre la distinción, la comunión sobre la separación y la igualdad de todos sobre la superioridad de algunos. Además, la constitución conciliar había recordado que, en primer lugar, es el pueblo de Dios en su totalidad quien ejerce las funciones profética, sacerdotal y real; y que está compuesto por múltiples ministerios distribuidos a todos los miembros de la Iglesia según los carismas recibidos por cada uno. Esta enseñanza conciliar no había penetrado aun suficientemente en las mentalidades como para que una coherencia perfecta sobre el tema se pudiese encontrar en la totalidad de los documentos conciliares. De ahí, por ejemplo, la concepción curiosa del sacerdocio ministerial subyacente a *Perfectae Caritatis* 10 §2: un sacerdocio considerado como estrechamente provinciano, limitado únicamente a las *necesidades internas del Instituto*.

Muchas reflexiones del informe de la Comisión capitular van, por el contrario, en el sentido de una eclesiología de comunión y de una complementariedad de los ministerios. Ése es el sentido principalmente de esta afirmación: la penuria de sacerdotes hace resaltar, primero, *la prioridad del anuncio de la palabra sobre la sacramentalización*:

El mundo actual, principalmente en las regiones más desprovistas de sacerdotes, sufre en primer lugar de una insuficiencia de evangelización y de educación de la fe. Cuantos menos sacerdotes hay, más son las tareas de catequesis, de formación para la vida cristiana personal que aparecen como primordiales, antes que las de sacramentalización. Así, las situaciones extremas pueden provocar a los Hermanos a redescubrir vitalmente la importancia fundamental del ministerio catequístico que

constituye lo esencial de su vocación, y a intensificar el esfuerzo sobre este punto capital¹²⁹.

Segundo, el carácter primordial de las tareas de catequesis con respecto a tareas de sacramentalización. *Las situaciones extremas provocan a los Hermanos a redescubrir vitalmente la importancia del ministerio catequístico, que constituye lo esencial de su vocación.* Se ve bien que semejante opinión no pueda ser comprendida positivamente más que en la perspectiva de una pluralidad de ministerios, en una Iglesia que es, ante todo, comunión.

Tercero, abordar esta cuestión en un *contexto de solidaridad con un pueblo dado*. La penuria de los sacerdotes en ciertas regiones afecta dolorosamente a los religiosos (religiosas) laicales. No siempre pueden beneficiarse del ministerio sacerdotal de la Eucaristía y de la reconciliación, tanto como lo desearían, y tal como estaban acostumbrados. A la vez que se reconoce que es necesario tratar de paliar esa carencia, el informe capitular invita valientemente a los Hermanos a vivir sobre este punto en solidaridad con el pueblo en el que están insertos:

En cuanto a los Hermanos, que sufren ellos mismos de la insuficiencia del servicio sacerdotal, aunque hay que hacer todo lo posible para que su situación mejore, pueden también, en los casos extremos en los que viven una situación particularmente dolorosa de pobreza espiritual, verse llevados a tener una mayor radical confianza en la acción interior del Espíritu Santo, único autor de toda santidad; esta acción interior no falta nunca. Compartiendo esta situación de pobreza con otros cristianos, se sienten así llamados a comprender y a vivir la solidaridad con la Iglesia local en la que trabajan. Y su sufrimiento ofrecido a Dios contribuye sin duda a la obra de la salvación, la cual se realiza de manera invisible.

Así también, deben prestar atención, en sus instituciones educativas, a no crear situaciones tan privilegiadas en cuanto al servicio sacerdotal que luego no se las vuelva a poder encontrar:

La insuficiencia del servicio sacerdotal en las escuelas en las que trabajan los Hermanos está con mucha frecuencia asociada a la penuria de sacerdotes en la región donde están establecidas esas escuelas. Antes que inten-

¹²⁹ *Caractère laïc*, p. 90, 11.

tar crear condiciones de vida sacramental y litúrgica o de dirección espiritual mejores en sí mismas, pero artificiales con respecto al contexto local, parece más realista y más eficaz, desde el punto de vista de una educación cristiana que prepare para la vida, trabajar en acostumbrar a los jóvenes a vivir como cristianos desde la escuela, la situación que les corresponderá por el resto de su vida.¹³⁰

Ya lo vemos: a propósito de la cuestión del carácter exclusivamente laical del Instituto, la reflexión de la Comisión invitaba a una amplificación de las perspectivas sobre la identidad del Hermano en la Iglesia, tal como el Concilio Vaticano II había manifestado su naturaleza y la vida. Abría a un conjunto de cuestiones eclesiológicas:

- la autonomía de los Institutos religiosos y su responsabilidad primera en la definición de su propia identidad;
- la relación de esos cuerpos vivos con sus orígenes, relación que no es ni de reproducción servil ni de ruptura, sino de continuidad viva y orgánica teniendo en cuenta, a la vez, el dato original y los cambios en la coyuntura social y eclesial;
- as condiciones de autenticidad y de libertad de toda vocación;
- las exigencias de renovación en la realización de la misión específica; y
- la importancia de pasar a una eclesiología de comunión y de trabajar en Iglesia, en una aprehensión complementaria de los ministerios y, principalmente, del ministerio de la Palabra y del ministerio sacramental.

¹³⁰ *Caractère laïc*, p. 30, 12.

Capítulo 11 – *LA DECLARACIÓN, ESPINA DORSAL DEL CAPÍTULO GENERAL DE 1966-1967*

LA NOVEDAD DE LA DECLARACIÓN, PRINCIPALMENTE SOBRE EL SERVICIO EDUCATIVO A LOS POBRES Y SOBRE LA CONSAGRACIÓN RELIGIOSA DEL HERMANO

Miguel.— *Todo lo que acaba de decir en los capítulos precedentes converge hacia el Capítulo General de 1966-1967. ¡Háblenos de ello!*

Michel.— La *Declaración* fue del tipo de acontecimientos inesperados y no de los establecidos. Yo la viví personalmente como el signo tangible del paso imprevisible del Espíritu Santo en la historia contemporánea del Instituto.

Los capitulares que se reunieron en Roma en abril de 1966 no pensaban en absoluto que iban a producir un documento del tipo de la *Declaración*. Desde hacía diez años tres proyectos sucesivos de *Regla* habían sido elaborados por el Consejo General. P1 y P2 habían sido sometidos a la crítica de los Visitadores y de sus Consejeros. El P3 esperaba a los Capitulares en Roma, al igual que el P4: un texto “conciliar” apresuradamente escrito entre enero y abril de 1966. Lógicamente, el Capítulo General tendría como tarea principal elegir entre los dos últimos proyectos, diferentes en espíritu y contenido, luego discutir el proyecto seleccionado, enmendarlo, votarlo antes de hacerlo aprobar por la Congregación de los Religiosos. Ésa era la idea, principalmente del Consejo General saliente: ya he dicho anteriormente que el H. Aubert Joseph esperaba que ese trabajo capitular quedara “listo” en tres semanas, como los dos precedentes.

Pero, aunque semejante documento era totalmente imprevisible para los que lo iban a elaborar, se puede comprender, retrospectivamente, que su necesidad se impuso a los Capitulares: la *Declaración* es el resultado de un movimiento de fondo que afectó a los Hermanos, pero que procedía inicialmente del exterior del Instituto. Así es como fue acogida en el Instituto.

Miguel.— *¿Cómo apareció la idea de la Declaración durante la primera sesión?*

Michel.— Antes de elaborar la *Declaración*, y para ser capaces de hacerlo, los capitulares de 1966 debieron tomar conciencia de su necesidad. Se impuso al Capítulo poco a poco a partir, según me parece, de una triple experiencia realizada durante la primera sesión.

Primero, la Asamblea supo tomar la decisión de existir por sí misma, lo cual se manifestó por el rechazo inicial de seguir un horario preestablecido; por la resistencia a las presiones del Cardenal prefecto de la Congregación de los religiosos, que pretendía imponer su interpretación del texto de *Perfectae Caritatis* 10 § 2, relativo a la introducción del sacerdocio en el Instituto; por la adopción capital del principio de subsidiaridad; por la opción firme de un nuevo tipo de *Regla* (la primera parte de P4), muy diferente de los tres proyectos elaborados entre 1956 y 1965, cargados de constituciones minuciosas que los Asistentes se obstinaban en querer añadirle. Esa conciencia de existir como Asamblea soberana contribuyó también a ampliar para los Capitulares el campo de sus responsabilidades.

Ahora bien, una segunda experiencia hizo aparecer la necesidad de un documento de conjunto sobre *la identidad del Hermano*. El debate sobre el laicado del Instituto y la eventual introducción del sacerdocio fue tan prolongado que pudo parecer excesivo pero se hizo inevitable debido a las interferencias interiores y exteriores de las que ya he hablado. Esas discusiones prolongadas, duras y a veces dolorosas, hacían referencia a un aspecto esencial de la identidad del Hermano, pero solamente sobre un único aspecto. El Capítulo percibió esa limitación; reconoció que era preciso ampliar la problemática: abordar, en primer lugar, el conjunto de las dimensiones de la identidad del Hermano y reformular de manera positiva y dinámica el significado de esa vocación en el mundo actual.

Una tercera experiencia, en negativo, confirmó este punto de vista. Como todo Capítulo General, éste había repartido el trabajo entre siete comisiones:

1. Votos y virtudes votales
2. Vida apostólica, finalidad, escuelas

3. Formación y estudios
4. Vida religiosa y comunitaria
5. Gobierno y estructuras
6. Finanzas
7. Revisión de la *Regla*

Una octava comisión, dedicada a las *Misiones*, se estableció después de la elección del H. Vicario General, especialmente encargado del conjunto del sector “misionero” del Instituto. Sus miembros provenían principalmente de la 2.^a comisión¹³¹.

Tres comisiones habían podido suministrar parte de su trabajo, al que se habían visto obligadas por las circunstancias: la 2.^a (laicado), la 5.^a (antes de la elección del Superior y del Vicario), la 7.^a (para clarificar la posición del Capítulo sobre la nueva *Regla*). Los informes presentados en Asamblea por la 1.^a, 3.^a y 4.^a comisiones no fueron aceptados como base de discusión¹³². Los Capitulares se sentían incómodos por su carácter fragmentario y un tanto limitado. Esas limitaciones no dependían de los miembros de esas comisiones; la continuación del Capítulo lo mostrará. Pero los tres campos respectivos que se les habían encomendado aparecían como fragmentarios, incluso dicotomizantes. Indirectamente esos rechazos de la Asamblea significaban que las renovadas propuestas sobre los votos, sobre la vida comunitaria, sobre la formación —e incluso todo el trabajo de la revisión de la *Regla*— exigían ser ubicados en una perspectiva de conjunto sobre la naturaleza y la significación actuales de la vida del Hermano. Es lo que se esperaba de ese “eje” que se solicitaba.

Esta triple experiencia hizo aparecer la necesidad de lo que se llamó inicialmente una *espina dorsal*, una visión de conjunto de la vocación del Hermano. Esta toma de conciencia correspondió primero a los miembros de la 2.^a comisión: su denominación, Finalidad del Instituto, implicaba algo más que una reflexión sobre el *porqué* de la vocación de Hermano era

¹³¹ En la enumeración y la denominación de las comisiones sigo a Luke Salm, *Un Institut religieux en transition*, p. 20.

¹³² No hablaré de los trabajos de la comisión de finanzas. Me limito a remitir a lo que dice —muy sucintamente— Luke Salm, *op.cit.* p. 40.

prioritaria con relación a las determinaciones de las modalidades concretas adaptadas del *cómo* vivirla en la oración, los votos, la vida comunitaria, la formación, etc.

Además dos datos particulares de este Capítulo contribuían a reforzar la idea de la necesidad de esa “espina dorsal” y hacerla cada vez más evidente para el conjunto de los capitulares. Había que tener en cuenta las Notas provenientes de los Hermanos en respuesta al cuestionario del H. Nicet Joseph. Pero esas notas obligaban al Capítulo a interrogarse no solamente sobre la manera de ser Hermano, sobre el cómo del Instituto, sino además sobre la razón de ser Hermano hoy, sobre el porqué del Instituto. Y ese hecho provocado por “la base” del Instituto coincidía con la demanda del Concilio. El título de *Perfectae Caritatis* no era simplemente *la adaptación* de la Vida religiosa, sino *la renovación adaptada de la Vida religiosa*.

Entre las dos expresiones, existían diferencias fundamentales: la adaptación se refiere al cómo, se hace a partir de las formas del Instituto, reglas de vida, obras apostólicas... La renovación atañe al porqué, a la finalidad; no puede realizarse más que a partir de un descubrimiento vital de la razón de ser del Instituto, la cual no está en el mismo Instituto, ni *a fortiori* en su *Regla*, sino en la vida de los hombres y en las necesidades del mundo de hoy. Siendo el objetivo del Capítulo General la aplicación al Instituto de las normas establecidas por *Perfectae Caritatis*, debía proceder a una reflexión y un debate fundamentales sobre la naturaleza y sobre la finalidad del Instituto o sobre la identidad del Hermano en el mundo actual.

Miguel.— *Entonces, la primera sesión ¿no produjo nada fuera del texto sobre el carácter laical del Instituto y de las elecciones para su gobierno central?*

Michel.— Tiene usted razón al plantear esta cuestión: de hecho, se tomaron cuatro decisiones por parte de la Asamblea entre las elecciones de los Asistentes y el final de la sesión. Las tres primeras provenían de las propuestas de la 4.^a Comisión sobre la vida comunitaria. Su importancia no era capital, pero habían sido objeto en el pasado reciente de debates, a veces desproporcionados y apasionados, y de obstrucciones difícilmente comprensibles. Se trata del cambio del contenido de las oraciones vocales,

del uso del tabaco y de la substitución del nombre de religión por el nombre de familia. El “clima” había cambiado mucho desde 1956: la posición del Capítulo fue más favorable, a pesar de las “últimas batallas” llevadas a cabo cada vez también por algunos intransigentes¹³³.

Una circular que quiso poner por adelantado una barrera a la solicitud insistente de muchos, en los años 50, en favor de una *oración vocal litúrgica* había provocado, recordemos, un aflujo insólito de Notas sobre el tema durante el Capítulo de 1956. Pero el cambio que entonces se introdujo había sido mezquino; se trataba de algunas concesiones superficiales que no podían satisfacer a nadie. Esta vez, el combate por la adopción de una oración litúrgica tenía a su frente al H. Aubert Joseph. Él, inclusive ya había puesto a punto para los Hermanos una adaptación del Oficio de las Horas, propuesto *ad experimentum* a los Capitulares durante una parte de la 1.ª sesión. El carácter positivo de la experiencia, la convicción de numerosos Capitulares sobre la oportunidad de ese cambio, la recomendación formulada sobre el particular por la Constitución conciliar sobre la liturgia¹³⁴ y el deseo de aportar una satisfacción legítima al H. Aubert Joseph, muy castigado por el rechazo opuesto por la Asamblea a sus posiciones sobre la *Regla*, convergieron para que el Capítulo votase por una importante mayoría en favor de la adopción de la oración vocal litúrgica¹³⁵.

En lo que se refiere al *uso del tabaco*, fueron incorporadas las prudentes proposiciones de la Comisión. Recomendaba incluir la cuestión del tabaco en una perspectiva más amplia, la de una vida de ascesis y darle una formulación positiva; y dejaba a las instancias regionales la tarea de resolver los problemas del tabaco y de los licores, “teniendo en cuenta las situaciones locales, en un espíritu de caridad”¹³⁶. En realidad se había vencido un tabú: el futuro próximo volvería a hacer aparecer la cuestión del “taba-

¹³³ Cf. Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p. 37-39.

¹³⁴ *Sacrosanctum Concilium* n.º 98.

¹³⁵ “Las 7 proposiciones sobre las oraciones vocales fueron aceptadas por unanimidad menos 1 ó 2 oposiciones y 1 ó 2 abstenciones. No obstante para la 2.ª propuesta, hubo 10 votos en contra y 3 abstenciones”. *Acta de la sesión del 14 de junio a las 9 h y 11 h*, p. 1. Sobre esas *Proposiciones ver Actes du 39 Chapitre Général*, 83-87, pp. 41-42.

¹³⁶ *Actes du 39 Chapitre Général*, 139-140, pp. 57-58.

co”, no ya en el plano “religioso”, sino en el de la salud y de la ecología. Pero ya no sería una cuestión de Instituto.

Con mayor facilidad y unanimidad, el Capítulo “decretó” que los Hermanos “en adelante serían llamados oficialmente por *su nombre de bautismo seguido del apellido*, y que ya no se daría un nombre religioso en el momento de la toma de hábito”¹³⁷. Era una solicitud universal en el Instituto que se había vuelto indispensable por las exigencias del mundo moderno.

Personalmente a mí no me sorprendió la facilidad con la cual el Capítulo aportó semejante flexibilidad con relación a tres cuestiones largamente controvertidas. En cambio me esperaba reacciones más vivas a propósito de un cuarto tema, tratado por la 2.^a comisión, el de *la enseñanza escolar mixta*. Para gran sorpresa mía “coló” sin mayor problema. Al final del todo de la primera sesión, no solamente, como lo expresa el H. Luke Salm, a causa del cansancio y del calor, sino porque “en el mundo entero, las condiciones hacían necesario que el Instituto abandonase la prohibición absoluta que afectaba a las escuelas mixtas”¹³⁸. Ciertamente que las primeras propuestas votadas sobre la cuestión afirmaban la intención del Instituto “de continuar al servicio de la juventud masculina”; dejaban a las instancias locales “el examen prudente de las decisiones concretas sobre la enseñanza mixta”. Pero, una propuesta siguiente solicitaba, “...en la formación de los Hermanos, tener en cuenta las nuevas condiciones del apostolado y velar aún más que en el pasado haciendo uso de todos los medios para asegurar la madurez afectiva de los Hermanos”¹³⁹. Era reconocer positivamente que, al haber cambiado el mundo, la enseñanza mixta (¡y no solamente!) ya no sería la excepción, sino que se convertiría en la regla.

UNA SEGUNDA SESIÓN CAPITULAR

Miguel.— Volvamos a la espina dorsal. La idea de tal documento implicaba considerar una segunda sesión ¿Cómo se tomó la decisión?

¹³⁷ *Actes du 39^e Chapitre Général*, 24-27, pp. 21-22

¹³⁸ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, pp. 39-40.

¹³⁹ *Actes du 39^e Chapitre Général*, 16-20, pp. 19-20.

Michel.— La necesidad de preparar un documento de conjunto sobre la identidad del Hermano poco a poco llegó a imponerse a los Capitulares. Pero los detalles de su contenido continuaban siendo imprecisos. Resultaba, pues, evidente que su elaboración no podría llevarse a cabo durante esa sesión. Por lo demás, todas las comisiones andaban con retrasos. Al comienzo del Capítulo, la revisión de la *Regla* se había concebido como su objetivo principal. Evidentemente seguía siendo primordial. Por razones sobre las que volveré, la Comisión había acumulado mucho retraso. Además, necesitaba esperar las aportaciones de las demás comisiones. Y, naturalmente, la elaboración de la *Regla* dependería ahora de la “espinas dorsal”.

Se podía prolongar el trabajo capitular más allá de junio de 1966: la mayoría de los Capitulares eran también Visitadores; su ausencia de los Distritos era más difícil que pudiera prolongarse porque una huelga dura e interminable del correo italiano paralizaba en los dos sentidos la comunicación por este medio. La necesidad de una segunda sesión se gestó rápidamente en la mente de algunos capitulares. Según el H. Luke Salm, “ya antes de la apertura del Capítulo... el grupo americano había hecho poner en el orden del día del Capítulo la posibilidad de una segunda sesión”¹⁴⁰. En lo que a mí se refiere, tengo el siguiente recuerdo bien preciso: la tarde de la elección del H. Charles Henry, lunes 23 de mayo, algunos capitulares franceses se reunieron en Castel San Pietro (un pueblecito del entorno de Roma), tal como les gustaba hacerlo. Nuestro intercambio se centró sobre la continuación de los trabajos capitulares; nos pusimos de acuerdo sobre la necesidad de prever una segunda sesión y buscamos cómo hacer avanzar rápidamente la idea entre los Capitulares. Por la tarde, entre tres o cuatro, nos reunimos con el H. Maurice Auguste y, con él, determinamos una estrategia para obtener rápidamente una decisión de la Asamblea¹⁴¹.

¹⁴⁰ *Op.cit.*, p. 41.

¹⁴¹ En esa fecha, y después de varias semanas, el H. Maurice Auguste conocía el contenido del *Motu Proprio* del que hablaría Mons. Philippe, cf. § siguiente y nota 13. Para mi intervención sobre la *Regla* (con fecha del lunes 16 de mayo), de la que trataremos en el capítulo siguiente, yo también había podido utilizar ciertos elementos del futuro documento.

Al relatar la visita al Capítulo General de Mons. Paul Philippe, el lunes 30 de mayo (ya hablé de ello, a propósito del debate sobre el sacerdocio), el redactor del *Correo del Capítulo* señala que “la cuestión de una segunda sesión circulaba en el ambiente desde hacía algún tiempo”¹⁴². Sobre este punto, el intercambio de esa tarde con el Secretario de la Congregación de los Religiosos fue decisivo. Mons. Philippe nos comunicó la próxima aparición del *Motu Proprio* de Pablo VI, que daría las indicaciones concretas para la aplicación de *Perfectae Caritatis* sobre la renovación de los Institutos religiosos¹⁴³. Para ponerla en marcha, todas las congregaciones deberían organizar, en los dos o tres años siguientes, un Capítulo General especial de *aggiornamento*. Dicho Capítulo debería ser preparado por el conjunto de los miembros del Instituto; podría disponer de facultades particulares, podría constar de varias sesiones.

Nuestra Asamblea de 1966 era un Capítulo “ordinario”. Pero su preparación había respondido, por adelantado, a las condiciones del Capítulo “de renovación” del que hablaba el *Motu Proprio*: como nunca, el Instituto entero había sido parte interesada en su preparación, en la empresa de revisión radical de la *Regla* y mediante las respuestas al amplio cuestionario del H. Nicet Joseph. No podíamos ni pensar movilizar nuevamente a todos los Hermanos en 1968 o 1969 con miras a un nuevo Capítulo General “especial”. La amplitud y la profundidad del trabajo capitular lo equiparaban perfectamente al Capítulo de renovación solicitado a todos los Institutos. Hacían indispensable una segunda sesión. En consecuencia, el presente Capítulo, ¿no podría ser considerado como parte del “Capítulo especial” exigido por *Ecclesiae Sanctae*? Ésa fue la argumentación y la pregunta que fueron presentadas a Mons. Philippe. Éste no podía comprometerse formalmente antes de conocer los resultados de nuestro trabajo capitular. Pero nos dio a entender que, llegado el momento, la respuesta de la Congregación sería positiva.

La Asamblea, iniciada el 1º de junio mediante las votaciones sobre el

¹⁴² *Courrier du Chapitre, Bulletin n°12*, 1º de junio 1966, p. 2.

¹⁴³ Sería el *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*, cuya aparición, en realidad, se retrasaría hasta el 6 de agosto de 1966. Ver Mons. Armand Le Bourgeois, Obispo de Autun, *Histoire et bref commentaire du Motu Proprio, Ecclesiae Sanctae*. 19 páginas.

sacerdocio, decidió, el día 2 de junio, mediante una votación secreta, la celebración de una segunda sesión en 1967¹⁴⁴. La información suministrada a los Capitulares sobre el *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* ilustró, con mucha claridad, los objetivos que debería tener el documento que seguíamos llamando “espina dorsal”. Dicho texto global sobre la identidad del Hermano debería, además, tener como objetivo preciso la puesta en marcha de la “renovación” del Instituto. Esa perspectiva inspiró todo el trabajo realizado durante la intersesión. Y la *Declaración* se abrió con el siguiente párrafo que formulaba su doble objetivo:

Fiel a las orientaciones del Sagrado Concilio Vaticano II, que exige a las familias religiosas su “renovación “adaptada”, el 39.º 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 actual”¹⁴⁵.

Seguía un recuerdo de los criterios dados por *Perfectae Caritatis* para esa renovación: primero espiritual, debía recordar las demandas de retorno al Evangelio, al seguimiento de Cristo; renovar la fidelidad dinámica a las intenciones específicas y al espíritu del Fundador, estar a la escucha de las llamadas del mundo y de la vida presente de la Iglesia¹⁴⁶.

Miguel.— *¿Podemos hablar de antecedentes, de fuentes de la Declaración?*

Michel.— Como documento orientado hacia la renovación del Instituto, tal como el Concilio —que acababa de finalizar— lo había decidido y orientado, creo poder decir que la *Declaración* no tiene “ancestros”. No se la puede comparar con ningún texto anterior análogo. Se pueden establecer comparaciones entre los estados de la *Regla* de 1718, 1725, 1901, 1947; los proyectos P1, P2, P3, P4; los textos votados en 1967 y en 1968. Pero nada de eso es posible para la *Declaración*. No obstante, no se puede decir que ese documento no tenga “fuentes”. Incluso son muy evidentes

¹⁴⁴ Voto secreto: 107 síes, 5 noes y 1 abstención. (*acta de la sesión del 2 junio de 1966 a las 9 h*).

¹⁴⁵ *Declaración*, 1.

¹⁴⁶ Renovación espiritual: 3,1-5 et 4; fidelidad al Evangelio y al Fundador: 5-7; fidelidad a los signos de los tiempos, llamadas de Hermanos, de la Iglesia, del mundo: 8-11.

y muy importantes; voy a tratar de mostrarlo de dos maneras, por lo demás, complementarias.

Al hablar de la vida del Instituto entre 1946 y 1956, intenté mostrar que la acción del Espíritu se manifestaba con fuerza a partir del desastroso Capítulo de 1946. A pesar de los bloqueos multiformes llevados a cabo por dicha Asamblea reaccionaria, algunos Hermanos supieron abrirse sin más tardar a los diversos movimientos de renovación que vivificaban entonces la Iglesia y la sociedad. Me limitaré a recordar aquí cinco nombres, para señalar cómo se encuentran, en el texto de la *Declaración*, los ecos de sus compromisos y hasta de sus escritos. Por razones diversas, estuvieron todos presentes y activos en las dos sesiones del Capítulo de 1966-1967. Casi todos los nombres que voy a recordar son europeos: no quiero decir con ello que no los hubiera habido semejantes en otros lugares durante el mismo periodo. Pero mi experiencia en aquella época no disponía de otros horizontes, mi propia esperanza se mantuvo entonces gracias a estos Hermanos.

El *H. Vincent Ayel* fue el instigador en el Instituto de la renovación catequística iniciada en Francia inmediatamente después de la guerra; las exposiciones de la *Declaración* sobre *la educación de la fe y la formación humana* con frecuencia pueden serle atribuidos a él y a la revista *Catéchistes* (D 35 - 42).

Herido por la arrogancia del clericalismo, el *H. Guillermo Félix*, Asistente de España, supo superar cualquier complejo de inferioridad y realizar su sueño de una amplia formación de los Hermanos con miras a su ministerio catequístico en la escuela cristiana. Su actuación vigorosa y sus convicciones, traducidas en hechos, no habían sido ajenas al texto sobre el *carácter laical del Instituto*. Influyeron también en numerosos y sólidos párrafos de la *Declaración* que solicitan una renovación de la formación de los Hermanos (D 9 - 15 - 25 - 38 - 48 - 49).

El Capítulo de la *Declaración* sobre el servicio educativo de los pobres (D 28 - 34) hace eco a la actuación del *H. Honoré de Silvestri*. Sus compromisos en la enseñanza técnica y en la Acción Católica obrera habían contribuido a hacer que volviese a ser prioritaria en el Instituto la opción por los pobres. Hay que añadir que el capítulo de la *Declaración* le debió

mucho también a la pasión, a la inspiración y a las tareas del *H. Augustine Loes* durante la intersesión¹⁴⁷.

El *H. Didier Piveteau* había vuelto a poner de relieve en el Instituto francés la preocupación por una escuela lasaliana renovada y una formación pedagógica a la escucha de las mejores corrientes de la pedagogía moderna y de las aportaciones de las ciencias humanas. Numerosos artículos de la revista *Orientations* ilustraban bien las orientaciones de la *Declaración* sobre las actividades educativas de los Hermanos y su renovación (D 43 - 52).

Finalmente, el *H. Maurice Auguste*, Subdirector del Segundo Noviciado a partir de 1947. Encargado de la enseñanza sobre la *Regla*, había comprendido que era necesario abordarla primeramente como un texto humano, profundizando en sus fuentes, ampliando su contexto, distinguiendo en ella los diversos extractos de su redacción. Había tenido la audacia de rechazar la concepción fundamentalista oficial que quería conceder el mismo valor de expresión de la “voluntad de Dios” a todos los artículos de una *Regla* así conformada. Así mismo, el *H. Maurice Auguste* había sido el alma de la renovación de los *Estudios lasalianos*. Es evidente que lo que se dice sobre la fidelidad al Fundador se debe directamente a él (D 5 - 7).

Miguel.— *¿Sería la Declaración una especie de yuxtaposición o de amalgama de esas diversas facetas de la vocación del Hermano?*

Michel.— Lo que acabo de decir, a propósito de Hermanos cuyos escritos encuentran eco preciso en la *Declaración*, no debe prestarse a equivocación. Más que de fuentes literales, es la inspiración de los movimientos de los que los Hermanos fueron protagonistas en el Instituto lo que me parece importante y unificador. El Capítulo de 1946 había querido cerrar todas las puertas del Instituto a la vida de los hombres y de las comunidades cristianas. Gracias a la iniciativa de esos Hermanos, presentes en su tiempo, la vida del mundo y de la Iglesia entraba en el Instituto por las ventanas. De diversas formas, esos Hermanos pioneros debieron luchar para hacer admitir sus innovaciones. Pero, poco a poco, gracias a ellos y a muchos otros más atentos a las necesidades de los jóvenes que a la bús-

¹⁴⁷ Cf. Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, pp. 46 y 48, y, sobre todo, 53-54.

queda apasionada de su propia perfección, el espíritu cambiaba en el Instituto.

Sin ser profeta, en el momento crucial del Capítulo en búsqueda de “una espina dorsal”, yo era personalmente consciente de que una aspiración sacudía al Instituto en sus profundidades; los capitulares no podrían ignorar ese movimiento de fondo. En 1966 yo lo percibía como la confluencia irresistible de cuatro corrientes: el deshielo de un glaciar secular, la ruptura de una represa inmemorial, la resurrección de los huesos resecos y, en el templo, el nacimiento de una fuente que se convierte en torrente. Las tres primeras corrientes corresponden a las tres decisiones capitales del Capítulo de 1956 y de su aplicación por el H. Nicet Joseph. Ya he aludido a ello anteriormente y puedo, pues, limitarme aquí a algunas alusiones:

- *El deshielo de un glaciar secular*: evidentemente se trata de la revisión radical de la *Regla*, que, a diferencia de todos los intentos de los dos siglos precedentes, ya no se haría sobre la base del texto de los orígenes (cf. D 19,2).
- *La ruptura de una represa inmemorial*: contrariamente a su prohibición, es ahora el estímulo dado a las notas colectivas con miras al Capítulo General y su promoción mediante el cuestionario del H. Nicet Joseph. A partir de ahí, el Espíritu pudo actuar en la comunidad viva en diálogo (cf. D 9,1).
- En la *resurrección de los huesos resecos*, yo entiendo con ello el resultado de la renovación de los *Estudios lasalianos*: favorecieron la emergencia de una renovación de la fisonomía del Fundador, simbolizada en el nuevo descubrimiento de las *Meditaciones para el Tiempo del Retiro*, cuya fuerza inspiradora, más aún que la letra, vivifica toda la *Declaración*. Las MR manifiestan el origen y el significado carismáticos del Instituto; dan nuevamente la prioridad al dinamismo fundador vital sobre el fixismo de la observancia de una *Regla* demasiado, a menudo, minuciosa, exigente, negativa (cf. D 6,2). Su mensaje evidenciaba la unidad existencial y espiritual de la vocación de Hermano: llamado por el Padre y por los pobres para un ministerio; consagrado en el seguimiento de Jesucristo para una misión de evangelización y consagrándose día tras día por el ejercicio de la misión

de Buen Pastor de los jóvenes abandonados; beneficiario de un don del Espíritu Santo, en la Iglesia, de tal manera que su crecimiento espiritual era inseparable de su servicio apostólico.

- La cuarta corriente de la que he hablado, *el nacimiento imprevisible de una fuente en el templo*, es evidentemente el Concilio Vaticano II, celebrado desde octubre de 1962 hasta diciembre de 1965. No voy a hablar aquí hasta qué punto, a partir sobre todo de 1950, los diversos movimientos de renovación —bíblica, teológica, patristica, ecuménica, litúrgica, catequética, misionera, sin olvidar la brillante obra de Teilhard de Chardin— habían sido puestos en tela de juicio. Un buen número de sus principales líderes habían sido objeto de sospechas y, a menudo, de condenas. Desde su llegada, Juan XXIII libera el Espíritu anunciando la celebración de un Concilio que debería ser pastoral. La apuesta del Papa se mantuvo y cumplió en gran medida su esperanza en la fuerza renovadora del Espíritu Santo¹⁴⁸. De la enseñanza del Concilio sobre la Vida religiosa no recordaré aquí más que dos aspectos determinantes.

Primero, introdujo cambios fundamentales en cuanto a su sentido: Vida religiosa reubicada en la Iglesia, religiosos situados en el pueblo de Dios, no al lado, ni encima; primado de la consagración sobre los votos; prioridad de un enfoque teológico inductivo y específico, elaborado a partir del carisma propio de cada Instituto sobre una teología deductiva, que parte de un concepto abstracto de la Vida religiosa en general, que no existe concretamente en ningún lugar; unidad entre consagración y apostolado; paso de la separación del mundo a la presencia en el mundo; significado pleno de la Vida religiosa laical y supresión de clases en la Vida religiosa; concepción de la obediencia dialogada, en la búsqueda común de la voluntad de Dios discernida en la situación.

¹⁴⁸ Es lo que ponen bien en evidencia por una parte, de Etienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II*. Desclée de Brouwer, 1998, 322 p. Por otra parte, *l'Histoire du Concile Vatican II 1959-1965*, bajo la dirección de Giuseppe Alberigo, versión francesa bajo la dirección de Étienne Fouilloux (dos volúmenes aparecidos en esa fecha: *I. Le catholicisme vers une nouvelle époque*. L'annonce et la préparation, Cerf 1997, 556 p.; *II. La formation de la conscience conciliaire*, Cerf 1998, 722 p.).

Pero, sobre todo, el Concilio fue determinante para la Vida religiosa, porque prescribió a todos los Institutos la iniciación de una acción renovadora. La paradoja de los Institutos religiosos es que, nacidos de una ruptura creativa, se encuentran constantemente tentados a instalarse en la comodidad de las estructuras habituales. Para romper esa tentación de perpetuar el pasado, sacralizándolo, el Vaticano II pidió a todas las congregaciones religiosas iniciar el proceso de su renovación. En el motu proprio *Ecclesiae Sanctae* de junio de 1966, Pablo VI había indicado que en adelante *la renovación de los Institutos religiosos debería ser permanente*.

UN MOVIMIENTO COMPLEJO DE REFLEXIÓN

Miguel.— *¿Cómo se pasó de la “espinas dorsal” a la Declaración?*

Michel.— La idea misma de la *Declaración* nació de un movimiento rico y complejo de la vida de los Hermanos, ellos mismos situados en una Iglesia y un mundo. La Iglesia, al final de los años cincuenta —de los que acabo de hablar— se veía a la vez provocada por movimientos renovadores profundos y sufría por los bloqueos, por las condenas de sus hijos, los más ardientes y vivos. El mundo de la postguerra vivía transformaciones técnicas, geopolíticas, culturales. Citando sin orden ni pretensión: la era atómica, la guerra fría, la descolonización, la separación en bloques, la emergencia del Tercer Mundo: la *Declaración* llamará a los Hermanos a estar atentos a los signos de los tiempos (D 11-13). Ya el Concilio decía a los Hermanos: vuestra vocación no se sitúa fuera de este mundo, no os dispensa ni del interés por él, ni del conocimiento de su realidad y de sus problemas, ni de vuestro compromiso para servirlo, transformarlo, cuestionarlo, sacralizarlo. Era un lenguaje nuevo, que la *Declaración* sabrá traducir en aspiraciones de fidelidad profunda a Juan Bautista de La Salle.

Pero, del mismo modo que fue necesario el compromiso efectivo de los Hermanos para hacer existir el Capítulo, nunca se habría pasado de la idea de una “espinas dorsal” al texto de la *Declaración* si no se hubieran encontrado personas conscientes del “kairos” de esa confluencia de corrientes vivificadoras y decididas a captarlas para, con ellas, aportar la Palabra que muchos esperaban. Lo cual no se llevó a cabo sino con mucho impulso y trabajo (de inspiración y de transpiración); un intenso diálogo

fraterno y no pocas tensiones, incluso suspicacias y conflictos; con gran alegría y, a veces, al precio de muchos sufrimientos.

Fue necesario, primero, un largo proceso de maduración y de intersesión, redacciones sucesivas dentro de la 2.^a comisión y la prueba de un debate profundo en Asamblea. No volveré sobre todos los detalles de esa paciente elaboración. A lo que sobre ello escribe el H. Luke Salm¹⁴⁹ no añadiré más que algunos complementos y ciertos matices. Comenzando por éste, que no carece de importancia. El H. Luke Salm escribe que fue en la reunión de Montreal donde “se acordó que el texto llevaría por título: *Declaración sobre el Hermano en el mundo de hoy*”¹⁵⁰. En mayo, durante la reunión plenaria del Consejo General, los avances realizados gracias a París, Perpiñán y Guidel fueron presentados por el H. Patrice Marey y yo mismo. Durante la discusión que siguió, fue primero el H. Pablo Basterrechea, Vicario General, quien propuso como título del futuro documento: *Declaración sobre el Hermano de las Escuelas Cristianas en el mundo actual*. Reflexionando sobre ello, pienso que todo indicaba perfectamente el objetivo de “la espina dorsal”, y que habría que tratar de que el contenido correspondiese a la etiqueta.

Miguel.— *Usted desempeñó un papel importante en el trabajo de la intersesión que desembocó en la Declaración. ¿En qué consistió?*

Michel.— Responderé simplemente a la pregunta. Pero mi respuesta querría sobre todo poner en evidencia esto, que es primordial. Si yo desempeñé un papel en la *Declaración*, fue gracias a una sucesión de circunstancias fortuitas; prefiero decir como consecuencia de regalos que se me hicieron gratuitamente.

A partir de 1950, mi itinerario sigue caminos entonces insólitos para un Hermano. Regalo fue la preparación que se me pidió de una licenciatura en teología en el *Angelicum*. Regalo fue la orden de preparar una tesis recibida del H. Asistente Zacharias en junio de 1954. Si decido orientarla

¹⁴⁹ “Un Institut religieux en transition”, en el capítulo 4, “Intersession”, pp. 46, 48,52,53-54, y en el capítulo 5, Segunda sesión: “La Déclaration pendant l’intersession”, pp. 63-66 ; “La Commission de la finalité au travail sur la Déclaration, et le débat en Assemblée”, pp. 67-73.

¹⁵⁰ *Op.cit.*, p. 66.

sobre la vocación religiosa laical del Hermano, es porque esta cuestión se había vuelto candente a causa de los Obispos españoles. Regalo de un escolástico en Annappes, que me lleva al descubrimiento deslumbrante de las *Meditaciones para el tiempo del retiro*. Al principio no recibí como regalo mi nombramiento como profesor del *Jesus Magister* en 1961, pero tuve la suerte de poder organizar a mi gusto el ciclo de mi enseñanza y, mientras sensibilizaba a otros Hermanos de diversas congregaciones, continuaba mi investigación sobre la identidad del Hermano, sucesivamente a partir de una reflexión comparativa sobre la Vida religiosa, sobre el ministerio de la Palabra de Dios, sobre la enseñanza profana y la teología de las realidades terrenas.

Otro regalo enorme, completamente inesperado, es haber podido seguir los trabajos del Concilio Vaticano II del principio al fin y, cada vez más activamente, debido al nombramiento de mi hermano como Obispo en agosto de 1962. En ese mismo periodo, algunos Hermanos jóvenes de Francia (REPS) me invitan a participar en sus intercambios, preocupados por el futuro de la escuela cristiana. También, sin haberlo buscado, se me pidió participar en la redacción de la nueva *Regla*. Al principio marginal, esa colaboración se intensifica durante el primer trimestre de 1966: me hace sentir de cerca que, en una Iglesia preconiliar, esa revisión valiente no podría ir más que a “chocar contra la pared”¹⁵¹ y que un nuevo proyecto, a pesar de estar intentado en el espíritu del Vaticano II, no aportaba ninguna respuesta a las cuestiones de fondo sobre la actualidad de la vocación del Hermano.

En formas diversas, todos estos “regalos” no programados en absoluto me sensibilizaron cada vez más sobre la necesidad de una reflexión de conjunto sobre el lugar y la misión del Hermano educador en la Iglesia y en el mundo actuales. El resultado “simbólico” de esta adquisición imprevisible fue, durante una reunión organizada por el REPS en septiembre de 1965, la conferencia de apertura que se me pidió. Versó sobre “la finalidad del Instituto según san Juan Bautista de La Salle”¹⁵². Orientando la reflexión

¹⁵¹ Es lo que decía en una conferencia dada en Montreal en marzo de 1964, y publicada en *Lasallianum*.

¹⁵² Publicada en *Lasallianum* 2, 2.ª edición.

en las perspectivas de la renovación que exigiría *Perfectae Caritatis*, abordaba en ella, sucesivamente, todos los temas que serían retomados en la *Declaración*, evidentemente con distinta amplitud.

Por primera vez (y hasta ahora la última) de la historia del Instituto, los Capitulares de 1966 admiten la colaboración de diez “expertos”. Yo me cuento entre ellos y participo naturalmente de forma activa en los trabajos de la 2.^a comisión sobre el carácter laical del Instituto; por supuesto me convenzo rápidamente de la necesidad de la “espinas dorsal” de la que he hablado. Como consecuencia de las circunstancias sobre las cuales volveré, soy elegido Asistente; por el hecho mismo, me convierto en Capitular de pleno derecho. Para expresar su voluntad de existir entre las dos sesiones y de continuar el trabajo capitular entre junio de 1966 y septiembre de 1967, la Asamblea decide que algunos “enlaces” sean responsables, por cada comisión, de esa continuidad activa. Con una finalidad práctica esos enlaces serían Hermanos Asistentes porque ocupaban una posición central en el Instituto y disponían de más tiempo. Se me pide garantizar esta tarea para la 7.^a comisión (*Reglas*) y para la 2.^a (finalidad).

A partir de ahí, mi función en lo que se refiere a la “espinas dorsal” está totalmente definida: soy ardiente partidario de su necesidad; tengo una cierta idea de su contenido. Pero estoy igualmente convencido que la misma no podrá ser sino el fruto de un trabajo “colectivo” o “colegiado”. Tengo conciencia, además, de las serias divergencias, incluso fuertes oposiciones existentes entre diversos Capitulares o grupos de Capitulares: sobre el informe consagración/misión; sobre la prioridad del servicio a los pobres, sobre el lugar de la escuela en la misión del Instituto. Pero sospecho también que varias de esas disensiones revelan, en primer lugar, un mal entendimiento sobre los términos. De todas formas, para la maduración del proyecto, es necesario promover encuentros, primero entre los diversos miembros de la 2.^a comisión y, en lugar de temerlas, intentar suscitar las indispensables confrontaciones. Con ese espíritu, organicé las reuniones de los franceses en París (noviembre de 1966)¹⁵³, de los latinoamericanos en

¹⁵³ Como anécdota: había tomado el tren Palatino en Roma, la antevíspera por la tarde de la reunión de París. Cuando me desperté, al día siguiente por la mañana, me quedé completamente sorprendido al encontrarme en Grosseto, a 100 km de Roma, cuando creía encontrarme en Chambéry. Y nos

Buenos Aires (febrero 1967), de los europeos en Perpiñán (marzo 1967), y de los americanos del norte y del sur en Montreal (julio 1967)¹⁵⁴.

El H. Luke Salm muestra muy bien que los bloqueos pueden nacer de desconfianzas sin fundamento y que el diálogo es posible, aunque sea a distancia, cuando las personas lo desean: los Capitulares americanos, al principio hostiles a la idea de centrar la espina dorsal sobre “la finalidad”, como pensaban que querían los franceses¹⁵⁵, cambiaron de punto de vista cuando apareció el fascículo *Intersesión* que les presentó el H. Luke Salm: se quedaron sorprendidos por “la calidad de la reflexión, el dinamismo, la envergadura y la integración de los temas de dicha publicación”¹⁵⁶. Fue más difícil establecer el diálogo con los españoles. Y, sin embargo, yo sabía bien que las mayores dificultades de entendimiento provendrían de ese lado. Compañero de estudios del H. Saturnino Gallego, me había sentido muy cercano a él desde entonces. Casi contemporáneos, nuestras tesis de doctorado trataban sobre temas bastantes similares¹⁵⁷. Había estado en el origen de la traducción casi inmediata en español de *Catequesis y Laicado*.

Luego tuvimos nuestras discrepancias: él pretendía afirmar la prioridad de la “consagración” sobre la “misión”, mientras que yo me había sentido seducido por la unidad dinámica de la enseñanza de san Juan Bautista de La Salle acerca del ministerio del Hermano, que implicaba su llamada personal por el Dios de amor; el H. Saturnino sospechó, por algún tiempo, que yo dejaba en segundo plano la consagración religiosa. Persuadido de que podíamos explicarnos, con el fin de provocar el diálogo entre nos-

encontrábamos completamente rodeados de agua: fueron las famosas inundaciones de 1966 que causaron tantos daños materiales y numerosas muertes en Italia. Especialmente, Florencia se vio afectada en su patrimonio artístico uno de los más preciosos de la península. No sé cómo, pero logré abandonar la estación y llegar a Turín en auto-stop para desde allí volver a tomar el tren que me condujo a París.

¹⁵⁴ La reunión de Guidel fue muy importante; pero se trataba de una sesión de la conferencia de los Visitadores y de los Capitulares franceses y su programa desbordó el tema de la “espina dorsal”, a la vez que lo incluía. De esta reunión salió el fascículo *Intersession*, cuyo papel fue esencial; cf. nota siguiente.

¹⁵⁵ *Op. cit.*, p. 46.

¹⁵⁶ *Ib.* pp. 52, 54.

¹⁵⁷ La tesis del H. Saturnino Gallego tenía por tema *La teología de la educación según san Juan Bautista de La Salle*. Apareció en la colección Síntesis.

otros, aunque fuese duro, se organizó la segunda reunión de los miembros europeos de la comisión en Perpiñán. Pero fue tiempo perdido: aunque la presencia del H. Leo Kirby era capaz de favorecer el acercamiento entre americanos y franceses, los españoles brillaron por su ausencia.

La reunión de Buenos Aires, ciertamente un tanto improvisada con ocasión de un encuentro de formadores sudamericanos que yo animaba, había sido improductiva. Pero a mí me importaba también dialogar con los americanos de los dos continentes, antes del comienzo de la segunda sesión. Curiosamente, cuando anuncié la decisión de la reunión de Montreal y su fecha, el H. Luke Salm cedió inicialmente a un acceso de mal humor. Me reprochó también el violar la subsidiaridad: abusaba de mi título de Asistente convocando a los capitulares americanos. Añadió que esa reunión parecía inútil. No tuve dificultad en hacerle recuperar su serenidad siempre impregnada de buen humor: la organización de semejante reunión correspondía a mi responsabilidad de “agente de enlace”; y no lo había decidido sino después de haber solicitado el parecer de todos los potenciales participantes.

La reunión de Montreal resultó productiva, más allá de las expectativas más optimistas. Pues, aunque los Pirineos habían parecido infranqueables para los españoles al final del invierno, sobrevolar el Atlántico les parecía tanto más atractivo cuanto, además de la reunión de una parte de la 2.^a comisión, Montreal ofrecía el interés de una magnífica exposición internacional en aquel tórrido verano de 1967. De golpe, como lo señala el H. Luke Salm, esa reunión fue verdaderamente “representativa de la Comisión en su totalidad”. Subraya la importancia de la aportación americana, principalmente del H. Augustine Loes sobre el servicio a los pobres¹⁵⁸. Y concluye: “antes del final de la reunión de Montreal, todos los

¹⁵⁸ Sin embargo, yo rechazaría, a propósito del servicio a los pobres, la distinción que hace el H. Luke Salm entre partidarios de una *posición realista* que insistían sobre la necesidad de conservar las escuelas tradicionales y los de una *posición que podríamos llamar idealista*, que privilegiaban el valor normativo de las prioridades indicadas por el Fundador. Estos últimos pedían “consagrar mayores esfuerzos, imaginación y personal a la consecución de lo que era la actividad esencial del Instituto”; pero, su deseo se apoyaba tanto sobre el Fundador, como sobre las necesidades sangrantes de la juventud actual. Más de treinta años después el debate sigue siendo de total actualidad, ¡complicado además por los datos de la “misión compartida”!

elementos esenciales que debían ser incluidos en la *Declaración* final habían sido discutidos a fondo: la finalidad apostólica incluyendo el servicio a los pobres, la catequesis y la escuela, la consagración religiosa, la vida de comunidad”.

Tal y como yo lo deseaba, la confrontación entre franceses y españoles (representados por Saturnino Gallego) tuvo lugar. Luke resume admirablemente sus características, y yo no puedo hacer nada mejor en esto que remitir al párrafo particularmente logrado en el que analiza los antagonismos entre franceses y españoles¹⁵⁹. Yo no estoy tan seguro de que los delegados de los U.S.A. “permitieran acercarse a españoles y franceses” aunque solamente “en una cierta medida”. Quizás fuera al contrario: el espíritu muy sutil de Saturnino, su fuerza dialéctica le habían permitido calibrar mejor —al menos desde su punto de vista— la divergencia que persistía entre esas dos posiciones. Con ocasión de la reunión de la Comisión entera en Roma, durante la segunda mitad de septiembre, aportará un texto que presenta globalmente la posición “española”, e intentará —en vano— imponerlo a la Comisión: será nuevamente el H. Luke Salm quien relate ese intento. No sería el último¹⁶⁰.

Debo añadir una última palabra, a propósito de este periodo de intersección, y se trata de un detalle inédito. Durante el verano de 1967, el H. Maurice Auguste había reunido en Roma a un grupo de Hermanos bel-

¹⁵⁹ “A medida que las discusiones continuaban y se volvían cada vez más animadas por todas partes, resultó evidente que los españoles querían partir de una definición *a priori* y de carácter esencialista de la Vida religiosa. Opuesto a esa perspectiva, el enfoque francés era más histórico y existencial, y subrayaba la importancia de la “vida” tal como era vivida, con el impulso apostólico como expresión de una respuesta total a la llamada divina. Los españoles apoyaban su argumentación sobre largas citas del Vaticano II a propósito de la naturaleza y de la finalidad de la Vida religiosa. Los franceses replicaban recordando que el Concilio quería hacer nacer una nueva forma de concebir la Vida religiosa que insistiría sobre la diversidad de sus formas más que sobre la presencia de ciertos elementos constitutivos comunes. Los franceses interpretaban la historia de la fundación del Instituto como la creación original del Fundador cuya intención no coincidía con las formas establecidas por las congregaciones “religiosas” de su tiempo. Los españoles sostenían que el Fundador había tenido siempre la intención de lograr que su fundación llegara a ser reconocida como poseedora de todos los elementos esenciales de un instituto religioso”. Todas las referencias o citas del H. Luke Salm están en su obra, edición francesa, p. 66.

¹⁶⁰ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p. 67. El texto alternativo presentado por Saturnino había sido preparado en Salamanca, después de Montreal.

gas: les pedía poner en orden el enorme fichero del *Vocabulario lasaliano*. Yo había aprovechado su presencia para que se les sumaran algunos Hermanos del REPS: Robert Comte, Jean Brun y Bernard Ginisty. Les entregué *Intersession* así como el acta de la reunión de Montreal. Ellos redactaron un buen número de fichas que fueron muy útiles para la redacción de la *Declaración* que yo preparaba en aquel momento. Pero creí preferible entonces no dejar constancia de esta colaboración de Hermanos jóvenes, no capitulares y franceses¹⁶¹.

Miguel.— *Para algunos Hermanos, usted es el “autor” de la Declaración. El H. Luke Salm contradice esa atribución. ¿Qué puede decir al respecto?*

Michel.— En esto prefiero ser lacónico. Todo lo que acabo de decir sobre la *Declaración* —en germen desde 1946— muestra bien que yo no reivindicó en modo alguno la paternidad. En ese sentido, es cierto que yo no soy el “autor”¹⁶². Por lo demás, en estos campos, tengo siempre en mente el pensamiento de Pascal a propósito de aquellos que reclaman la propiedad de “sus obras”¹⁶³. Pero lo que acabo de recordar a propósito de mi papel durante la intersesión muestra “que se me concedió” ser entonces un motor¹⁶⁴ de su avance progresivo.

En cuanto al trabajo realizado desde septiembre hasta diciembre de 1967, en comisión, luego en la Asamblea, fue tan considerable que hay que decir claramente que la *Declaración* fue obra del conjunto del Capítulo General. No obstante, tuve la suerte de ser “la pluma”, el redactor: ciertamente escribí de punta a punta cuatro “versiones”. Fueron constante-

¹⁶¹ El Hermano Pedro Gil habla de una contribución de Jean Brun que, “en medio de la tensión entre dos enfoques aparentemente incompatibles (primar la Misión, primar la Consagración)... encontraba el puente para la superación de todas las incompatibilidades”. Y cita “su conclusión magnífica” (*La Consagración del Hermano: un tema que la Declaración no dejó cerrado, en La Declaración... 30 años después*. Valladolid 1998, p. 196). Hay que precisar sencillamente que el documento citado no era un “documento interno de la Comisión Capitular”, y que Jean Brun no era miembro de esa comisión.

¹⁶² Es lo que dice Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p. 68.

¹⁶³ Algunos autores, al hablar de sus obras, dicen: “Mi libro, mi comentario, mi historia, etc.”. Huelen a burgueses bien instalados, y que tienen siempre en su boca un “en mi casa”. Harían mejor si dijese: “Nuestro libro, nuestro comentario, nuestra historia, etc.” visto que de ordinario hay en ello más de cosecha ajena que propia. (Pascal, *Pensées*. Édition La Pléiade, 1954, 64; Édition Brunschvicg, 43).

¹⁶⁴ cf. Luke Salm, p. 68.

mente enmendadas. Sin embargo, es cierto que yo las escribí, los archivos de Roma pueden dar fe de ello. Pero, si se encuentra en el documento alguno que otro pasaje que parece “inspirado”, tenía clara conciencia, al escribirlo, de estar “movido” por la acción del Capítulo: con mucha frecuencia fue con alegría como escribí dicho texto.

Miguel.— *Dijo usted que este documento no tenía antecedentes. El Prefacio de la Regla de 1726, ¿no era en cierto sentido una Declaración, y una Declaración que desempeñó un papel durante mucho tiempo porque fue reproducido por numerosas ediciones de la Regla?*

Michel.— Es una excelente pregunta, pero que nunca habría pensado. En cierta forma, ese *Prefacio* era una *Declaración* que quería consolidar la *Regla*. El origen de ese texto sigue siendo un enigma. Colocado al principio de la primera edición impresa de la *Regla* en 1726, después de la obtención de la Bula de aprobación —y la introducción de la “tríada” de los votos clásicos— su contenido se encuentra en las antípodas de la experiencia y de la enseñanza lasaliana. Quiere polarizar la atención de los Hermanos sobre la observancia de la *Regla*, que presenta de entrada como una superestructura a la vez preexistente (y el *Prefacio* desconocía el proceso de la estructuración que había durado ¡cuarenta años!), e intocable, por haber sido “canonizada” al mismo tiempo como fijación del don del Espíritu (el Fundador habría sido inspirado para su redacción) y por la aprobación pontificia del Instituto.

La disposición del *Prefacio* parte únicamente de consideraciones sobre la Vida religiosa en general, aplicadas al caso particular de los Hermanos de las Escuelas Cristianas¹⁶⁵. El Hermano es definido a partir de categorías extrínsecas. El *Prefacio* parece deslumbrado por lo que cree —equivocadamente entonces— una “promoción”: el acceso al estado religioso canónico. Tiende, pues, a definir al Hermano por su identidad canónica de “religioso”, poniendo de relieve elementos generales, exteriores a su vida concreta. Absoluto contraste con la enseñanza espiritual del Fundador. Juan Bautista de La Salle partía siempre de la experiencia vivida por los

¹⁶⁵ Cf. principalmente § 1 y el principio de 2, 4, 5, 7, 6, 16.

Hermanos, leída a la luz dinámica de la Historia de la Salvación. Ésa es principalmente la sorprendente riqueza de las MR.

El *Prefacio* insiste sobre la relación entre la observancia de las *Reglas* y la fidelidad a la tríada de los votos. La argumentación es clásica, pero insiste sobre el carácter negativo de los tres votos, remedio para la triple concupiscencia¹⁶⁶. Curiosamente, parece ignorar los tres votos específicos¹⁶⁷. También aquí, la experiencia vivida de un compromiso existencial concreto aparece totalmente ausente. A diferencia del proceder lasaliano, el *Prefacio* sitúa la referencia evangélica del Hermano, no ya en el Evangelio vivido que el Fundador invitaba a contemplar y a vivir, sino en los “tres consejos evangélicos”, presentados además según una moral de dos planos.

El *Prefacio* definía el estado religioso como un mundo cerrado, una ciudadela preservada de la influencia nefasta del mundo, mediante la triple muralla de los mandamientos, de los votos y de las *Reglas*. Presentaba al Hermano el ideal de la Vida religiosa sin apostolado; insistía sobre el valor equivalente de todas las observancias; valorizaba, preferentemente, ejemplos tomados de la casuística de los votos. Era acentuar la pérdida de perspectivas lasalianas de totalidad histórica, de recorrido siempre inacabado, de proyecto para un servicio a los hombres en el que el ser humano es responsable ante Dios y que da sentido, plenitud, crecimiento a toda su existencia.

Sí, en cierta forma, ese *Prefacio* había sido una *Declaración* que había endurecido la *Regla*, fosilizado al Fundador, desnaturalizado radicalmente la “Vida religiosa” del Hermano. Podemos decir que el *Prefacio* de 1726 era, por adelantado, la antítesis de la *Declaración* de 1967.

Miguel.— ¿Tenía usted conciencia de esa oposición? En mayor medida, ¿esta mención al Prefacio de 1726 acaso no invita a recordar que la Declaración realiza un cierto número de desplazamientos fundamentales en la concepción de la Vida religiosa del Hermano?

¹⁶⁶ Cf. § 4.

¹⁶⁷ Cf. § 20-21.

Michel.— A esta pregunta responderé con tres indicaciones. Primero, a propósito del *Prefacio* de 1726, debo confesar que en el momento de la redacción de la *Declaración*, ignoraba por completo su existencia y, en consecuencia, su contenido. Y pienso que el conjunto de los Capitulares estaban en la misma situación. En efecto, con ocasión de la revisión de la *Regla* realizada en 1901, el Capítulo había eliminado el *Prefacio* mantenido en todas las ediciones precedentes porque no pertenecía al texto revisado por el Fundador en 1718. Nuestra juventud se había librado de la letra de ese texto nefasto, aun cuando lo que he dicho del Capítulo de 1946 muestra que su “espíritu nocivo” continuaba pesando sobre algunas mentalidades en el Instituto.

Al terminar la reproducción de los escritos originales del Fundador¹⁶⁸, el n.º 25 de los *Cahiers lasalliens* había publicado diversos estadios de la *Regla* de los orígenes. Por rigor científico, había en cierto modo resucitado el texto maléfico del *Prefacio* de 1726. Lo curioso es que ese n.º 25 había sido elegido por el H. Maurice Auguste como homenaje a los Capitulares de 1966, puesto que su aparición coincidía con la primera sesión del Capítulo General. Sin embargo teníamos otras ocupaciones o preocupaciones más importantes que leer esas páginas marginales. No llegaría a conocerlas hasta 1972: hablaré más tarde de su tesis; pero es el momento de decir que al término de su estudio del itinerario evangélico de San J. B. de La Salle, usted presentó dicho *Prefacio* de 1726, como una de las dos lecturas reductoras del evangelismo lasaliano¹⁶⁹. Fue pues gracias a usted como tuve conocimiento de ese texto, cinco años después del final del Capítulo General de 1967.

Aun cuando sea necesario constatar que ella dice sistemáticamente lo contrario del *Prefacio*, la *Declaración* no tuvo en modo alguno como blanco un escrito ¡ignorado por sus autores! Y esto me lleva a una segunda observación a propósito del término “desplazamiento” que usted acaba de

¹⁶⁸ Esa reproducción de los Escritos lasalianos en sus ediciones prínceps va de los números 12 al 25 de los *Cahiers lasalliens*.

¹⁶⁹ Miguel Adolfo Campos-Marino, fsc, *L'itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle et le recours à l'Écriture dans ses Méditations pour le temps de la retraite*. Volumen 1. *Cahiers lasalliens* 45, pp. 352-358. Otra lectura reductora es “la utilización de la Escritura por los biógrafos”, *ib.*, pp. 344-352.

emplear. Yo dudaría en utilizarlo si hace pensar que los autores de la *Declaración* hubiesen buscado oponer una concepción de la Vida religiosa a otra. En su *Prefacio*, el H. Charles Henry escribe con toda razón que la *Declaración* no condena, sino que invita a cada uno a ponerse en marcha. Ciertamente, es indiscutible que este documento podía “interpelar a cada Hermano con miras a una revisión y quizás de una conversión”. Pero no lo hace declarando la guerra a las mentalidades o comportamientos. El tono del texto era el de la serenidad, de la presentación tranquila de una síntesis positiva.

Dicho lo cual, es evidente que la *Declaración* realiza —o invita a realizar— algunos desplazamientos. Para muchos Hermanos, hace treinta años, hubo un antes y un después de la *Declaración*. El primer impacto fue con mucha frecuencia positivo: un aliento de libertad, un documento que no tenía nada de moralizador, sino que era portador de un impulso vital. Una vida que orientaba hacia un futuro por inventar, y que invitaba a la creatividad, a la iniciativa, a la responsabilidad. Un soplo del Espíritu Santo, unificado y unificador, superando las funestas dicotomías entre Vida religiosa y apostolado, entre empleo y ministerio, entre catequesis y enseñanza profana, entre oración y acción, entre presencia en el mundo, separación del mundo, servicio del mundo, contestación del mundo.

Miguel.— *¿Quiere eso decir que la acogida dada a la Declaración se debió a la ‘novedad’ del documento?*

Michel.— En dos oportunidades, desde hace cinco años, me he visto llevado a abordar el tema de la novedad: en una intervención preparada para un Seminario sobre la *Declaración* organizado por Hermanos americanos en San Francisco en 1994¹⁷⁰; de ahí he retomado algunos elementos para una conferencia elaborada para los participantes en una sesión preparatoria del Capítulo General del 2000, organizada en Lima en febrero de 1999¹⁷¹.

¹⁷⁰ La traducción de esa comunicación fue publicada en las Actas del Seminario: “The *Declaration*: Refoundation or Renewal” en: *The Declaration: Text and Contexts*. Michaël Meister, FSC, Editor, 1994, pp. 187-228.

¹⁷¹ El texto ha sido traducido, pero sigue siendo *pro manuscrito*, tanto en francés como en español. Problemas de salud me impidieron participar en la sesión de Lima de 1999, así como en el Seminario de San Francisco en 1994.

Me limito aquí a un resumen sucinto de lo que desarrollaban esos textos. La *Declaración renueva radicalmente la visión que se tenía del Fundador*; de modelo a testigo del Espíritu; de oráculo definitivo a profeta del Espíritu; de coartada que dispensa de inventar a compañero de ruta por los caminos del Espíritu actuando hoy. Siguiendo el Concilio, la *Declaración* presenta una *visión renovada de la Vida religiosa del Hermano*, de su consagración/vocación mediante el desplazamiento del estado religioso a la vida evangélica del Hermano¹⁷²; de su misión, gracias al desplazamiento de la dualidad a la unidad¹⁷³; de su comunidad, mediante el desplazamiento de la uniformidad gregaria de los individuos a la comunión de personas libres y dotadas con diversos dones del Espíritu¹⁷⁴.

Quizás con mayor profundidad aún, la *Declaración* es nueva porque compromete a los Hermanos a emprender una acción renovadora: determina sus objetivos¹⁷⁵; indica algunas estrategias, principalmente de formación renovada; insiste sobre los agentes de esa actuación transformadora, los Hermanos.

Miguel.— *¿No es especialmente mediante la renovación del servicio educativo a los pobres como la Declaración pide a los Hermanos y al Instituto a comprometerse decididamente?*

Michel.— El debate sobre esta orientación fundamental de la *Declaración* fue uno de los más apasionados del Capítulo. La prioridad de la renovación del Instituto en el servicio educativo a los pobres no ha cesado de ser reafirmada desde entonces, sea por los Capítulo sucesivos (1976, 1986, 1993), sea por los Superiores Generales. Al mismo tiempo, la aplicación de esta decisión ha demostrado ser de las más difíciles y ha dado lugar a

¹⁷² De la profesión de los votos de religión a la consagración de la persona a Dios; de la profesión perpetua (o de la consagración de la vida) a la consagración por la vida; de la separación del mundo a la presencia en el mundo con miras al ofrecimiento del mundo en Cristo, único consagrado.

¹⁷³ Unidad entre consagración y apostolado; unificación por los destinatarios de la misión del Hermano: los pobres; unidad del anuncio del Evangelio en todas las actividades del Hermano.

¹⁷⁴ De la comunidad de observancia a la comunidad de relaciones; de la comunidad de las tradiciones establecidas a la comunidad de proyecto; de la prioridad de las estructuras-cosas a la primacía de las estructuras-personas.

¹⁷⁵ Conversión del Instituto al servicio a los pobres; renovación de las obras y principalmente de la escuela; renovación espiritual.

muchas tensiones o polémicas locales sobre las cuales tendré que volver. Podríamos, pues, hablar largamente del tema. Me limitaré a tres reflexiones que afectan todas ellas al carácter central¹⁷⁶ del capítulo de la *Declaración sobre el servicio educativo a los pobres*, en la obra capitular de 1966.

Este capítulo es central, porque el servicio a los pobres representa la cima de la “razón de ser” del Instituto, de su finalidad y, en consecuencia, de su renovación. El Instituto nació del “choque existencial” que conmovió a Juan Bautista de La Salle cuando tomó conciencia de que existía a su puerta una “juventud” numerosa cuya situación material y condición social privaban del acceso a cualquier escuela, incluso elemental. Con idéntica mirada, el Fundador percibe que se trata de una injusticia social, “de un pecado del mundo”, y de una negación vivida de la “verdad de la fe” que enunciará en la 1.^a de las *Meditaciones para el tiempo del retiro*: el Dios de bondad quiere la salvación de todos los hombres, salvación inseparablemente temporal y eterna. El Instituto nacerá de ese choque humano y espiritual. Ahora bien, es evidente que hoy las necesidades urgentes de la juventud “abandonada” son múltiples¹⁷⁷, sea en el mundo industrializado, o bien, en los países en vía de desarrollo. ¿No es pues hacia esos jóvenes hacia donde el Instituto debe orientarse prioritariamente si quiere ser fiel a su misión histórica?

¹⁷⁶ Al principio de la discusión sobre el capítulo 6, yo quise subrayar el carácter central mediante una intervención escrita. El H. Luke Salm cita su *Diario* con fecha del 8 de noviembre: “La Declaración continúa. Pensaba que podríamos acabar tres de sus capítulos hoy, pero Michel Sauvage se levantó y declaró que pensaba que el capítulo 6 sobre los pobres era el capítulo esencial. Eso ha supuesto una larga lista de intervenciones del tipo: no somos realistas ni honestos; tiene una tonalidad comunista y materialista y no evangélica; la categoría de los pobres está definida demasiado limitadamente... (*op.cit.* p. 69 nota 52). Ésa era mi misma convicción íntima, aun cuando, como he dicho, era reciente (*Catéchèse et Laïcat* habla poco del servicio a los pobres, no es prioritario). Había sido sensibilizado por mis estrechos contactos con el movimiento del H. Honoré de Silvestri, a partir del otoño de 1960; y también, entre las dos sesiones del capítulo, gracias a mi descubrimiento de las “favelas” brasileñas cuya visión me había conmovido. Estos dos hechos habían estimulado una nueva “lectura” del itinerario y de la enseñanza espirituales de San J. B. de La Salle (lo cual aparecerá en *Anunciar el Evangelio a los pobres*). Desde entonces, la convicción de que el regreso a los pobres es la clave de renovación del Instituto no ha cesado de reforzarse en mí, aun cuando mis escasas tentativas de compromiso personal al servicio directo de los pobres han sido poco relevantes.

¹⁷⁷ D 11.

Esta prioridad “objetiva” era reconocida por numerosas notas de los Hermanos¹⁷⁸. Pero cabe señalar, en segundo lugar, que el carácter central del capítulo sobre el servicio educativo a los pobres fue afirmado con audacia y fuerza, gracias a la lucidez valiente de dos miembros de la 2.^a comisión que se convirtieron en los protagonistas convencidos y competentes. Ya he citado sus nombres: el H. Honoré de Silvestri, de Reims y el H. Augustine Loes, sucesor del H. Leo Kirby como Visitador de New York. Los análisis vigorosos de la *Declaración* sobre la distinción entre “pobreza frustración” y “pobreza espiritual”, sobre la importancia de la “promoción colectiva de los pobres”, gracias al desarrollo “de un laicado militante obrero”¹⁷⁹ provienen directamente de la pluma del H. Honoré de Silvestri: traducía así su experiencia vivida en la enseñanza técnica y con el movimiento sindical y la acción católica obrera. El H. Augustine Loes contribuyó fuertemente a hacer que la “causa de los pobres” resultase sensible y simpática para los Hermanos americanos, y más ampliamente para los de lengua inglesa; y a él se deben los pasajes profundamente “espirituales” de la *Declaración* sobre la pobreza de corazón, que no edulcoran nunca la insistencia sobre las necesarias luchas humanas contra la injusticia social. Sobre este punto, como sobre tantos otros, el Capítulo “existió” colectivamente gracias al compromiso personal de sus miembros.

Finalmente, las páginas de la *Declaración* sobre el servicio educativo a los pobres se abren y se cierran con la afirmación firme y repetida que: “la orientación hacia los pobres forma parte integrante de la finalidad del Instituto¹⁸⁰, y que “todos los órganos de gobierno, tanto ejecutivos como consultivos del Instituto han de perseguir de consuno esta conversión a los pobres”¹⁸¹.

Esta “inclusión” manifestaba el carácter central de la determinación del Capítulo porque orientaba su reflexión y sus decisiones en dos campos esenciales de la renovación del Instituto. Primero, el de las “obras apostó-

¹⁷⁸ D 9, 3.

¹⁷⁹ D 31, 6; la traducción de estas dos expresiones presentó dificultades especialmente para los anglosajones.

¹⁸⁰ D 28, 2.

¹⁸¹ D 34, 4.

licas”. La *Declaración* hablará largamente de la necesaria renovación de la institución escolar en el triple plano de la cultura, de la relación educativa, de la apertura a la vida¹⁸². Pero, por más válidos que sean, estos desarrollos no deben ocultar una inversión radical de las perspectivas: si hay que “convertirse a los pobres”, eso quiere decir ante todo que la renovación del Instituto no se hará a partir de sus obras existentes, sino a partir de las necesidades de la juventud.

La renovación de la escuela cristiana exige que sean revisados los criterios relativos, tanto a la implantación de obras nuevas como a la naturaleza de las ya existentes [...] la finalidad del Instituto, que no radica en tener escuelas por ellas mismas, sino en dedicarse al apostolado de la educación [...]. Son tantas las necesidades por cubrir en el solo ámbito de la educación juvenil, que, hoy menos que nunca, el intentar replegarnos sobre nosotros mismos [...] La [necesaria] creación de instituciones nuevas debe responder a necesidades concretas del lugar y del momento... o han de establecerse en favor de los más desheredados.¹⁸³

También será a partir de la orientación preferencial hacia la educación de los pobres como deberá determinarse el acento “misionero” del Instituto:

Hay que preocuparse, sobre todo, de prestar servicio allí donde más se deje sentir la penuria de apóstoles y educadores. Como todos los Institutos de vida activa, debe hoy el nuestro “preguntarse sinceramente delante de Dios si puede acrecer su actividad por la expansión del Reino de Dios entre los gentiles”. (A. G. 40), aunque sea, “si puede, dejando algunos de sus ministerios a otros” (A.G. 40).¹⁸⁴

La renovación del Instituto requiere además una renovación de la consagración a Dios de sus miembros:

El auténtico servicio educativo y apostólico de los pobres contribuirá con largueza a unificar en lo profundo de su ser la vida espiritual de cada Hermano y le permitirá superar más fácilmente las dificultades que se presentan a quienes han arriesgado su vida por Jesucristo.¹⁸⁵

¹⁸² D 45-47.

¹⁸³ D 49 1-5.

¹⁸⁴ D 49, 6 y 24, 2.

¹⁸⁵ D 34, 3.

Miguel.— *¿No es otro desplazamiento esta constatación de que el servicio educativo de los pobres, en sí de tipo profano, puede contribuir a renovar la consagración “religiosa” del Hermano?*

Michel.— Precisamente lo que, en la *Declaración*, me parece hoy lo más “nuevo” es que *pone el acento sobre el carácter secular de la consagración religiosa del Hermano*. La segunda sesión del Capítulo debía comenzar el 1º de octubre de 1967. A partir del 15 de septiembre, las comisiones 2.^a y 7.^a estaban reunidas al completo, así como los presidentes y secretarios de las demás comisiones, y los oficiales del Capítulo. Inicialmente conscientes de una cierta inquietud, de un malestar, nos dimos cuenta pronto de que, por la casa, circulaba un rumor: “Miguel Sauvage y los miembros de la 2.^a comisión proyectan transformar la Congregación en Instituto Secular”. Un comunicado de la Comisión, adoptado por unanimidad de sus miembros en votación secreta, rechazó tal acusación¹⁸⁶. Pero, en lo que a mí se refiere, la sospecha debía permanecer hasta el Capítulo General de 1976¹⁸⁷ y bloquear la reflexión sobre los votos iniciada en la reunión de los Visitadores en 1971.

No es mi intención relanzar una polémica, a mi parecer ampliamente sobrevalorada e incluso dudosa en sus contenidos. Si hablo aquí de la acentuación secular de la *Declaración* es porque pienso que en eso el texto era “profético”, al mismo tiempo que profundamente lasaliano. Voy a limitarme a sugerir algunas pistas y será la ocasión de recordar textos que están entre los más fuertes de la *Declaración*.

Una de las “novedades” principales de la *Declaración*, una de las insistencias impresionantes es la atención, la consideración respetuosa, la apertura con las cuales considera a la persona de cada Hermano, percibida primeramente en el plano humano¹⁸⁸. *Es esta persona libre y responsable la que yo*

¹⁸⁶ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p. 67.

¹⁸⁷ Lo cual me supuso principalmente unas 70 cartas anónimas (sin contar las que el H. Charles Henry, en mi ausencia, hizo detener por Sor Clara, mi secretaria). La dirección del sobre decía con mucha frecuencia: “Señor Michel Sauvage, Fundador del Instituto Secular”. Su contenido era frecuentemente injurioso, a veces odioso, de cuando en cuando miserable, pero siempre de una mezquindad tal que ello no me podía afectar.

¹⁸⁸ Cf. D.14,2,4 ; D. 15,2.

consagro a Dios. Lo cual quiere decir que yo decido orientar hacia él y a su servicio mis riquezas y mis fuerzas humanas: mi inteligencia, mis recursos afectivos, mis fuerzas físicas¹⁸⁹. Pero ese “servicio de Dios”, concretamente, es el servicio del hombre, porque:

Al llamar a los Hermanos para que se consagren a Él, Dios los destina a trabajar en el mundo por el establecimiento de su Reino. Dedicándose a la educación cristiana de la juventud es como llevan a cabo esa misión...¹⁹⁰

...y cómo hacen efectiva su “consagración”. Hay que releer aquí el texto que repite con insistencia que las tareas profanas del Hermano son “religiosas”¹⁹¹ por la orientación de su persona hacia Dios, ciertamente, pero en sí mismas, en su materialidad, a menudo prosaica:

Las tareas apostólicas del Hermano son religiosas por quererlas Dios y porque, dedicándose a ellas animosamente, cumple la voluntad del Señor que le envía. Son religiosas las tareas del Hermano porque éste halla a Cristo en aquellos a quienes se les envía, 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...¹⁹²

Lo que aquí se sugiere sencillamente será retomado y desarrollado en un artículo del capítulo sobre la catequesis, que aquí no hago más que evocar y que hay que leer integralmente. El Hermano ejerce su “ministerio apostólico” —y en consecuencia su “consagración a Dios” que le es indisoluble— mediante su trabajo educativo que quiere despertar a los jóvenes a la convicción de la grandeza de su destino humano, facilitarles el acceso a la autonomía de la reflexión personal, disponerlos al compromiso para el servicio a los demás:

Procurar que el hombre comprenda la vida, la verdad y el amor, es ya rea-

¹⁸⁹ Cf. D 17, 3.

¹⁹⁰ Cf. D 35.

¹⁹¹ Actualmente preferiría otro “término”: por ejemplo, decir que las tareas profanas del Hermano son “sagradas”, no en virtud de una “bendición” exterior, o de la adición extrínseca de signos o de gestos “religiosos”, sino en sí mismas. Pero el término “religioso” empleado en ese contexto tenía ciertamente su valor: se quería mostrar que la consagración “religiosa” del Hermano se expresaba primero y sobre todo en el tejido de su vida humana y profesional.

¹⁹² D. 25,1.

lizar obra divina, pues el Reino de Dios no se construye únicamente por la actividad de la Iglesia, sino también por el trabajo del mundo...¹⁹³

La *Declaración* se refiere aquí a *Gaudium et Spes*: me parece fundamental y demasiado raro ilustrar la consagración del Hermano mediante la enseñanza de la Constitución conciliar *sobre la Iglesia en el mundo actual*, y no solamente por *Lumen Gentium* o *Perfectae Caritatis*.

Aun así, esta visión de la consagración del Hermano en favor del servicio de la promoción humana de los jóvenes no tiene nada de desencarnado o de idílico. Consagrar su persona a Dios para que el Reino de Dios avance en este mundo, no se logra sin “sufrimientos”, sin “sacrificios”. La consagración se traduce a menudo en combates en favor del hombre.

...el cristianismo no es el fiador de determinado orden social que excusara las reivindicaciones y los esfuerzos por implantar la justicia y Jesucristo, no es la solución a las deficiencias materiales...¹⁹⁴

La pobreza material nace de la injusticia; radica en la imposibilidad para algunos pueblos, grupos o personas de situarse en condiciones adecuadas para entablar relaciones verdaderamente libres, habida cuenta de la sujeción a que les obliga su pobreza económica y cultural. Esta pobreza es un mal en sí, contra el que debe lucharse.¹⁹⁵

Consagrarse a Dios no es ciertamente evadirse del mundo de los hombres, todo lo contrario:

[Es importante] intensificar el esfuerzo por vivir los problemas de los hombres de hoy: aplicarse a discernir con simpatía sus características peculiares; informarse de continuo acerca de la condición humana en los tiempos que corren; permanecer resueltamente unidos, en comunión de amor, con los hombres de nuestros días y con la vida de los contemporáneos tales como son...¹⁹⁶

La profesión religiosa no exime de la falta de preparación técnica, y el espíritu de fe, lejos de suplir o justificar la deficiencia cultural o pedagógica, debe, al contrario, implicar en sí la exigencia de mayor respeto a lo

¹⁹³ Ver el conjunto de D 41, 1,2,3.

¹⁹⁴ D 30,2.

¹⁹⁵ D 29,5.

¹⁹⁶ D 3,5.

humano, pues las realidades profanas, como las de la fe, tienen su origen en el mismo Dios.¹⁹⁷

En la medida en que quiera ser auténticamente “servicio al hombre para hacer avanzar el Reino de Dios”, la consagración a Dios de la persona del Hermano exige ser vivida según un “estilo” evangélico. Por ejemplo:

Cada Hermano ha de hacer suya la diligencia que, por su parte, realizó San Juan Bautista de La Salle para dirigirse a los pobres “con corazón de pobre”, y descubrir así poco a poco todo lo que va implicando en su consagración a Dios. El servicio de los pobres no puede separarse de la pobreza espiritual, de la humildad, del amor a Cristo y a los hombres...¹⁹⁸

Se habla a menudo del “testimonio” que aporta la “consagración” religiosa, del “signo” de la realidad presente del Reino que ella es. Pero hay que tener cuidado de no regodearse con grandes palabras, como se hace con mucha frecuencia al hablar de los “religiosos” como si diesen testimonio tan sólo por el hecho de su “profesión religiosa”. Ese testimonio, ese signo no tiene nada de “mágico”. El concepto mismo de “signo, de testimonio” implica que sea manifestado en una realidad humana, profana, terrestre. La *Declaración* expresa bien esta dimensión “secular” del signo del “religioso”:

Sólo amando a todos aquellos con quienes trata, contribuirá el Hermano a revelarles que Dios los ama también a ellos y los convoca para que den entre los hombres testimonio del amor.¹⁹⁹

Ahora más que nunca se ve necesitado el mundo de que las personas consagradas a Dios testimonien que le conocen y le aman como a ser viviente, desde el corazón mismo de las realidades profanas y de la vida de los hombres.²⁰⁰

Dentro del Pueblo de Dios, los Hermanos, como los demás religiosos, están llamados a dar determinado testimonio que reviste carácter específico [...] Son signo de la fuerza del Resucitado, que... los capacita para proceder con desinterés más absoluto en sus actividades, para mayor universalidad en su caridad y más amplia disponibilidad en su modo de servir [...] En nuestro mundo científico y técnico es saludable que ese testimo-

¹⁹⁷ D 48,3.

¹⁹⁸ D 34,2.

¹⁹⁹ D 3, 4.

²⁰⁰ D 11, 4.

no se dé en él por hombres cuya consagración a Dios no les impide participar en la vida de la ciudad terrena...²⁰¹

No es tanto la “consagración” la que es signo, testimonio es la “vida consagrada”. La otra vertiente de la insistencia de la *Declaración* sobre lo que yo llamo la “secularidad” de la consagración del Hermano, es que la misma ilustra bien esta fórmula sorprendente del P. Michel Rondet: “Yo consagro mi vida, pero es mi vida la que me consagra”. “Mi vida”, en el tejido concreto, humano de las actividades, de las relaciones que me hacen paulatinamente “conformarme” a Cristo, único consagrado. Y, en consecuencia, mi vida en su “historia”: es demasiado simple decir que “el apostolado” depende de la “consagración” o que la “oración” condiciona la acción. Es la vida la que poco a poco hace llegar a ser “espiritual”, “consagrado”, y es también gracias a la vida como aprendemos progresivamente a “rezar”, a celebrar la existencia como un don, una llamada, un combate y a traducir esta celebración en acción de gracias, alabanza, súplica, petición de perdón.

No tema el Hermano perder a Dios por dirigirse a los jóvenes “para servirles” (Mt 20, 28); ni alejarse de Cristo, por servir a los hombres (2 Co 12, 15). Al contrario, el ejercicio del apostolado auténtico es fuente de crecimiento espiritual para él: escuchando con atención los requerimientos de los hombres, se dispone a oír mejor la Palabra de Dios; olvidándose de sí mismo, permite que Jesucristo crezca en él; gastando sus fuerzas sin miramientos y con desinterés, va creando en sí corazón de pobre. La corruptela de la actividad apostólica en vana agitación o egoísmo sólo puede provenir de la incapacidad para descifrar los llamamientos de Dios a través de las necesidades verdaderas del mundo...²⁰²

Por eso, la formación y la espiritualidad del Hermano:

...tenderán a hacerle comprender y vivir el empleo como expresión y estímulo de su consagración religiosa... hallará en su amor al Señor y a los jóvenes, y en el deseo de servirles la energía necesaria para renovar de continuo el esfuerzo por acrecentar su cultura, remozarse pedagógicamente y vivir con alegría su existencia.²⁰³

²⁰¹ D 26, 2-3.

²⁰² D 25, 2.

²⁰³ D 48, 7.

El primer texto citado D 25,2 no se conservó sin luchar. Tras el debate en Asamblea sobre el proyecto admitido por la Comisión, ésta lo revisaba teniendo en cuenta —o no— las enmiendas propuestas por los Capitulares. Yo estaba ausente cuando se llegó a la puesta a punto de este párrafo. Cuando conocí la nueva versión, me sentí horrorizado: se había suprimido todo el pasaje que he puesto en cursiva; y no quedaba entonces de dicho texto más que la mención del riesgo de la “corrupción” de la actividad apostólica. Rápidamente escribí la siguiente nota con destino a la comisión:

A propósito de la Declaración n.º 25,2, 1.ª frase. Se ha tomado la decisión de suprimir esa frase. Me permito solicitar a la comisión si no podría aceptar reconsiderar la cuestión, en razón de la importancia de la frase.

- a) La misma expresa una verdad importante y que, en el pasado, ha sido frecuentemente subestimada. Muchas presentaciones del apostolado han podido dar la impresión de que se corría el riesgo de “perder a Dios”. Por tanto hay que afirmar fuertemente lo contrario.
- b) Esta frase no implica ningún automatismo, pues es cuestión de ir hacia los jóvenes “para servirles”: expresión evangélica característica (El hijo del hombre no ha venido para ser servido sino para servir; que el más grande entre vosotros sea el servidor de todos, etc.). No se trata de ir hacia los jóvenes de cualquier manera, sino para servirles. De igual modo, cuando se dice “entregarse por entero” por los hombres, se está exactamente en la línea y el vocabulario de S. Pablo 2 Co 12,15, “Por mi parte, yo me entregaría con mucho gusto y me daría a mí mismo por entero por vuestras almas”: ésa es verdaderamente la espiritualidad apostólica.
- c) Además, el resto de este número 25 explicita bien los matices y condiciones necesarias.
- d) Finalmente este texto no puede ser considerado como una repetición. En efecto el n.º 25,1 habla del valor religioso *en sí mismo* de la actividad apostólica; el n.º 25,2 habla del valor del apostolado como *alimento* de toda la vida espiritual.

Por tales razones, yo sugiero a la comisión que tenga a bien reconsiderar la cuestión y deseo que vuelva a introducir la primera frase. En tal caso, podría remitir por *cf.* a referencias de la Escritura.

Este pequeño incidente muestra la dificultad concreta que existía en hacer

pasar en la *Declaración* la nueva visión “secular” de la consagración. Añado que se podrían encontrar los elementos que acabo de recordar hablando del carácter comunitario de la consagración del Hermano.²⁰⁴

Miguel.— *Pero esta nueva presentación ¿no era unilateral? La dimensión “transcendente” de la consagración religiosa ¿era aún perceptible?*

Michel.— En el fondo, durante toda la redacción de la *Declaración* —y después!— sin cesar vimos reaparecer esta objeción: la consagración religiosa del Hermano tiene prioridad sobre el apostolado; la oración es más importante que la acción, etc. Cuanto más reflexiono, más pienso que esta oposición atrae la atención sobre una necesaria jerarquía, pero que falsea los términos de la relación. Cada vez más me parece que la atención debe dirigirse sobre la cuestión “espiritual” —y teológica— siguiente: ¿se considera con exactitud la relación entre la presencia y la acción de Dios y el compromiso del hombre?; ¿a quién se otorga la prioridad? y subsidiariamente: ¿de qué Dios y de qué hombre se trata entonces?

No sería difícil mostrar que la *Declaración* ilustra bien la expresión de Juana de Arco: “El Señor Dios el primer servido”. Más exactamente, Dios está en el origen de toda la aventura de la consagración/misión del Hermano. Él llama y éste responde. Pero también hay que localizar y discernir las “mediaciones” de la llamada de Dios y la autenticidad de la respuesta del hombre. Pues el Dios del que se trata aquí es el Dios de la historia, el Dios de la salvación, el Dios de Jesucristo, el Dios que es Espíritu, el Dios de los pobres; y el Dios “pobre” que respeta y permite la libertad del hombre. Además, Dios está no solamente en el origen sino en el final de la respuesta y del compromiso del hombre. Más concretamente, el hombre es llamado para trabajar en “hacer que llegue el Reino de Dios” a este mundo, lo cual implica: acogida, transformación, contestación del mundo.

²⁰⁴ En los dos sentidos: dimensión humana de la comunidad “pues la persona se realiza y se completa en la medida en que se abre a los demás” (D 20, 2). Consagración de la vida realizada mediante la práctica comunitaria: “El Hermano se encuentra con el Dios a quien se ha consagrado, siempre que en su comunidad se franquea con sus Hermanos... al amarlos y servirlos; ama y sirve a Jesucristo” (D 20, 4). Ver todo D 20; sobre el testimonio, cf. D 26, 4 citado en otro lugar.

Todo lo que acabo de sugerir demasiado rápidamente puede ser ilustrado por la *Declaración*. Me contento con remitir a D 3-4 que hablan de la prioridad de la renovación espiritual (pero presentan también una concepción “encarnada” de lo “espiritual”); a D 20,10 sobre el significado de la Eucaristía; a D 26,4 a propósito de la comunidad que debe “conducir, por su ser mismo, hacia Aquel que tiene misión de revelar por la Palabra”; a D 42 que concluye el capítulo sobre la catequesis volviendo sobre la primacía de la Palabra de Dios. Pienso expresar lo esencial de lo que aquí quiero decir recordando la conclusión del capítulo sobre la Vida religiosa del Hermano:

El desempeño de la misión apostólica por el Hermano recaba la totalidad de su consagración a Dios. Con todo, 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 [...]. De igual modo es necesario que el Instituto y cada comunidad consideren a los Hermanos en la totalidad de su persona y no sólo en función de las tareas apostólicas que desempeñan [...] Por su parte los Hermanos deben hacer esfuerzos por dedicarse totalmente a la misión común, seguros de que se recibe dando y de que, para salvarse, hay que perderse.²⁰⁵

Miguel.— *Con frecuencia se considera que la consagración religiosa se expresa por los “tres votos” de pobreza, castidad, obediencia. ¿Qué lugar les otorga la Declaración?*

Michel.— En respuesta a esta pregunta, debo ante todo expresar un pesar que me apena un poco a propósito de la *Declaración*. Entre las dimensiones constitutivas de la vocación del Hermano que enumera figura ésta:

El Hermano expresa en su plenitud la consagración bautismal (P.C. 5) incorporándose a un Instituto exclusivamente laical, en virtud de la profesión de los votos públicos, que son recibidos por la Iglesia ²⁰⁶.

Y vuelve sobre ese punto, al hablar de la “novedad de la Vida religiosa”:

Novedad en el ejercicio del sacerdocio universal: la profesión pública de

²⁰⁵ D 27,1-2.

²⁰⁶ D 13, 2.

los votos de religión, sobre todo el de obediencia en unión a las disposiciones de Cristo en su sacrificio pascual, constituye acto de culto, ofrenda especial a Dios de todo lo que uno es y de todo lo que hace.²⁰⁷

Lamento que estos párrafos no me parecen coherentes con el conjunto de la presentación de la consagración “religiosa” del Hermano que acabo de recordar. No tengo ninguna dificultad en admitir que la consagración es un acto del “culto” público y, sobre todo, que constituye una expresión privilegiada del “sacerdocio universal” de los bautizados. Sin embargo, en lo que se refiere al Hermano, no veo ningún interés en atribuir un lugar especial a los “votos llamados de religión” en ese acto de culto. Pensándolo bien, la segunda frase que he citado (D 18,1) queda coja en su misma construcción: si el acto del culto que constituye la profesión religiosa es “ofrenda especial a Dios de todo lo que es y de todo lo que hace”, no veo qué papel especial juegan en esa totalidad de la vida los “votos”, ni siquiera la obediencia. A menos de regresar a una concepción “mágica”...

Una referencia histórica subraya bien la incoherencia de esta referencia a los votos públicos: el § siguiente de la *Declaración* señala que las “dimensiones constitutivas” que acaban de ser enumeradas son “recibidas del Fundador”²⁰⁸. Es cierto para la dimensión comunitaria, el servicio a los pobres, el ministerio educativo, la escuela²⁰⁹. Pero Juan Bautista de La Salle y sus primeros Hermanos pudieron expresar su “consagración” a Dios y a los hombres con una fórmula rica y plena de sentido; pudieron decir que su “consagración” se traducía mediante los votos de asociación para tener las escuelas gratuitas, de estabilidad y de obediencia. Así pues, sus votos no eran los “votos públicos de religión”, es decir, para ser claros, la tríada de los votos de pobreza, castidad, obediencia. Este elemento fue introducido en el Instituto siete años después de la muerte del Fundador, como consecuencia de la Bula de aprobación. Y en ningún momento la enseñanza espiritual del Fundador se construye sobre los tres votos. Cuando habla de la “consagración” del Hermano, se refiere a la totalidad

²⁰⁷ D 18, 1.

²⁰⁸ D 14,3.

²⁰⁹ De lo que trata D 13, 3, 4, 5, 6.

del compromiso de su persona, de su vida, de sus actividades, nunca a la “profesión de los tres consejos evangélicos”.

La *Declaración*, en lo esencial, va en ese mismo sentido. En ningún pasaje del documento, se encontrará mencionada la “tríada” de los votos de pobreza, castidad, obediencia. En efecto, los dos textos que acabo de citar remiten a ello implícitamente; pero, con respecto a la visión de la consagración que he recordado anteriormente, pasan por ser fragmentos erráticos de una concepción diferente. *A fortiori* no se encontrará en ningún otro momento, en la *Declaración*, la mención de los “tres consejos evangélicos”. Las dos evocaciones que hace del “celibato consagrado”²¹⁰ son sensatas; la cita que acabo de recordar de la “obediencia” es un fragmento añadido²¹¹. Se trata de “pobreza” a propósito del servicio educativo de los pobres²¹².

Creo que nos encontramos aquí, si no en el núcleo de la oposición que había estallado en Montreal, entre las posiciones española y francesa, al menos en un aspecto sensible del malentendido que las separaba, a propósito de la consagración religiosa. En definitiva, para la *Declaración*, el Hermano es ciertamente un “consagrado” y, si se quiere, un “religioso”. Pero es la totalidad de su existencia la que expresa y sustenta dicha “consagración”. No solamente los “tres votos, aunque sean de religión”. Cuando se reprochaba a los franceses querer transformar el Instituto en “Instituto secular”, se percibía una tendencia real de su visión: se desinteresaban del enfoque “canónico” de la identidad religiosa del Hermano, preocupados como estaban por poner de relieve su identidad vital. Pero no atribuían una importancia excesiva al vocabulario. En un primer momento, habían hablado del Hermano como de un “laico consagrado”. Desde que se dieron cuenta de que esta expresión suscitaba sospechas, consintieron sin dificultad en volver a la de “religioso laico”.

A lo largo del debate general sobre el conjunto de la *Declaración*, y espe-

²¹⁰ D 18, 3; 26, 1.

²¹¹ Mejor inspirado el pasaje donde se habla de que al *procurar el bien común y someterse con ese intento al Superior, que ha recibido misión para discernirlo, al mismo Dios obedece*. (D 20, 4).

²¹² Algunos pasajes sobre pobreza efectiva y pobreza de corazón: D 25, 2; 28, 2; 29, 6; 34, 2.

cialmente del n.º 13, fui yo mismo quien, tras entenderme con Saturnino, y para sorpresa de los demás franceses de la Comisión, propuse una modificación del texto en este sentido: yo creía entonces preocuparme por el contenido más que de la etiqueta²¹³. Hoy día resistiría más. Para ser más preciso, desearía que el Instituto llevase hasta sus últimas consecuencias la revalorización del voto de asociación decidida durante el Capítulo General de 1986. En concreto *que volviese a la explicación de la consagración del Hermano por el único voto de asociación para el servicio educativo de los pobres, suprimiendo la mención de la “tríada”*. Aún a riesgo, si fuese necesario, a optar por otra categoría canónica de “consagrados”, como las sociedades apostólicas sin voto público. Sugerí esa proposición en 1976, pero el clima del Capítulo General no permitió ni siquiera escucharla. El principio del 3er milenio, ¿será quizás más favorable?

En realidad, estas perspectivas me rondaban por la cabeza ya durante la segunda sesión del Capítulo de 1967 y haría nuevamente una discreta alusión a ellas durante el debate sobre el informe de la 1.ª comisión, *Consagración religiosa y votos*. Hablar en detalle de ese informe voluminoso me llevaría demasiado lejos²¹⁴. Diré solamente que estaba bien orientado según las perspectivas del Concilio sobre la consagración religiosa, su enraizamiento humano, su cristocentrismo, su vinculación con el bautismo, su prioridad con respecto a los votos.

Tratándose de estos, el informe renovaba muy inteligentemente la presentación de cada uno de los votos, estudiándolos desde el punto de vista antropológico, sociológico, bíblico, cristológico, apostólico... e insistiendo sobre la necesidad de superar el legalismo, el moralismo negativo. Pero se mantenía en su papel mostrando que los votos son “expresión del don total del Hermano a Dios”, insistiendo igualmente sobre su encarnación en toda la vida. La “tríada”: castidad, pobreza, obediencia se llevaba la mejor parte²¹⁵.

²¹³ Ver el *acta de la sesión de 7 de noviembre a las 17 h*. Doc. 932.32, p.1.

²¹⁴ Todo el fascículo, *Consécration religieuse et vœux*, 250 páginas. El “agente de enlace” de la 1.ª comisión, y el autor principal de ese documento fue el H. Patrice Marey, Asistente de Francia.

²¹⁵ Páginas 57 a 193 del fascículo.

Y, sin embargo, no solamente los votos específicos eran mantenidos, sino que se renovaba su formulación buscando actualizarla: el voto de enseñar gratuitamente se convertía en el de *servicio gratuito a los pobres*; y el voto de estabilidad se convertía en el de *fidelidad al Instituto*. No se aludía en absoluto al voto de asociación, que volvería a recuperar sus títulos de nobleza veinte años más tarde. Los votos específicos se habían visto amenazados de supresión, y varios, en el Capítulo, no eran muy partidarios de su mantenimiento, ni siquiera renovado²¹⁶. Evidentemente, yo era partidario del mantenimiento “renovado” y, tanto para uno como para el otro, presenté una intervención escrita. Uno de los argumentos era el siguiente:

Suprimir el voto de gratuidad sería, a mi parecer, ceder a una concepción anticonciliar de los votos. Nos habíamos acostumbrado a concentrar nuestra atención primero sobre los votos y las obligaciones que comportan. El Concilio —y la 1.^a comisión ha seguido— ha puesto de relieve la prioridad de la consagración sobre los votos. Lo que es esencial en la Vida religiosa es la consagración total de la persona a Dios. A lo largo de la historia de la Iglesia, esa consagración, fundamentalmente la misma, ha sido traducida y analizada de formas muy diversas según las épocas y según las *finalidades propias de las diversas órdenes religiosas*. *La formulación de la trilogía*²¹⁷ *clásica: castidad, pobreza, obediencia es tardía, no es universal, ni siquiera en nuestros días*. Nuestros primeros Hermanos traducían su consagración total a Dios en el servicio de la juventud sin expresar explícitamente dicha trilogía. En cambio, su fórmula de votos manifestaba la razón de ser específica del Instituto, su finalidad propia. *Mirándolo bien, si se pensase que existe repetición o que hay que disminuir el número de los votos, sería mucho más lógico interrogarse sobre la razón de ser del mantenimiento explícito del voto de pobreza, por ejemplo... ¿No sería ir contracorriente suprimir lo que, en la explicitación de nuestra consagración total a Dios es lo más específico, lo más característico?*²¹⁸

²¹⁶ Las actas de las discusiones sobre los votos específicos dan fe de esas vacilaciones incluso oposiciones; además las votaciones sobre su mantenimiento renovado conllevan cada vez una minoría relativamente importante: *voto de “estabilidad”*: 85 a favor, 10 *Justa modum*; 4 abstenciones; 16 noes – *voto de “gratuidad”*: 81 a favor, 7 *Justa modum*; 5 abstenciones; 22 noes. Sesión del 25 de noviembre a las 17h. (Doc. 932.60).

²¹⁷ Actualmente prefiero hablar de “tríada”.

²¹⁸ *La consécration religieuse et les vœux*, pp. 218-219.

Capítulo 12 – *LA REGLA, RENOVACIÓN ESPIRITUAL DE LA VIDA DE LOS HERMANOS*

LA PRESENTACIÓN RENOVADA QUE EL 39.º CAPÍTULO GENERAL OFRECE SOBRE LA VIDA CONCRETA DEL HERMANO

Miguel.— *Al principio, el programa principal del Capítulo General de 1966 era la actualización de una Regla revisada. La Declaración asumió un lugar central en el desarrollo y en el mensaje del Capítulo. ¿Qué importancia tuvo la Regla en el trabajo de la primera sesión?*

Michel.— Ya he tenido que hablar de la *Regla* en diversas ocasiones a lo largo de este trabajo. Primero del carácter decepcionante de la “revisión” de 1946. Luego, de la decisión “histórica” tomada por el Capítulo General de 1956: devolver la *Regla* al Instituto, es decir, iniciar una nueva revisión, pero que ya no tomaría como base la *Regla* de los orígenes, de 1718 o de 1725. El H. Nicet Joseph intentó aplicar esa decisión y el Consejo General elaboró sucesivamente P1, P2, P3 entre 1957 y 1965: no tardó en hacerse sentir que se habían metido en un camino sin salida. El Concilio permitió pensar en una *Regla* escrita en un estilo completamente diferente: desafortunadamente la redacción de ese proyecto “conciliar” debió realizarse con demasiada precipitación y por un tándem demasiado desperejo.

Hablando de la preparación de dicho texto, ya he recordado la dificultad del trabajo y las divergencias del punto de vista que existían entre los dos redactores. Esa discordancia se traducía en su manera de trabajar. Encargado de redactar para cada capítulo la parte de la *Regla* propiamente dicha, es decir, de los textos doctrinales inspirados en el Concilio, yo avanzaba mucho más lentamente según mi compañero; yo mismo lamentaba mi carencia de perspectiva; los textos que yo elaboraba con dificultad “olían a aceite de codo”, eran demasiado literalmente dependientes de los textos conciliares; me faltaba tomar distancia para estar suficientemente

impregnado y, en consecuencia, liberado de la letra. Durante el mismo periodo de tres meses de nuestra colaboración, el H. Aubert Joseph produjo, uno tras otro, dos o tres proyectos de lo que él llamaba *Constituciones*. Prácticamente, él no lograba liberarse de la literalidad de las antiguas *Reglas*: y para todos los capítulos multiplicaba las prescripciones de detalles prácticos, de horarios, de prohibiciones...

De todos modos el P4 fue entregado a los Capitulares, junto al P3, en abril de 1966. La importancia de la *Regla* en el Capítulo se manifestó, primero, por la opción que tomó casi desde el comienzo, marcando así con fuerza, una vez más, su existencia y su autonomía. Tal y como he dicho, desde mi admisión al Capítulo como experto, me integré en la 2.^a comisión y colaboré en los debates sobre el laicado de los Hermanos y sobre la eventual introducción del sacerdocio en el Instituto. La 7.^a comisión estaba encargada de la revisión de la *Regla*. La desavenencia entre los dos redactores del P4, reflejada en la diferencia entre los textos que uno y otro habían elaborado, no tardó en traducirse en una fuerte oposición dentro de la 7.^a comisión.

El Consejo General, responsable de la tarea de revisión de las *Reglas* entre los dos Capítulos, estaba representado en esta comisión por los Hnos. Philipp Antoon, Vicario General y Aubert Joseph. Este último, sobre todo, se mostraba combativo: tenía interés en que el P4 entero fuese asumido por la Comisión y presentado al Capítulo para su discusión y adopción. Esta posición chocaba con la resistencia casi unánime de los demás miembros de la Comisión. Evidentemente, estos preferían P4 a P3, pero con la salvedad de limitarse a las orientaciones fundamentales de los diversos capítulos, inspirados directamente del Concilio. Pensaban que la multiplicidad de prescripciones de detalle que se encontraban en la segunda parte del P4 recordaba demasiado el género de los proyectos precedentes. El reto era crucial, o se aceptaba un “barniz” conciliar, continuando con una *Regla* minuciosamente prescriptiva y que seguía precisando en detalle, para el conjunto del Instituto, las prácticas concretas de la vida cotidiana de los Hermanos y de las comunidades (horarios, oración, ascesis, relaciones con los jóvenes, y en general con las “personas del mundo”); o bien se intentaba escribir un texto “inspirador”, sustentado en el Evangelio, con ciertas orientaciones para la vida concreta, pero sin descender a detalles,

los cuales, conforme al principio de subsidiariedad votado por el Capítulo, deberían ser decididos en los diversos niveles concretos de responsabilidad.

Como era previsible, yo fui convocado por la Comisión puesto que era uno de los redactores del P4. No pude sino confirmar el punto de vista que había defendido ante el H. Aubert Joseph durante nuestro trabajo común. Como la tensión persistía en la Comisión, ésta decidió llevar la cuestión ante la Asamblea. La mayoría de la Comisión proponía atenerse, en cuanto a las *Reglas*, a la introducción sobre la naturaleza, finalidad y espíritu del Instituto a los tres primeros capítulos del proyecto: consagración apostólica; misión apostólica del Instituto; vida de los miembros del Instituto. Los capítulos 4.º, 5.º y 6.º sobre la formación, los responsables del Instituto y la acción comunitaria se remitirían a las *Constituciones* que se elaborarían posteriormente. En el último momento de la discusión, bastante animada y a veces confusa, un miembro de la Asamblea solicitó la intervención pública del experto que había trabajado en la redacción del P4. Su solicitud fue aceptada y, como era el sábado 14 de mayo, la intervención fue aplazada para el lunes 16.

Pasé toda la tarde del sábado y el todo el domingo 15 de mayo preparándola. Disponía entonces del texto, aún no publicado, del futuro *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*. La argumentación que desarrollé para defender la posición de la comisión insistía sobre el criterio de distinción entre lo que el *Motu Proprio* llamaba *Codex Fundamental* y lo que llamaba los *Codex additifs*. El primero debía limitarse a lo que era esencial y permanente, porque se vinculaba al espíritu y la intención fundamental del Instituto. Los segundos podían contener prescripciones más contingentes; pero, de todas forma, había que eliminar de las *Constituciones* todo aquello que era “obsoleto”. En adelante, lo que se esperaba de una *Regla* era un texto que recurriese al impulso interior de los Hermanos, un texto que supusiese para ellos el amor hacia Dios y hacia los hombres y los invitase a vivir según ese amor.

En ese punto de su trabajo, la Comisión quería también hacer preceder la *Regla* de una especie de Prólogo, de pòrtico, y también fui interrogado sobre este punto. Aunque me pareciese menos esencial, lo defendí igual-

mente, apoyándome sobre el Prólogo de la *Regla* de san Benito. Pero, más que extenderme en justificaciones teóricas, intenté esbozar a modo de ejemplo la redacción de tal *Prólogo*²¹⁹. Ese texto puso fin a mi intervención que, proviniendo de un experto, curiosamente no estaba sometida a un límite de tiempo.

La primera parte de mi intervención era, a mi parecer, la más importante, porque podía orientar el trabajo de la Comisión y del Capítulo sobre la puesta a punto de la *Regla*. Pero, como la terminé con la lectura del proyecto de Prólogo, fue a éste hacia el que fue primero la aprobación entusiasta de la Asamblea. El futuro reservado al Prólogo, por lo demás muy reelaborado, durante la 2.^a sesión, demostraría la fragilidad del deseo aparentemente vehemente que sobre él había tenido la comisión. No obstante, el Capítulo adoptó, por aplastante mayoría, las proposiciones de la Comisión que debían guiar la continuidad del trabajo de revisión y que versaban sobre la distinción entre *Reglas* y *Constituciones*.

Que las *Reglas* sean una interpretación concreta del Evangelio, de los principios teológicos y de las normas generales de la Vida religiosa y que así ayuden a los Hermanos a seguir a Cristo cumpliendo comunitariamente su misión apostólica, en un espíritu de fidelidad al carisma del Santo Fundador. Que las *Constituciones* contengan las aplicaciones prácticas universales que se derivan de las *Reglas*.²²⁰

La comisión de las *Reglas*, al igual que toda la Asamblea, vio su trabajo limitado, si no interrumpido, a partir del 18 de mayo por la preparación del “mínimo” de la *Regla* de Gobierno necesario para la elección del Superior General y del Vicario General, seguido de un largo debate sobre el sacerdocio. También para ella, resultó rápidamente claro que su trabajo no podría finalizar durante esa sesión. Se limitó pues a mejorar un tanto el P4. Pero, para el texto al que llegó hizo admitir el principio de su envío a todos los Hermanos con el fin de que pudiesen estudiarlo; dicho pro-

²¹⁹ El acta de la sesión del Capítulo del 16 de mayo de 1966 durante la cual se leyó el Prólogo no lo menciona. El *Courrier du Chapitre* (23 de mayo 1966, p. 2) da un extracto de dicho Prólogo. El texto que de él presenta el H. Paul Antoine Jourjon, es el de un Prólogo reelaborado por la 2.^a sesión (*Pour un nouveau spirituel*, pp. 385-386). El mejor extracto es el que da el H. Luke Salm, *op. cit.* p. 24.

²²⁰ Cito aquí a Luke Salm, *op.cit.* p. 25; P. Jourjon da otra versión de esas proposiciones, *Pour un nouveau spirituel*, p. 42. Y las actas de las sesiones sobre esta cuestión carecen de claridad y de precisión.

yecto debería pues ser presentado en francés, inglés y español. La Comisión recomendaba además que su estudio se hiciese en comunidad, y que las observaciones transmitidas a los Hermanos Visitadores fuesen preferentemente comunitarias. Se suministraría un cuestionario y documentos, para aclarar a los Hermanos sobre las orientaciones tomadas por diversas comisiones capitulares²²¹.

PERÍODO DE INTERSESIÓN CAPITULAR

Miguel.— *Así pues, ¿existió también un trabajo sobre la Regla durante la intersección? ¿Cómo fue?*

Michel.— Sí, y de acuerdo a la voluntad de la Comisión, todos los Hermanos fueron invitados a colaborar en la puesta a punto de la nueva *Regla*. Todos los Hermanos, es decir, en aquella época unos 15.000. A mí me confiaron la función de “agente de enlace” para la 7.^a comisión, aunque yo no formaba parte de ella. En los últimos días de la primera sesión tuve que intervenir sobre un punto importante. Fui encargado de recoger los pedidos de los ejemplares de la *Regla* que hacía cada Visitador. Me di cuenta de que muchos se mostraban reservados, limitando su pedido a cuatro o cinco ejemplares. Informado sobre el particular, el H. Charles Henry recordó con cierto vigor que era necesario prever tantas copias como Hermanos, y así se hizo: verdaderamente la redacción de la *Regla* fue entregada a todo el Instituto y, con esa decisión, el Capítulo manifestaba su existencia, permitiendo también a todos los miembros del Instituto contribuir a la nueva legislación que se daba²²².

Posteriormente, mi responsabilidad de “agente de enlace” de la 7.^a Comisión fue mucho menos apasionante que la preparación de la “espinas dorsal”. Sin embargo me exigió tres intervenciones relacionadas entre sí. El estudio comunitario del P5 había sido programado para tres trimestres.

²²¹ “Para ayudar a los Hermanos en ese trabajo, poco después aparecerían dos documentos: un cuestionario para el estudio de las *Reglas*, creado por la 7.^a comisión del Capítulo; una colección de las propuestas votadas durante la 1.^a sesión del Capítulo”. (Paul Antoine Jourjon, *op. cit.*, p. 46).

²²² Ver en el *Courrier du Chapitre* en la fecha del 17 de junio las decisiones de la Comisión en este sentido: que el proyecto sea enviado a todos los Hermanos (y en tres lenguas); que el estudio se haga en comunidad; que se lo facilite mediante un cuestionario.

Las respuestas de los Hermanos a la primera fase del estudio del proyecto llegaron a la Casa Generalicia hacia la Navidad de 1966. Ante su volumen pensé que nunca la 7.^a Comisión capitular lograría verdaderamente tener en cuenta todos los resultados de la participación activa de los Hermanos que ella misma había provocado. De acuerdo con el H. Charles Henry y junto con el presidente de la Comisión, el H. Anselmus, Visitador de Bélgica Norte, decidimos que un equipo de Hermanos cualificados, no capitulares, procedería al examen de las Notas llegadas de todo el Instituto²²³.

Ese “grupo de redactores”, como fue llamado, estuvo constituido de común acuerdo con los Asistentes Regionales. Lo componían 8 Hermanos; todos tenían suficiente conocimiento del francés. La elección demostró ser excelente por el trabajo realizado. Esos Hermanos fueron convocados a Roma para mediados de agosto de 1967: disponían así de un mes completo de trabajo antes de la reunión plenaria de la 7.^a Comisión prevista para la mitad de septiembre.

Mi última intervención como “agente de enlace” consistió en presidir el arranque del trabajo del grupo. La primera reunión tuvo lugar el miércoles 16 de agosto. La única orientación que les di fue tener en cuenta absolutamente todas las notas de los Hermanos. Habían sido reagrupadas según los temas de los capítulos del P5: naturaleza, finalidad y espíritu del Instituto, consagración y votos; misión y obras apostólicas, vida comunitaria, oración. Se formaron cuatro “tándems” y se repartieron esos capítulos. Durante los primeros días yo todavía participaba en algunas reuniones de puesta a punto del trabajo; pero dejé al grupo de redactores organizarse y adelantar su trabajo. Cada uno de los tándems produjo un fascículo que resumía las observaciones de las comunidades o de los Distritos. El fascículo sobre la vida comunitaria me impresionó particularmente por su volumen y su calidad. El autor era el H. Raymond Brisebois, del Distrito de Montreal, hombre tan abierto, trabajador, espiritual, como modesto...

Tenía muy pocos escrúpulos de dejar al grupo de los redactores trabajar

²²³ P.-A. Jourjon, f.s.c. *Pour un renouveau Spirituel*, pp. 46-47.

libremente porque uno de sus miembros había asumido con toda naturalidad el liderazgo. El H. Paul Antoine Jourjon, filósofo profundo y original, cultivado también en el plano teológico, había sido elegido como uno de los dos redactores franceses. En el verano de 1966, el Distrito del Centro Este había sido constituido mediante el reagrupamiento de los Distritos de Lyon, Saboya, el Puy y Clermont. El Visitador de este último Distrito fue nombrado administrador de la nueva provincia. Renunció a tomar parte, como capitular, en la segunda sesión. En consecuencia, su suplente se convertía en miembro del Capítulo. Era el H. Paul Antoine Jourjon. Su cultura, su profundidad espiritual, que su agudeza mental no lograba disimular y la agilidad de su “pluma” le aseguraban ya una autoridad natural dentro del grupo de los redactores. Su calidad de capitular la reforzó. Se convirtió naturalmente en el cabecilla del grupo de los redactores antes de serlo de la 7.^a Comisión durante la segunda sesión.

SEGUNDA SESIÓN CAPITULAR

Miguel.— *¿Qué puede decirnos sobre la puesta a punto de la Regla durante la segunda sesión y de lo que la caracteriza?*

Michel.— La historia de ese trabajo de redacción ha sido escrita por el H. Paul Antoine Jourjon en su obra que he citado en diversas ocasiones²²⁴. El H. Luke Salm la resume perfectamente²²⁵: “muestra, sobre todo, cómo las otras comisiones participaron en la puesta a punto de los capítulos correspondientes a la finalidad de su trabajo (consagración, vida comunitaria, formación) y, especialmente, cómo el texto de la *Regla* propiamente dicha (sin las *Constituciones*) está “en concordancia con el espíritu y el contenido de la *Declaración*”. No tengo nada más que añadir sobre el particular.

Para explicar esta nueva *Regla* —y mostrar lo que la distingue de las *Reglas* y proyectos anteriores— tomaré sencillamente tres ejemplos. El primero comparativo, mostrará cómo el 39.º Capítulo General intentó actualizar

²²⁴ P.-A. Antoine Jourjon, *Pour un renouveau spirituel. Commentaire des Règles et Constitutions des Frères des Ecoles Chrétiennes établies au 39^e Chapitre Général 1966-1967*. Carta-Prefacio del H. Charles-Henry, Superior General. 404 páginas. Roma, 1969.

²²⁵ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, pp. 73-77.

la enseñanza de San Juan Bautista de La Salle, a propósito de uno de los textos ciertamente más fuertes de la *Regla* de los orígenes: los artículos que hablan de los efectos del espíritu de fe.

Regla de los Orígenes 1718 - capítulo 2	Regla de 1967- capítulo 2
El espíritu de este Instituto es, en primer lugar el espíritu de fe que debe mover a quienes lo componen a no mirar nada sino con los ojos de la fe;	Por la fe, los Hermanos juzgan todas las realidades terrestres a la luz del Evangelio. Consideran la creación entera, restaurada por Cristo, como ordenada a Dios y, por efecto del amor divino, a la felicidad y salvación de los hombres.
A no hacer nada sino con la mira en Dios;	Movidos por la fe, consagran los Hermanos toda su existencia al servicio de la juventud, para edificar el Reino. Trabajan activamente en transformar la ciudad de los hombres para apresurar el reinado de la justicia y verdad que Cristo entregará a su Padre el último día.
A atribuirlo todo a Dios, haciendo suyos de continuo estos sentimientos de Job: <i>El Señor me lo dio todo, el Señor me lo ha quitado; como agradó al Señor, así se ha hecho;</i> y otros semejantes con tanta frecuencia expresados en la Sagrada Escritura y por boca de los antiguos Patriarcas.	Guiados por la fe, viven convencidos los Hermanos que Dios colabora en todo, a través de alegrías y penas, con quienes llama a participar en su designio de amor. Poco a poco, van aprendiendo a descubrir en todos los acontecimientos y en todo hombre, especialmente si es pobre, desheredado o menospreciado, el signo y la invitación del Espíritu

Hoy día podemos considerar que esta “traducción” de 1967 parece un comentario y que no supo guardar la sobriedad quizás más inspiradora de lo escrito por J. B. de La Salle. No obstante, me parece que mejora la expresión lasaliana en dos puntos. Para cada uno de los tres efectos del

espíritu de fe, adopta una formulación más positiva. En segundo lugar, la explicitación permite evitar interpretaciones pietistas que no correspondían ciertamente a la mente del Fundador pero que, a veces, se han extraído de estos textos que por su misma sobriedad podían prestarse a ambigüedad.

No mirar nada sino con los ojos de la fe a veces ha sido comprendido, o incluso presentado, como una manera de despreciar la tosquedad de las realidades humanas. No estaba, pues, de más, explicitar el valor positivo de la creación. *No hacer nada sino con la mira en Dios* podía estimular una “moral de intención” demasiado preocupada por la cualidad intrínseca de las acciones. El texto de 1967 evoca la actividad misma del Hermano y su necesidad para contribuir a la transformación del mundo. Lo que importa no es sólo “la ofrenda” de la vida, sino también “la materia de lo que se ofrece”. En pocas palabras, encontramos aquí una orientación que fue muy valorada por Teilhard de Chardin y por el Concilio.

Finalmente y, sobre todo, la evocación de Job se limitaba en otro tiempo a una lectura frecuente, pero hasta tal punto limitada de ese libro extraordinario que desnaturalizaba su mensaje sobre la cuestión del mal y del sufrimiento. *Atribuirlo todo a Dios, haciendo suyos de continuo estos sentimientos de Job: El Señor me lo dio todo, el Señor me lo ha quitado; como agradó al Señor, así se ha hecho.* Esta sucinta exposición del Fundador corre el riesgo de alentar una tendencia a la resignación pasiva, apoyada sobre la concepción de un Dios capaz de “hacer el mal” para probar al hombre: no es inaudito, incluso hoy día, escuchar a algunos cristianos evocar esta cuestión del mal bajo este lenguaje reductor “¿qué le habré hecho al buen Dios para sufrir tanto?”

El segundo ejemplo me permitirá mostrar el cambio fundamental que la nueva *Regla* introducía en la concepción de la comunidad y de la vida comunitaria. El capítulo 3 de la *Regla* de los orígenes se titulaba: *Del espíritu de Comunidad de este Instituto y de los ejercicios que se harán en común.* Pero el contenido de lo que seguía no parecía contener más que la segunda parte del título: todos los ejercicios se harán en común, de la mañana hasta la noche; viven juntos, incluso de noche, en dormitorio común; se toman las comidas entre Hermanos, con exclusión de cualquier extraño,

como por lo demás en todo el resto de la vida común; los recreos se hacen juntos y los días de asueto van juntos de paseo; los Hermanos no pueden salir solos...

Era una concepción que correspondía, sin duda, a una época y además inspirada en las costumbres de la Trapa. Es verdad que el capítulo 13 corregía un poco esa rudeza de una vida común rayana al gregarismo hablando de la “manera de comportarse entre Hermanos”. Pero la insistencia sobre el silencio del capítulo 22 no animaba en absoluto a las relaciones e intercambios²²⁶. También aquí, la influencia de la Trapa se dejaba sentir.

Veo tres aspectos en la novedad de la concepción presentada por el Capítulo 3 de la *Regla* de 1967²²⁷. Primero, la comunidad no se nos “da toda hecha” resultante de la proximidad constante de los individuos que la componen. Está siempre por construir. Y debe ser el resultado, día tras día, de la contribución activa de cada uno. Los Hermanos no son individuos que se convierten en comunidad por encontrarse juntos para los “ejercicios”, sino personas responsables de la vida fraterna:

Los Hermanos construyen su comunidad por el don gozoso de sí mismos al servicio de los demás. Juntos se consideran responsables de la vida de la comunidad, del vigor de su testimonio [...] Cada uno se considera responsable de todos sus Hermanos, de la vida de la comunidad y del buen funcionamiento de la casa.²²⁸

Recíprocamente la comunidad sólo puede ser el resultado de la libre adhesión de personas diferentes: encontramos aquí la insistencia de la *Declaración* sobre el valor único de la persona de cada Hermano:

La comunidad se cuida de promover los talentos individuales; favorece las

²²⁶ Como tampoco el capítulo 6: *De la manera en que los Hermanos deben comportarse durante los recreos*, que al enumerar la lista de los temas de los que estaba prohibido hablar, hacía de ese momento de “expansión” una coacción. El capítulo de la Colección sobre los temas de los que se puede hablar en los recreos no mejoraba en absoluto la perspectiva rigorista de la *Regla*.

²²⁷ La *Regla* de 1967 sigue el mismo orden de la de 1718 en los tres primeros capítulos: Naturaleza y fin del Instituto, el espíritu del Instituto, la comunidad. Luego difiere, hablando sucesivamente de la consagración, luego de los votos de los Hermanos (cap. 4, 5, 6, 7, 8), de la actividad apostólica (9), de la vida de oración (10), de la vitalidad del Instituto (11).

²²⁸ *Regla* 3 b; *Constituciones* 3 1.

distintas aspiraciones de sus miembros y respeta el proceso espiritual de cada uno. Facilita la libre iniciativa dentro de la finalidad común.²²⁹

En segundo lugar, una de las bases de la construcción permanente de la comunidad es el diálogo que se realiza constantemente entre sus miembros. Se trata ciertamente de vivir juntos, lo cual implica la adopción de un cierto número de prácticas, de oración juntos; pero será juntos, por la concertación, como se decidan las modalidades concretas de dichas prácticas. En otras palabras, la *Regla* antigua ponía el acento sobre lo que yo llamo las “estructuras-cosas”, las prácticas determinadas universalmente por la *Regla*, hasta en los detalles del horario. La nueva *Regla* pone el acento sobre las “estructuras-personas”, puesto que se trata siempre de “construir la comunidad”:

Para alimentar la vida de fe y favorecer la unidad espiritual de la comunidad, al menos cada quincena se realiza una conferencia bajo la forma de exposición o de diálogo.²³⁰

El diálogo ofrece oportunidad para que cada uno exponga su opinión con toda confianza y contribuye a la unidad de miras y de acción, aunque sin excluir por ello el benéfico contraste de pareceres... Quien forja la unidad comunitaria es el Espíritu de amor que habita en cada uno de los Hermanos. Movida por él, la comunidad promueve y organiza la vida de oración. Siguiendo su inspiración, oran juntos los Hermanos; juntos escuchan y meditan la Palabra de Dios; juntos participan de la misma Eucaristía. Juntos también buscan y encuentran a Dios.²³¹

Esta última frase, como la primera del segundo artículo citado, pone de relieve lo que podríamos llamar la dimensión “mística” de la comunidad. Pero la construcción misma del artículo da a entender que no existe mística auténtica de la vida fraterna si no se tienen en cuenta las condiciones humanas de la vida juntos. En esa perspectiva, pues, es como hay que comprender el primer artículo del capítulo 3, en el cual algunos han podido temer la expresión de un ideal inaccesible y algo desencarnado:

²²⁹ *Regla* 3 e.

²³⁰ La *Regla* volvía a dar así al término “conferencia” su sentido etimológico, como era la práctica en los orígenes del Instituto. En realidad, pedía la realización de reuniones comunitarias regulares.

²³¹ *Regla* 3 f, d.

La oración de Jesús, “Padre, que sean uno como tú y yo somos uno”, inspira la vida entera de los Hermanos. Se esfuerzan por establecer una comunidad fraterna, trasunto de las relaciones personales que, por el mutuo conocimiento y amor, constituyen la vida trinitaria.²³²

Semejante referencia trinitaria era nueva en la *Regla* de la comunidad. No por eso dejaba de remitir a algunos textos lasalianos de las *Meditaciones*²³³. Algo muy diferente sucedía, a primera vista, con la última novedad que señalaré: la mención en la *Regla* del carácter apostólico de la comunidad. Además encontramos en él la insistencia sobre el diálogo para la búsqueda en común, pues si la comunidad está siempre “por construir”, la “misión está siempre por descubrir”:

Ordenada a la tarea apostólica de la educación, comprende la comunidad que su misión propia queda siempre por descubrir. Por eso, contribuye a la revisión de los proyectos apostólicos y a la adaptación de los métodos, en actitud de quien busca, a la luz del Evangelio, y pone de continuo en tela de juicio el valor religioso de la propia actividad.²³⁴

A primera vista, la enseñanza espiritual de J. B. de La Salle no pone, por así decir, nunca en relación la vida comunitaria de los Hermanos y su ministerio apostólico. Aun cuando en su experiencia evangélica, la comunidad nace a partir del ministerio de la educación y en vista de la mejor calidad humana y evangélica de dicho ministerio²³⁵.

En relación con esa dimensión apostólica de la Comunidad, la *Regla* de 1967 llama a los Hermanos a abrirla:

La comunidad se abre generosamente a los demás. Colabora con las otras Congregaciones y con los organismos dedicados como ella a la educación, se inserta en la pastoral de conjunto; muestra interés por los grupos culturales y las actividades sociales de la localidad. La comunidad practica gustosa la hospitalidad...²³⁶

Se comprende que esta nueva concepción no pudiera entrar inmediata-

²³² *Regla* 3 a.

²³³ *Ibidem*

²³⁴ *Regla* 3 g

²³⁵ Remitir a AEP.

²³⁶ *Regla* 3 b; *Constituciones* 3 8.

mente ni universalmente en la práctica: los Hermanos habían estado demasiado acostumbrados a la forma “gregaria” de la vida común, y con demasiada frecuencia se la había magnificado como para que encontrasen fácilmente el camino de la nueva “visión”, de una comunidad basada sobre las relaciones más que sobre la observancia, sobre el proyecto más que sobre la costumbre²³⁷. Por eso, en lo que a mí se refiere, en las intervenciones que pude tener a propósito de la renovación según el Capítulo, tenía la costumbre de decir que “en adelante el ejercicio más importante para los Hermanos era la reunión de comunidad”, porque es este “instrumento” de diálogo el que permitía el cambio progresivo de comportamiento y de mentalidad.

El tercer ejemplo que presento de la “novedad” de la *Regla* de 1967, está en continuidad con el precedente. Se trata del capítulo 10 sobre la *vida de oración*. Tan sólo el título ya es significativo de la diferencia con el capítulo 4 de la *Regla* de los orígenes al que remplace: *De los ejercicios de piedad que se practicarán en este Instituto*. La *Regla* propiamente dicha, habla en realidad de la “vida de oración” y la visión que da desborda ampliamente la cuestión de los ejercicios o de las prácticas de piedad. Primero se trata del sentido fundamental de la oración cristiana, actividad “sacerdotal”, en Cristo, del bautizado, necesario para “adherirse siempre más plenamente a esa transformación”²³⁸. Sigue luego el recuerdo de la “fuente esencial de la oración”, la Escritura, la liturgia y especialmente la Eucaristía, la Penitencia (reconciliación)²³⁹. Se recuerda, entonces, el valor de una oración vivida en el corazón de la acción, aunque se hubiera podido desear una formulación que hiciese más eco a lo que he señalado en el capítulo del espíritu de fe, sobre la importancia del contenido profano de la actividad:

Tanto en la oración como en sus tareas apostólicas, viven los Hermanos su unión con Dios. Esta unión se la facilitan por el recuerdo frecuente de la presencia de Dios, por las miras de fe con que observan los acontecimientos y por la preocupación de realizar todas las ocupaciones del

²³⁷ Ésa era ya la perspectiva de la Declaración, sobre todo en 19-25.

²³⁸ *Regla* 10 a

²³⁹ *Regla* 10 b c d.

empleo con la mayor pureza posible de intención. Cada día reservan algún tiempo para renovarse en la vida de fe.²⁴⁰

El texto sobre el ejercicio de la oración mental es de una gran plenitud: resume muy bien las tres partes del método lasaliano de oración: “aplicarse a Dios que se manifiesta en la paz”; “unirse a la persona de Jesucristo y encontrar en Él la luz para insertar la propia vida en la historia de la salvación”; “orar por aquellos que Dios ha confiado a su celo” y “esperar del Señor la libertad del corazón y el discernimiento de los espíritus, tan necesarios en su ministerio”²⁴¹. Luego la *Regla* habla de la ascesis necesaria para la unión a Cristo y de la devoción a María en términos a menudo inspiradores²⁴².

El primer artículo de las *Constituciones* que siguen está dentro de la lógica del capítulo sobre la comunidad, que da prioridad a las “estructuras-personas” sobre las “estructuras-cosas”; ahí se encuentra lo esencial:

Los Hermanos regulan el orden, la hora y el ritmo de los diversos ejercicios que realizan cada día en común.²⁴³

Tras lo cual sigue la enumeración de los “diversos ejercicios realizados en común”: Laudes, Oración de la mañana, Misa, Vísperas y Oración de la tarde. Cuando es posible, Sexta y Completas o Letanías de la Santísima Virgen se recitan en comunidad o en privado²⁴⁴. Se advierte la diferencia en el grado de insistencia sobre esas prescripciones. El artículo siguiente vuelve sobre la característica cuantitativa de la oración mental: media hora por la mañana, media hora por la tarde, incluyendo el recitado de las Vísperas²⁴⁵; de igual modo, se señala una cantidad precisa de media hora cada día para la lectura espiritual²⁴⁶.

En realidad, muchos no deseaban tales precisiones y la revisión de las

²⁴⁰ *Regla* 10 e.

²⁴¹ *Regla* 10 f.

²⁴² *Regla* 10 i j.

²⁴³ *Constituciones* 10 1

²⁴⁴ *Ibidem*

²⁴⁵ *Constituciones* 10 2.

²⁴⁶ *Constituciones* 10 4. Se puede para evitar la fragmentación, hacer “dos horas” de lectura espiritual por semana.

Constituciones consecutiva al Capítulo General de 1976²⁴⁷ atenuará aún más la rigidez. En el Capítulo los debates sobre estos detalles de prescripciones de horario, de cantidad, se prolongaron a veces mucho más tiempo que los que conducían a las votaciones de los diferentes capítulos de la *Regla*. Esta desproporción fue particularmente importante sobre la prescripción relativa al recitado obligatorio del Rosario en comunidad. Fue tan prolongado y tan animado que se dio a tales discusiones el nombre, aplicado un tanto irreverentemente, de Batalla de Lepanto²⁴⁸. Para llegar al compromiso siguiente, bastante lamentable cuando se piensa en el tiempo y la saliva que necesitó su redacción²⁴⁹:

Dóciles a las recomendaciones de la Iglesia y fieles a la tradición de su Instituto, honran los Hermanos con frecuencia a la Virgen María, ya privadamente, ya en comunidad, con el rezo del Rosario o con alguna otra práctica de devoción mariana que sea conforme a las enseñanzas de la Iglesia.²⁵⁰

Después de diez años de experiencia, los Capitulares de 1976 no tocaron un texto donde todo el mundo podía reconocerse, salvo quizás la “verdadera devoción a María”. En definitiva habían sido debates interminables y votaciones muy divididas sobre las prácticas; cuando el conjunto de la *Regla* fue votado, como la *Declaración*, por la casi unanimidad de los miembros de la Asamblea, revelaba que el espíritu de renovación era admitido “en principio”, pero que sería muy difícil hacerlo pasar a la práctica: volveré a hablar de ello al referirme a la recepción del 39.º Capítulo General.

Globalmente se puede decir, no obstante, que la *Regla* de 1967 respondía a las orientaciones conciliares, sobre todo si se la compara con la *Regla* “revisada” de 1946 e incluso con los proyectos P1, P2, P3. En efecto el Concilio ponía en guardia contra la tentación de facilidad, el “parcheo”,

²⁴⁷ La *Regla* propiamente dicha fue mantenida tal cual por el 40.º Capítulo General.

²⁴⁸ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p.76.

²⁴⁹ Compromiso propuesto por un Hermano americano muy respetado que formaba parte del grupo de los “Visitadores Generales”, el H. Erminus Joseph, pero modificado por un Hermano español. Luke Salm, *op. cit.* p. 76 nota 77.

²⁵⁰ *Constituciones* 10 5.

la adaptación superficial, las modificaciones que afectaban tan sólo a los detalles (pequeños o grandes). No dejaba de señalar que muchos de estos detalles podían y debían cambiar y *Perfectae Caritatis* pedía que las constituciones, directorios, “coutumiers”, libros de oración, etc., fuesen actualizados en consonancia con el Concilio (cf. *P.C.* 3). Lo cual quería decir, sin duda, no tanto que se remplazasen unas prescripciones de detalle anticuadas por prescripciones de detalle más “modernas”: *no es en la multiplicidad de las leyes donde hay que ubicar la esperanza de renovación* (*P.C.* 4) y era conveniente, después del Vaticano II, recurrir sobre todo al impulso personal de los religiosos, tener más en cuenta también la diversidad de las situaciones locales. Los redactores de la nueva *Regla* y los Capitulares de 1967 lo comprendieron bien.

Pero, sobre todo, en el espíritu de *Perfectae Caritatis*, todas esas adaptaciones —indispensables— no son más que secundarias con respecto a una revisión más fundamental. Más exactamente, no son válidas más que en la medida en que provienen del interior, concebidas y realizadas en función de esta revisión esencial. Sucede aquí como lo que pasa generalmente durante la fundación de un Instituto nuevo: lo primero no son las *Constituciones* ni los reglamentos, sino el impulso espiritual, el dinamismo apostólico, la inspiración evangélica. Esa alma viva es la que crea estructura y se traduce en leyes, y éstas no permanecen vivas si no están vivificadas por esa alma.

Lo que el Vaticano II pedía a los Institutos religiosos era recuperar la juventud espiritual de una fundación “renovada”. En ese sentido el Concilio les invitaba a volver a las fuentes esenciales: el Evangelio (*P.C.* 2, a) y a las intenciones específicas de la fundación primera (*P.C.* 2, b) y llamaba a participar en los grandes movimientos de renovación que se manifestaban en la Iglesia (*P.C.* 2, c), así como a prestar atención a las necesidades y las llamadas de los hombres de hoy con una atención amorosa y ardiente (*P.C.* 2, d). La idea de la *Declaración*, la redacción de su texto anterior al de la *Regla* y dando origen a diversas formulaciones, el prefacio del H. Charles Henry que escribía que “será a la luz de la *Declaración* como se han leer y comprender los otros textos capitulares, incluidas las *Reglas* y *Constituciones*”; todo eso venía a recordar al Instituto, que lo

necesitaba mucho, que “al comienzo no existía la *Regla*” y que se debía cesar de absolutizar el texto, sacralizar la observancia, darle el primado sobre las personas y la misión. Era una revolución más fácil de escribir que de vivir.

A la mitad de la 2.^a sesión del Concilio se ofreció una inspiración a los Capitulares con la celebración de la canonización de san Benildo (desafortunadamente sin la presencia de Pablo VI). Muchos hagiógrafos, sobre todo de poca monta, lo habían presentado como un modelo de “regularidad”. La *Declaración* terminaba invitando a todos los Hermanos:

...a que acudan, esperanzados y unánimes en la oración... a san Benildo, quien como tantos otros Hermanos que nos han precedido, nos recuerda cómo Dios ama a los jóvenes hasta el punto de consagrarles sus santos.²⁵¹

²⁵¹ D 53 3. Esta última frase de la *Declaración* fue una feliz idea del H. Alain Houry.

Capítulo 13 – *EL INSTITUTO DESPUÉS DEL CAPÍTULO GENERAL DE 1966-1967: AVANCES Y CONTRADICCIONES*

EL GOBIERNO

Miguel.— *Ya ha evocado usted la votación del principio de subsidiaridad que tuvo lugar al principio de la primera sesión del 39.º Capítulo General. Ese principio, ¿se refleja concretamente en otras decisiones capitulares?*

Michel.— Se pueden encontrar expresiones de este principio en los textos que el Capítulo elaboró sobre la obediencia. La enseñanza que da es diferente de la que era clásica en muchos de los religiosos, en nuestro Instituto y hasta en Juan Bautista de La Salle: la obediencia como sacrificio del juicio personal hasta la obediencia ciega y como renuncia a la libertad y a la iniciativa hasta la pasividad del robot.

A propósito del Fundador, indicamos nuestras reservas en *Annoncer l'Évangile aux pauvres*, y no volveré sobre ello²⁵². Es significativo que sea a

²⁵² Se trata de la obediencia varias veces, tanto J. B. de La Salle insiste en ello. En *Annoncer l'Évangile aux pauvres*, p.134-135: da la impresión de que “el Fundador recomienda una especie de fidelidad literal y mecánica que parece paralizar toda iniciativa” (cf. comentario de las Bodas de Caná, nota 225); pp. 174-176: lectura de la obediencia como renuncia: “no se avanza en la perfección más que en la medida en que se trabaja en la destrucción de uno mismo”; “la perfecta obediencia conduce a la destrucción total de uno mismo” (R 118); pp. 380-384: “la obediencia, virtud comunitaria por excelencia que ha podido llegar a ser asfixiante. Practicada a la letra como se pide, corre el riesgo de paralizar de raíz la iniciativa y la creatividad... perjudicar la libertad interior de los inferiores. Tal concepto de la obediencia ha podido desarrollar, justificar e incluso sacralizar las tendencias naturales al absolutismo y hasta el espíritu inquisitorial de ciertos poseedores de la autoridad”. Pero, igualmente, se mencionan importantes correctivos varias veces en esas páginas. Primero, a partir del itinerario personal de san J. B. de La Salle, donde se lo ve preocupado por “discernir” la voluntad de Dios, a partir de criterios que no se reducen nunca a la ejecución pasiva de un “orden” exterior. En su enseñanza espiritual, insiste sobre dos criterios de discernimiento de la voluntad de Dios: la obediencia, cierto, pero también *la fidelidad a los deberes del empleo*, lo cual introduce fuertemente el compromiso personal dinámico y creativo (pp. 136-139); y la obediencia a la voluntad de Dios se ve dinamizada por la conciencia de estar comprometido en un ministerio *donde se realiza la obra de Dios* (pp. 296-398).

propósito del ejercicio de la autoridad del Hermano Director, donde el capítulo de la *Regla* de 1967 sobre la obediencia se refiere explícitamente al “principio de subsidiaridad”:

El Hermano Director asume sus responsabilidades propias, respetando el principio de subsidiaridad.²⁵³

Pero la raíz profunda de este “principio”, el valor de cada persona, está bien puesto de relieve en otros artículos de ese capítulo. No recordaré más que el pasaje siguiente, de una gran densidad porque recurre a todas las dimensiones de la obediencia. Además permaneció en la *Regla* de 1976:

El Espíritu se manifiesta de ordinario mediante la comunidad que busca en común, solícita en escuchar las llamadas que le dirigen el mundo y la Iglesia. Debe oírse el parecer de todos los Hermanos, pues en cada uno de ellos habla y actúa el Espíritu. Las diferencias de edad, de criterios y de formación son fuente de riquezas, necesarias para la elaboración de orientaciones y decisiones; al Hermano Director le corresponde darles autenticidad.²⁵⁴

El fascículo *Consagración religiosa y votos*, que da fe de los trabajos de la 1.^a Comisión capitular, pone en evidencia algunos fundamentos de esta doctrina “nueva” sobre la obediencia, a partir principalmente de una especie de redescubrimiento de la dignidad de cada hombre, de la importancia de las relaciones interpersonales, de una mayor difusión de la información y de la generalización del espíritu crítico²⁵⁵. Sin decirlo explícitamente, muestra que el “principio de subsidiaridad” supone una concepción diferente, no solamente de la obediencia, sino también de la autoridad. No obstante, personalmente encuentro lamentable que la única mención explícita de la “subsidiaridad” haya sido escrita de manera bastante negativa, casi condescendiente:

En nombre de la subsidiaridad, [el Superior] acude en ayuda de los más débiles para suplir las carencias, ayudarles a ponerles remedio y facilitarles una obediencia adulta, interior y religiosa.²⁵⁶

²⁵³ R 7 c; *Regla* de 1987, art. 37.

²⁵⁴ R 7 b.

²⁵⁵ *Consagración religiosa y votos*, pp. 146-151.

²⁵⁶ *Consagración religiosa y votos*, p. 180.

Miguel.— *Seguramente esto se podría desarrollar más. Pero ¿no es sobre todo en la organización del gobierno del Instituto a todos los niveles donde el Capítulo General de 1966-1967 puso en práctica el principio de subsidiaridad?*

Michel.— Desde luego. Con mucha exactitud, el H. Luke Salm, orfebre en materia de “subsidiaridad”, observa que:

Es un hecho históricamente significativo que el Libro de Gobierno de 1967 aportó al Instituto una filosofía totalmente diferente de la autoridad y del gobierno —la subsidiaridad— así como las reformas de estructura que debían transformar radicalmente las relaciones entre los Hermanos y aquellos que entre ellos están en una posición de autoridad.²⁵⁷

Cita la *Introducción del Libro de Gobierno* (debida al H. Paul Antoine Jourjon). Releyendo hoy ese texto riguroso, coherente, profundamente espiritual, no queda sino lamentar que haya desaparecido de la *Regla* de 1986. Aunque Dios, el único a quien pertenece toda “autoridad”, la haya entregado a Cristo y a la Iglesia, la jerarquía no tiene el monopolio de esa delegación, ni en el seno del pueblo de Dios, ni en el Instituto:

Todos los Hermanos son verdaderos responsables de la vida y actuación de su Instituto. De ahí que los Superiores hayan de tener en cuenta las insinuaciones de los Hermanos y deban respetar, en el ejercicio de sus funciones, el principio de subsidiaridad: los Hermanos y las estructuras establecidas, en el campo que le es propio, ostentan iniciativa y responsabilidad.²⁵⁸

En lo que se refiere al gobierno “regional” en el Instituto: comunidades, Distritos, asistencias o Regiones, el Capítulo de 1966-1967 estableció estructuras que concretizaban con coherencia el principio de subsidiaridad y hacían de un Instituto donde la autoridad era fuertemente vertical en su concepción y centralizada en su ejercicio, un Cuerpo basado sobre la participación responsable de todos sus miembros y sobre la descentralización.

²⁵⁷ *Un Institut religieux en transition*, p. 77.

²⁵⁸ *Libro de Gobierno* de 1967, p. 5. La Introducción a la parte que trata del Gobierno en la *Regla* de 1986 ha perdido la amplitud de miras de la de 1967; la referencia a la subsidiaridad está verdaderamente reducida al “mínimo”: “[La autoridad] se ejerce en la comprensión de las personas y el respeto de la subsidiaridad (art. 102).

De la noche a la mañana, por así decir, las instancias locales se convertían en dueñas de la distribución y del ejercicio de las funciones de autoridad. De su distribución, por la elección generalizada de los consejos y capítulos. Sin duda el nombramiento de los Visitadores continuaba siendo prerrogativa formal del Superior General y de su Consejo. Pero en la práctica la consulta previa por votación de todos los Hermanos del Distrito demuestra ser determinante en el 95% de los casos. Además las instancias locales eran dueñas del ejercicio de las funciones de autoridad: a su nivel, cada una dispone de los poderes necesarios para el ejercicio de su cargo, sin tener que recurrir a las instancias superiores. Fue un logro bastante inesperado por su amplitud y su radicalidad, pero cuyos resultados, muy positivos en su conjunto, manifestaron su validez.

Miguel.— *Estoy globalmente de acuerdo con esta apreciación; me parece, no obstante, que habría que introducir algunos matices según las regiones. En cambio me sorprende que no haya comenzado usted hablando del gobierno central del Instituto.*

Sin embargo participó usted directamente durante toda la década de 1966-1976 en calidad de Asistente para la formación. ¿Por qué ese silencio, o al menos, el retraso en abordar este tema?

Michel.— Me gustaría hablar con la máxima objetividad: será difícil, en la medida en que esa década fue sin duda la más dura de mi vida de Hermano. Y, en gran medida, atribuyo los deplorables fracasos a la defecuosidad de la estructura del gobierno central creada durante el Capítulo de 1966-1967. Ya sé que en esto seré bastante negativo, pero no pienso que sea puro subjetivismo por parte mía.

Primero hay que recordar en qué condiciones de precipitación se determinó la estructura del gobierno general del Instituto y se eligieron los hombres que accedían a él. Por razones ya indicadas y por orden de la Congregación de los Religiosos, los trabajos del Capítulo fueron brutalmente interrumpidos el 18 de mayo. A toda prisa, la comisión del Gobierno improvisa la nueva estructura del Superior General elegido para un periodo limitado, y del Vicario que será como su “alter ego”. Las elecciones se realizan el 23 y 25 de mayo, es decir, apenas una semana después del entredicho del Dicasterio romano.

Miguel.— *Creo que estuvo usted en el banquillo de esas dos elecciones. ¿Cómo sucedió? ¿Cómo reaccionó usted?*

Michel.— Es cierto que, con ocasión de la elección del Superior General, se habían producido algunos cuchicheos en dirección hacia mí, pero eran casi imperceptibles. El H. Didier Piveteau había venido al Capítulo ¡con la idea de hacerme elegir Superior General! En principio su función era la de traductor (del inglés al francés); pero su gran inteligencia, su perfecto dominio de las dos lenguas, la visión que tenía del futuro, le daban una cierta audiencia y le procuraban algunos sólidos adversarios que no perdían ocasión de denunciar sus maniobras que superaban su función de traductor. Por mi parte, yo estaba al corriente de la idea que el H. Piveteau tenía en mente con respecto a mí. No le atribuía ninguna importancia, muy consciente de no correr ningún riesgo. Desde mi primera estancia en los U.S.A. en 1964, había vuelto con la certeza de que el H. Charles Henry sería el próximo Superior General: los americanos lo querían e incontestablemente era el mejor candidato. Sin hacer campaña, no por ello ocultaba mis sentimientos.

Aquellos pocos delegados franceses a quienes el “proyecto” del H. Didier Piveteau hubiese podido interesar por algún momento, se unieron luego como los demás al H. Charles Henry, una vez conocido su parecer sobre el “laicado” del Instituto y sobre la introducción de algunos sacerdotes en sus filas. La víspera de la elección el H. Nicet Joseph me confiaba: “verá usted, se necesitarán dos vueltas para seleccionar los candidatos; el Superior será elegido a la tercera vuelta”. Proyectaba para la sesión del día siguiente lo que había vivido en 1956. Los Capitulares, conscientes de las corrientes de la Asamblea, no se sorprendieron en absoluto cuando a la primera vuelta, el H. Charles Henry recibía los 2/3 de los sufragios.

Sin que nunca fueran “amenazadoras” para mí, las condiciones de la elección del Vicario General fueron algo más complejas. La verdadera opción se jugaría entre el candidato del antiguo Régimen, el H. Philipp Antoon, y el del “nuevo”, el H. Pablo Basterrechea. Pero un cierto número de delegados franceses se vieron sorprendidos por un rumor que había circulado en los días que precedieron inmediatamente a la apertura del Capítulo. Delegados americanos y delegados españoles se habrían puesto de acuerdo

para que, si el Superior era el americano H. Charles Henry, el Vicario debería ser un español; el H. Pablo Basterrechea era el único candidato posible de ese grupo²⁵⁹. Por eso a la primera vuelta para la elección del Vicario, yo obtuve 33 votos, lo cual privó a cualquier candidato de la mayoría absoluta. Lo más curioso, es que en la segunda vuelta el mismo número de votos cayeron sobre mi nombre: ¡33! Probablemente eran los mismos: y, enseguida, después de la sesión de elección, un capitular francés vino a decirme, muy orgulloso: “Ve usted, nos hemos mantenido firmes”. El H. Pablo Basterrechea se había beneficiado al recaer sobre él, los votos que en la primera vuelta habían señalado al H. Philipp Antoon.

De todas formas, yo nunca había pensado probable mi elección como Vicario, y no lo deseaba. Pero, como estaba seguro de no correr verdadero peligro, me abstuve de cualquier protesta... A distancia, lamento un poco esa pasividad, pues pienso que dio origen a malentendidos que se prolongaron hasta el Capítulo General de 1976. Por lo demás, al final de esas peripecias, el H. Didier Piveteau, que percibía que su iniciativa me había dejado un poco en mal lugar me entregó una carta en la que me pedía perdón por haberla tomado.

***Miguel.*— ¿Cómo se llegó a la nueva estructura del Consejo General?**

Michel.— Para la gran mayoría del Capítulo de 1966 estaba claro que se imponía una reforma del Consejo General del Instituto. A partir del momento en que los Visitadores dispusieran de los poderes que normalmente les correspondían, el papel de los Asistentes debería cambiar. En particular ya no serían como “super-visitadores” de un grupo de 5 o de 6 Distritos, puesto que el poder de decidir correspondería lógicamente a los responsables locales. En consecuencia había que privilegiar el papel de los Asistentes como “consejeros” del Superior (esa había sido ciertamente su

²⁵⁹ Puedo dar fe no de la exactitud, sino del hecho de ese “rumor”. El H. Luke Salm habla de los intercambios entre americanos y españoles, y principalmente con el H. Pablo Basterrechea: “Leo y Pablo hicieron una discreta visita a la Casa Madre para encontrarse allí con el H. Pablo Manuel, jefe de fila de las jóvenes cabezas pensantes entre los españoles...” (*op. cit.* p. 13 nota 36); pero, parece negar el acuerdo cuyo rumor se había extendido ampliamente: “En vez de ser la conspiración que algunos temían, ese programa de encuentros dio a aquellos que participaron la posibilidad de aprender a conocer otros delegados y sus esperanzas, a respetar otros puntos de vista... a hacer nacer entre los delegados el sentido de su poder colectivo, al mismo tiempo que su responsabilidad común” (*op. cit.* p. 14).

principal función históricamente) y, por lo tanto, pensar la estructura del Consejo General como más colegial, responsable colectivamente del conjunto de la vida del Instituto. Ello suponía por parte de los miembros del Consejo General del Instituto: un equipo restringido, constituido sobre la base del “tándem” Superior-Vicario, diversificado en las competencias de sus miembros, pero homogéneo en sus objetivos y en la concepción de la política de conjunto del Instituto. Era la posición clarísima del Consejo del Distrito Central de Francia, en cuyos trabajos yo había participado tanto en la discusión del P2 como en la respuesta al *Cuestionario*²⁶⁰.

Pensándolo bien, los defensores de esta reforma buscaban promover una unidad del Instituto más verdadera. Primero, unidad del Centro: paradójicamente, la centralización romana de la Congregación, muy criticada, era sin embargo en gran parte ilusoria. De hecho los Hermanos podían sentirse vinculados a doce centros distintos. La responsabilidad, por parte del Consejo General, de los intereses y de los problemas generales del Instituto dejaba mucho que desear. Se pensaba pues que unos Asistentes Generales no geográficos podrían manifestar y promover mejor el esfuerzo de unidad al interior del Consejo. Luego unidad entre las diversas Regiones del Instituto: se pensaba que unos Asistentes no vinculados a un territorio podrían asumir más explícitamente la preocupación por mantener la comunión entre las diferentes regiones del Instituto. Se pensaba que esta búsqueda de la unidad viva sería tanto más necesaria cuanto que el gobierno del Instituto iba a ser claramente descentralizado.

Semejante visión se impondría diez años más tarde, en 1976 —aunque no sin imperfecciones— después del fiasco del Consejo General elegido en 1966. Pero la composición de la Comisión del gobierno del 39.º Capítulo no daría lugar alguno a la visión innovadora que acabo de recordar. Y la concepción del H. Charles Henry sobre la subsidiaridad, que había largamente practicado como Asistente, hacía de él un partidario del manteni-

²⁶⁰ Según el H. Luke Salm, muchas quejas provenían de la mayoría de las regiones del Instituto – salvo de los U.S.A. – a propósito de la forma en que los Asistentes invadían el campo de gobierno de los Visitadores. Un proyecto “proponía la supresión completa de los Asistentes territoriales para reemplazarlos por un Consejo reducido encargado de asistir al Superior y compuesto por Hermanos expertos en campos especializados” (*Un Institut religieux en transition*, pp. 33-34).

miento de la estructura geográfica del Consejo General. La comisión trabajaba y además “era todo oídos”: con respecto a los Asistentes en ejercicio, o de antiguos Asistentes, de los “expertos” del Capítulo. Y recuerdo que el clima de esas sesiones era más inquisitorial que fraterno. Llamado a mi vez, defendí como pude mi visión del futuro Consejo General, pero sentía bien que hablaba en el vacío. Como muchos, los miembros de la Comisión planeaban que algunos “expertos” en diferentes campos pudiesen estar a disposición del Consejo General, pero continuando como externos. Yo defendía la idea de que, para que el Consejo General se encargase colegialmente del Instituto, más en el plano de la inspiración y la comunión que sobre el de las decisiones concretas, era necesario constituirlo a partir de otro tipo de personas que fuesen expertos en los diferentes campos de la vida del Hermano: religioso, social, profesional, catequístico.

En el seno de la comisión capitular del Gobierno, el H. Adrien batallaría en vano para hacer prevalecer una posición análoga que era la del Distrito Central de Francia del cual él era delegado²⁶¹. Entre la elección del Vicario, el 24 de mayo y los primeros días de junio, se creyó haber encontrado una fórmula de compromiso. Se conservarían once Asistentes “geográficos” (en lugar de doce); y se haría entrar en el Consejo General, como “especialistas”, los tres “oficiales generales” llamados hasta entonces “adjuntos del Régimen” y se ampliarían sus responsabilidades: el Procurador General sería encargado de las cuestiones del Derecho de la Vida religiosa; el Secretario General, de los problemas de educación y catequesis; el Ecónomo General, de las finanzas y de los asuntos administrativos.

Miguel.— ¿Cómo llegó usted a ser Asistente de la Formación?

Michel.— En verdad, debo decir simplemente aquí que numerosos grupos de Capitulares deseaban que yo entrase en el Consejo General. La vacilación se debía al “título” que me sería dado: misión, teología de la Vida religiosa, espiritualidad lasaliana. Finalmente se decidió introducir en el Consejo General a un Asistente encargado de la formación y yo fui elegido para el puesto el miércoles 8 de junio de 1966.

²⁶¹ cf. Luke Salm, *op. cit.* p. 36, y nota 61 sobre la “derrota” que constituyó para el H. Adrien la propuesta para la constitución del Consejo General que hizo votar la 5.ª comisión el 21 de mayo de 1966.

Se pensaba que ese sector era capital. Se creía que, durante el periodo de búsqueda en el cual el proceso de renovación hacía entrar al Instituto, era necesario estar particularmente atento a la formación y hacer que el conjunto del Instituto se beneficiase de los esfuerzos de cada región. Se seguía hablando de que la renovación de la formación desembocaría en soluciones concretas adaptadas a cada región; debería, pues, estar inspirada en una misma visión de la misión del Instituto, una misma atención al significado y a las exigencias evangélicas fundamentales de la Vida religiosa, un mismo recurso al “espíritu y a las intenciones específicas del Fundador”. No estoy reconstruyendo a posteriori: lo que acabo de decir, son ciertamente las perspectivas en las cuales la *Declaración* habla de la formación.

Al principio, sólo podía considerar positivamente mi elección como Asistente: iba a permitirme participar sin restricciones en las deliberaciones y en las decisiones del Capítulo General; ya lo mostré a propósito de mi papel como agente de enlace para la *Regla* y, sobre todo, para la *Declaración*. Pero tampoco tardé mucho en tomar vivamente conciencia que había entrado en una estructura imposible y que mis posiciones como responsable de la Formación para el Instituto iban a verse rebatidas por varios de mis colegas. Hay que decir aquí unas palabras sobre esas dificultades que llegaban hasta la parálisis y de sus causas.

La estructura era inviable, primero en razón de su pesantez. En un Consejo General de diecisiete miembros (incluidos el Superior y el Vicario) tomar la palabra era relativamente penoso y, sobre todo, el diálogo y la verdadera confrontación resultaban problemáticos. Eso se hizo sentir principalmente durante las dos sesiones plenarias de un mes que decidimos tener en mayo y en noviembre de cada año. Durante el resto del tiempo, curiosamente, podían funcionar a ratos “consejos generales” muy diversos en cuanto a las opciones de sus miembros y cuyas decisiones podían variar según la composición del grupo.

Tan sólo un ejemplo. Los comienzos del funcionamiento del CIL resultaron cada vez más catastróficos. Como consecuencia de los rotundos fracasos de las tres primeras sesiones —en 1968, 1969 y 1970— y en razón del reducido número de inscritos para la de la primavera de 1971, pedí al

Consejo la supresión de dicha sesión. Obtuve una decisión favorable, porque la mayoría de los Consejeros “geográficos” estaban ausentes y los presentes comprendieron mis argumentos. Se hubiera podido producir lo contrario.

Estructura imposible también, porque estaba desequilibrada. El grupo de los Asistentes regionales continuaba siendo predominante: en razón de su número, del peso de la costumbre, de la naturaleza de los circuitos de información, de la comunicación y de las instancias de encuentro. Los centros de interés prioritarios para la mayoría de los Consejeros eran, naturalmente, de tipo regional: se era mucho más sensible a la diferencia de las realizaciones que a la similitud de los temas y a la unidad de inspiración. Por otra parte la constitución misma del Consejo General y la forma de elección de sus miembros no se habían inspirado en la preocupación por constituir un equipo coherente: esencialmente los criterios de designación habían sido regionales. Además con vivas tensiones y hasta rivalidades entre Capitulares de varias de esas Regiones. Así fue como la elección de los Asistentes para los dos sectores de América Latina fue desastrosa; el candidato del Cono Sur no fue elegido hasta la segunda vuelta, lo cual era inaudito en una elección para el Consejo General del Instituto.

La crisis, gravísima, que se desarrolló en el Instituto y fuera de él, a partir de dos conferencias ofrecidas en el CIL por el H. Charles Henry en noviembre de 1968, demostró a las claras esa inadecuación estructural: el Consejo General ignoraba todo sobre las intervenciones del Superior que iban a desencadenar una tempestad sin precedente en el Instituto. Pero era inevitable que el carácter conflictual de la estructura del Centro del Instituto se manifestase de manera particularmente viva en el caso del Asistente encargado de la formación: su estructura se encontraba desde el inicio en la cuerda floja. Pues era el único de los Asistentes Generales cuyo campo específico se entrecruzaba con el de todos los Asistentes Regionales.

Los textos capitulares de 1967 manifestaban una desproporción evidente entre la amplitud de los objetivos que se le asignaban y la debilidad de los medios de acción que se le daban. Amplitud pero también imprecisión de

los objetivos y sobre todo dificultad de calibrar cómo sería posible traducirlos en lo concreto. Un solo ejemplo: el Asistente de la formación debía dar al Instituto “orientaciones” sobre la formación²⁶². ¿Cómo presentar orientaciones generales que tengan algún significado en las diferentes situaciones locales? La dificultad no es particular del Instituto: lo sentí cuando fui miembro de una comisión establecida por la Congregación de Religiosos para preparar igualmente orientaciones sobre la formación de los jóvenes religiosos de todas las formas de Vida religiosa.

Debilidad de los medios de acción: un texto introducido en la segunda sesión prescribía en dos ocasiones al Asistente de la formación que trabajase “de acuerdo con los Hermanos Asistentes y Visitadores interesados”²⁶³. Con frecuencia me pregunté sobre el alcance de una cláusula restringida al único caso del Asistente de la formación y con respecto al cual no se había tenido en cuenta ninguna reciprocidad.

Lo cual me lleva a mencionar la segunda causa de una situación que con el tiempo resultó ser imposible: mis posiciones de responsable de la Formación para el Instituto iban a ser combatidas por varios de mis colegas. Recuerdo que durante un encuentro informal entre algunos Asistentes, en abril o mayo de 1967, yo dije: “las medidas que va a tomar el Capítulo van a introducir tales cambios y exigir tales modificaciones de mentalidad, que todos nosotros deberíamos dimitir durante la 2.^a sesión, para permitir la elección de un Consejo General homogéneo con la *fisonomía* y el *proyecto* nuevos que se va a dar el Instituto”. Broma, cierto y totalmente irrealista. Sin embargo, expresaba también una evidencia que cada vez me resultaba más real a propósito de la evolución del Instituto.

Audaz en la visión que dio de un Instituto renovado, decididamente abierto en cuanto a la indispensable descentralización, bastante realista en el fondo en cuanto a los medios que indica para poner por obra la renovación (por ejemplo en la *Declaración*), el Capítulo de 1966 fue inferior en su misión en cuanto a la estructura de gobierno general. Este “pecado original”, cuyas consecuencias no han sido aún enjugadas dependió, en

²⁶² LG 4,8; 7,12.

²⁶³ LG 4,8; 13,3.

buena parte, del hecho de que el Capítulo que había elegido el Consejo General durante la primera sesión ya no era el mismo que votaba la *Declaración* y la nueva *Regla*.

Baste con decir que la mitad de los Asistentes Regionales eran profundamente hostiles a la *Declaración*, a pesar de haberla votado todos. En la medida en que era mi “producto” no podía más que chocar con ellos en todo cuanto se trataba de cuestiones que tenían alguna repercusión sobre la formación: afectaban a la vocación del Hermano, a la misión del Instituto, a la consagración y a los votos. No haré más que mencionar, en pocas palabras, algunas de las oposiciones que bloquearon los diversos ensayos que intenté de las “orientaciones generales” sobre la formación que me imponía el pliego de condiciones de mi función.

A propósito de la vocación, de su autenticidad, de su libertad, de su discernimiento, me enfrentaba al rechazo de fijar una edad mínima para el inicio del Noviciado, así como también a la oposición a directivas más abiertas sobre la dirección de los Aspirantados. En 1969, el Decreto *Renovationis Causam* recomendó una cierta flexibilización del compromiso temporal. No logré hacer captar la novedad que podían representar las “promesas”: muchos no veían por qué habrían de sustituir a los votos temporales. Cuando, como consecuencia de la reunión de los Visitadores de 1971, se puso en marcha una reflexión sobre los “Votos en el Instituto”, la misma chocó con una negativa categórica que paralizó cualquier avance, incluso durante el Capítulo de 1976. Sobre este punto continuaba pesando sobre mí como una tara la reputación que se me había atribuido de querer transformar la Congregación en Instituto secular. Tratándose de la Misión del Instituto, imposible hacer admitir la idea de “prácticas” de los novicios en medios extra-escolares de jóvenes marginales: pero ésa no era más que una de las formas de resistencia al compromiso decidido del Instituto en favor del servicio educativo de los pobres.

En esas condiciones no tardé en cuestionarme sobre el significado para mi vida, de seguir siendo miembro de un Consejo General en el cual tenía la impresión de verme paralizado hasta la asfixia. La cuestión se me presentó menos de un año después de la clausura del Capítulo de 1967. En el contexto de la reforma de los estudios teológicos emprendida por el Cardenal

Garrone, prefecto de la Congregación de la educación católica, el que me había encargado bajo el generalato del H. Nicet Joseph de repensar los objetivos y la organización del *Jesus Magister*. Además ese Instituto se tambaleaba después de unos comienzos prometedores. Me había entregado de lleno a esa misión y sin segundas intenciones. En asociación con los Claretianos, habíamos pensado en la creación de una Facultad de Teología especializada en el estudio de la “Vida religiosa” bajo sus diferentes formas. En vano traté de interesar en ese proyecto al Presidente del *Jesus Magister*, un italiano.

Sin haber visto venir el golpe, fui atacado de tal manera por los Consejeros durante una de las sesiones de nuestra reunión plenaria de noviembre de 1968 que me vi llevado a partir de esa fecha a proponer mi dimisión al H. Charles Henry. Deseoso de aplicarme a mí mismo la orientación fundamental del Instituto sobre el servicio a los pobres, quería partir para América Latina. El H. Charles Henry rechazó, entonces, mi dimisión. Me dijo sencillamente: “Michel, para usted, los pobres son los Hermanos: debe pues continuar usted trabajando en su servicio”. Fue para mí como una luz decisiva, aun cuando, por dos veces más, volví a proponer mi dimisión, siempre rechazada.

Miguel.— *No obstante, su actuación como Asistente de la Formación, ¿supuso aspectos positivos?*

Michel.— Ciertamente, y si todo hubiese sido negativo, no habría permanecido diez años en ese cargo. Pero abordaré esos aspectos positivos al hablar de la “recepción” del Capítulo de 1966-1967.

Si no los evocase, sería injusto conmigo mismo y con los colegas que me apoyaron entonces, comenzando por el H. Charles Henry. Pienso en particular en los Hermanos Bernard Mérian, Patrice Marey, Paulus Adams, Arthur Bonenfant y Léo Kirby entre los Asistentes territoriales, así como los otros tres Asistentes Generales: Maurice Auguste, Aloysius Carmody y René Hamel.

Esta enumeración calla otros nombres. Puedo dar, así, la impresión de polarizar sobre mi persona la división que reinó en el seno del Consejo General al que pertenecía. Esta división se había vuelto de notoriedad

pública a partir de la reunión de los Visitadores de 1971. Pero, al concluir esta reflexión, me parece importante volver a decir que, fuesen cuales fuesen entonces mis sufrimientos y mis insuficiencias personales, lo que yo critico fundamentalmente son menos determinadas personas que la “defectuosidad” radical de la increíble estructura del Consejo General establecida en 1966. Mi situación, también ella “estructural”, explica que yo tuviera que sufrir particularmente por ello. Pero, sus nefastas consecuencias desbordaron ampliamente mi persona. En 1976 no se encontrará nadie que defienda un sistema que muchos rechazaban ya diez años antes.

ORIENTACIONES FUNDAMENTALES Y NUEVAS REALIZACIONES SOBRE LA FORMACIÓN DE LOS HERMANOS

Miguel.— *Ha evocado usted de paso las orientaciones sobre la Formación dadas por la Declaración.*

Michel.— Sí, y voy a volver sobre ello. El *Libro de Gobierno* de 1967 hablaba técnicamente de la formación de los Hermanos jóvenes. Pero será en la *Declaración* donde habrá que buscar las orientaciones inspiradoras para todos los responsables de la formación, en coherencia con la visión renovada que este documento ofrecía sobre la identidad del Hermano. Dicho documento habla abundantemente de la formación: basta con acudir al *Índice analítico*. Al citar sencillamente algunos textos, me limitaré aquí a señalar una triple tensión dialéctica que dinamiza ese ambicioso programa.

Primeramente la *Declaración* vuelve con frecuencia sobre la importancia de la formación inicial. Solicita ser abiertos sobre el tiempo que se le otorgue, en la extensión de los objetivos que se le asignen, en el abanico de los campos de la preparación básica que se ofrezca a los Hermanos jóvenes y en las perspectivas que la garantizarán.

El Capítulo General insiste sobre la importancia que tiene la sólida preparación humana, espiritual, teológica, profesional y pastoral del Hermano; no de mera erudición, sino que, por la práctica y la reflexión, despierte y favorezca el instinto de iniciativa y de comunidad, la germinación y maduración del espíritu apostólico.²⁶⁴

²⁶⁴ D 15 1.

Es, pues, indispensable que la formación, lejos de aislar a los jóvenes de la vida que llevan los hombres de nuestro tiempo, se preocupe de hacerles participar en ella seriamente, guardando las normas que les impone su estado y con miras a su misión. No se reducirá por tanto la formación profesional de los Hermanos a la adquisición de diplomas y a la cultura intelectual, sino que “deben instruirse convenientemente sobre las costumbres reinantes y en las normas de sentir y de pensar de la vida social moderna” (*P.C.* 18-2).²⁶⁵

Pero esta insistencia sobre la necesidad de un serio comienzo no adquiere su sentido sino en la medida en que la formación sea considerada como un proceso nunca terminado:

La responsabilidad personal de cada Hermano exige sólida formación básica, que ha de perfeccionarse de continuo, en forma que se halle siempre al día.²⁶⁶

Póngase, pues, todo a contribución para permitir que los Hermanos reciban formación adecuada (para el ministerio catequístico: bíblica, teológica, psicológica, sociológica, antropológica); y que los comprometidos en el apostolado, tengan la posibilidad y los medios concretos de completar y adaptar la formación recibida anteriormente.²⁶⁷

La formación y el estilo de la Vida religiosa tenderán a desarrollar esta “aptitud constante para renovarse y adaptarse” (*G.E.M.* 5) requerida por la formación docente.²⁶⁸

Para que el proceso sea auténtico, y constantemente reactivado, es necesario que sea continuamente puesto en práctica por la Institución. Como de costumbre, la *Declaración* no se detiene en deplorar los errores del pasado. Pero se pueden leer en filigrana en el vigor de textos como estos:

Los responsables se guardarán, por tanto, de toda actitud cicatera o de cualquiera otra especie de utilitarismo estrecho en la formación de los Hermanos. No sólo cuidarán de que todos posean los títulos profesionales y universitarios requeridos, sino que demostrarán empeño por asegurarles cultura tan extensa como fuere posible; procederán de tal modo, que sean

²⁶⁵ D 48 5.

²⁶⁶ D 15 1.

²⁶⁷ D 38 5.

²⁶⁸ D 48 7.

valorados los talentos particulares de cada uno. Importa, pues, que los Hermanos jóvenes dispongan del tiempo y de los medios necesarios para adquirir esa sólida cultura básica, sin la que la holgura y eficacia de su trabajo quedarían comprometidas durante muchos años.²⁶⁹

La riqueza de la Congregación son los Hermanos que la constituyen; su eficacia apostólica depende de la preparación de sus miembros. Póngase, pues, todo a contribución para permitirles trabajar con confianza y optimismo.²⁷⁰

Y, aunque la *Declaración* no se extiende en criticar el pasado, su texto se vuelve grave para poner en guardia contra una política de las obras que con demasiada frecuencia se ha desarrollado en detrimento de la formación de los Hermanos. Incluso la advertencia está formulada en presente: “es necesaria una revisión en lo que se refiere a la implantación de las obras”:

Sin lo cual [...] resultará muy difícil... la preparación básica y la formación permanente de sus miembros.

Ha de reconocerse que el volumen de las obras que hoy tenemos y el exceso de trabajo que se sigue de su número y extensión obligan a veces a abreviar o truncar la formación de los jóvenes; impiden que los Hermanos ya en activo puedan ahondar o renovar su cultura...²⁷¹

Pero los deberes del Instituto al respecto no serán eficaces más que si son asumidos y como decididos por el compromiso responsable de cada Hermano en su propia formación: este último rasgo está en coherencia con la insistencia de la *Declaración* sobre la primacía de la persona:

Los medios de formación, por excelentes que sean, no pueden eximir a ningún Hermano de su aportación responsable. A cada uno le incumbe, como respuesta a la llamada incesante del Espíritu, poner a contribución todos los recursos para corresponder a su vocación personal. La formación profunda es siempre ejercicio ascético: será necesario revisar con frecuencia los propios puntos de vista, dirigir la mirada hacia perspectivas aún nuevas, no instalarse nunca en la tranquila posesión de determinadas técnicas.²⁷²

²⁶⁹ D 48 4.

²⁷⁰ D 38 5.

²⁷¹ D 49 1-2.

²⁷² D 15 2.

La tercera tensión que quiero señalar es igualmente coherente con otra característica notable de la *Declaración*: la importancia y la autenticidad de la calidad profesional son, a la vez, la condición y el fruto de la profundidad espiritual. Sobre esta unidad dinámica, la *Declaración* es inagotable:

Durante el proceso de la formación, resulta de capital importancia que se despierten, descubran y eduquen las aptitudes para el apostolado. Con este fin ha de incluirse el aspecto apostólico como elemento de toda la formación [...] Se procurará también, al promover la vida de oración que, en ésta, la mirada se dirija a Dios, de modo que sirva para iluminar y purificar el impulso apostólico, al mismo tiempo que éste suscita y sostiene el movimiento hacia Dios.²⁷³

La aspiración a este servicio [de los pobres] impone al Hermano la debida preparación social, económica y política, que le permita comprender en su totalidad las dimensiones del combate cristiano que emprende en favor de la dignidad humana [...] El servicio de los pobres no puede separarse de la pobreza espiritual, de la humildad, del amor a Cristo y a los hombres [...] El auténtico servicio educativo y apostólico de los pobres contribuirá con largueza a unificar en lo profundo de su ser la vida espiritual de cada Hermano y le permitirá superar más fácilmente las dificultades que se presentan a quienes han arriesgado su vida por Jesucristo.²⁷⁴

La formación y la espiritualidad del Hermano tenderán a hacerle comprender y vivir el empleo como expresión y estímulo de su consagración religiosa laical. A este fin, por ejemplo, intentará el Hermano descubrir y llevar a la práctica el significado educativo que tienen sus votos; ejercitará la fe “escuchando con atención el modo como Dios habla al corazón de los jóvenes de hoy” (Pablo VI: discurso a los Hermanos, 16-7-1966); hallará en su amor al Señor y a los jóvenes y en el deseo de servirles, la energía necesaria para renovar de continuo el esfuerzo por acrecentar su cultura, remozarse pedagógicamente y vivir con alegría su existencia.²⁷⁵

Miguel.— *El Capítulo de 1966-1967 ¿introdujo novedades concretas en materia de formación?*

Michel.— No muchas en cuanto a la formación de base: se seguía espe-

²⁷³ D 25 3.

²⁷⁴ D 34 1- 2 - 3.

²⁷⁵ D 48 7.

rando que las orientaciones vendrían del Asistente de la formación. La función de Visitador General fue prácticamente suprimida. Las dos innovaciones principales afectaron a organismos de formación permanente: los Centros Lasalianos Regionales y sobre todo el CIL, instituido entonces oficialmente.

EL CENTRO INTERNACIONAL LASALIANO (CIL)

Miguel.— *El Segundo Noviciado romano se suprimió en 1966. ¿Cuáles fueron las razones de tal decisión?*

Michel.— El Segundo Noviciado había sido creado en el Centro del Instituto a finales del siglo XIX. Desde su comienzo fue una institución internacional. Su título indicaba el objetivo principal que perseguía: ofrecer un tiempo de reactivación espiritual a unos sesenta Hermanos que hubieran vivido hasta ese momento, y durante un periodo suficientemente prolongado, la experiencia de la vida comunitaria y apostólica.

Al principio y durante unos cuarenta años la duración del Segundo Noviciado se había limitado a tres meses; se hablaba de los “cien días”. El Capítulo de 1923 decidió que se prolongase durante un año escolar: nueve meses. Después de haber funcionado en Athis-Mons desde su creación hasta 1904, había seguido el traslado de la Casa Generalicia: en Lembecq-lez-Hal hasta 1936; en Roma, en un edificio construido con esa finalidad, a partir de la sesión de 1936-1937. La sesión de 1939-1940 no reunió más que una veintena de Hermanos, luego el Segundo Noviciado cesó de funcionar durante toda la duración de la guerra. El H. Athanase Émile hizo que el Capítulo de 1946 decidiese volver a ponerlo en marcha inmediatamente. Veinte promociones se sucedieron sin interrupción: la última sesión de 1965-1966 fue reducida a seis meses en razón de los trabajos necesarios para la preparación del Capítulo General.

Varios de los candidatos que debían formar parte de la promoción de 1966-1967 se encontraban ya en Europa al final de la primera sesión del Capítulo: especialmente americanos, venidos a familiarizarse con la lengua francesa durante las vacaciones escolares. Ahora bien desde la primera reunión del nuevo Consejo General, el 13 de junio, en calidad de

Asistente de la Formación, pedí que se suprimiese esa sesión, lo cual se decidió sin ninguna dificultad y por unanimidad, hasta tal punto las razones que yo aporté parecían obvias. Primero, el H. Mutien Clément (de Bélgica Sur) que había dirigido las últimas sesiones (1964-1965 y 1965-1966) había presentado su dimisión. Su subdirector, el H. Aloysius Carmody (australiano) acababa de ser elegido Asistente-Secretario General. No era posible improvisar inmediatamente un nuevo equipo directivo. Era de conocimiento público que la sesión de 1965-1966 había sido un fiasco y eso fue lo que llevó a su Director a renunciar. La decisión tomada de una segunda sesión del Capítulo General supuso la necesidad de una refacción completa del edificio del Segundo Noviciado que, en consecuencia, sería inutilizable en 1966-1967.

Aunque estas razones coyunturales fueron suficientes para decidir la supresión del Segundo Noviciado, fue también porque se había vuelto evidente que había que repensar completamente los objetivos, el funcionamiento, el marco de esa estructura. Limitándome al periodo de la postguerra, la institución había funcionado relativamente bien bajo la dirección de los HH. Nicet Joseph, de 1946 a 1956 y Clodoald, de 1956 a 1964. Estos dos hombres suplían con su excepcional valía las insuficiencias cada vez más acusadas de la organización; lograban hacer tolerable para los participantes, de buena o mala gana, su inadecuación más o más evidente a la realidad del Instituto. Incluso fue gracias a la notoriedad de que gozaba ante sus numerosos antiguos dirigidos, Capitulares en 1956, como el H. Nicet Joseph había sido elegido por ellos Superior General cuando ni siquiera pertenecía al Régimen.

De todos modos, a partir de ese Capítulo, muchas notas señalaban la necesidad de repensar radicalmente el Segundo Noviciado romano. Así, acuciados por el tiempo, los Capitulares habían confiado esa revisión “a la sabiduría y a la experiencia” del nuevo Superior General. Suficientemente absorbido por la administración “ordinaria” del Instituto, que se había vuelto más difícil en esos años de mutación, sin hablar de la gran empresa de la revisión de la *Regla*, el H. Nicet Joseph no tuvo el tiempo, ni quizás el deseo, de poner manos a la obra con esa tarea en la que, sin embargo, tenía mucho interés.

Quizás percibía menos la urgencia porque el Segundo Noviciado parecía marchar bien, bajo la dirección del H. Clodoald. Éste había asumido la responsabilidad como “aureolado” por una triple corona en la que la leyenda se debatía con la historia: la de una inteligencia tan brillante, que desde su incipiente juventud había sido propuesto para los puestos de enseñanza universitaria; la del jefe “moderno” y uno de los raros capitulares “abiertos” de 1946; la del Visitador injustamente destituido en 1952 por un Asistente corto de alcances. A muchos de los segundos novicios, la enseñanza del H. Clodoald les parecía muy novedosa. Además, la prodigaba sin escatimarla: sus conferencias cotidianas no duraban nunca menos de una hora. Bibliotecario-secretario de mi promoción (1960-1961), yo hasta había sido gentilmente invitado por el grupo canadiense a dactilografiar el texto íntegro de las exposiciones del H. Director y ese trabajo sirvió para las promociones siguientes.

Designado como colaborador del H. Clodoald para los retiros de cincuenta y de cuarenta días organizados en Francia para Hermanos de 32 años, durante las vacaciones de 1962 y 1963, yo había sido testigo de la misma irradiación de que gozaba su enseñanza, impartida, no obstante, en un tono más bien monótono. Sin embargo la promoción del Segundo Noviciado a la que yo pertenecía había conocido una mini-revuelta que el H. Clodoald denunció y bloqueó con la sola fuerza de una flagelación verbal pública. Los tres franceses que la habían iniciado —a cuyo frente se encontraba el H. Paul Antoine Jourjon— quedaron hasta tal punto alterados, que mis compatriotas me solicitaron que intentase reparar los daños.

Lo cual quiere decir que no todo marchaba sobre ruedas. En julio de 1964 el H. Clodoald fue víctima de un terrible accidente de coche en Canadá. Quedó paralizado durante todo el resto de su vida (su martirio se prolongó hasta 1979). El nuevo Director fue fruto de una improvisación total; había tenido relativamente éxito como tal en el Segundo Noviciado de tres meses de Bordighera. Pero asumió sus funciones romanas en el peor momento: en plena efervescencia conciliar, cuando se estaba desarrollando entre los Hermanos y principalmente en Roma, la campaña por y contra el sacerdocio, mientras el *Cuestionario* con miras al Capítulo General provocaba numerosas controversias. Por más inteligente y más bueno que

fuese el H. Mutien Clément, nada lo había preparado a sufrir de golpe el latigazo de una contestación multiforme que los “tiempos libres” del Segundo Noviciado permitían desarrollar.

Pero en realidad, el fracaso del nuevo Director era atribuible menos a su persona que a un sistema que ya no daba más de sí. Tres orientaciones fundamentales del Segundo Noviciado ciertamente explicables en el contexto de su creación se habían vuelto, en el trascurso de las mutaciones del siglo XX, disfunciones de categoría. La concepción de “Noviciado”, es decir, de una especie de marcha atrás para recuperar el “fervor” más o menos erosionado por la vida, resultaba intolerable en un mundo y una Iglesia marcadas por la idea de “itinerario” espiritual vivido como memoria, cierto, pero tanto y más como esperanza.

La idea y la práctica de un tiempo de “retiro” con una oferta “espiritual” desconectada, no solamente de cualquier compromiso apostólico —lo cual era normal y benéfico— sino de toda integración del “ministerio” en la búsqueda de Dios, acababan de ser rechazadas con fuerza oficialmente por el Concilio, así como por el descubrimiento del espacio céntrico de las *Meditaciones para el tiempo del Retiro* en la enseñanza lasaliana. Finalmente, el carácter individualista de esa asamblea internacional, pero con personalidades “yuxtapuestas” y un reglamento uniforme ampliamente basado en el “silencio”, ya no era soportable en un mundo de comunicaciones y una Iglesia-comunión.

Más en concreto, y hasta prosaicamente, la primera sesión del Capítulo General acababa de conocer la posibilidad de expresión en las tres lenguas más habladas en el Instituto (francés, inglés, español), gracias a la traducción simultánea. Por eso ya no era posible aceptar la idea de que la enseñanza a los segundos novicios fuese dada únicamente en francés y sin traducción: lo cual conducía al disparate del que yo había sido testigo, de un Hermano americano, por lo demás brillante, soportando durante nueve meses unas conferencias de las que no comprendía una palabra.

Miguel— *¿Cómo se pasó de la práctica del “Segundo noviciado” a la idea del CIL?*

Michel.— En varias etapas. Como responsable de la Formación, yo no

podía contentarme con haber obtenido la suspensión del Segundo Noviciado. Sentía que era necesario inventar otra cosa.

En una carta enviada al H. Superior General en septiembre de 1966, propuse prever, a partir de ese momento, la celebración de una sesión destinada a los directores de Noviciado. Debería permitir hacer pasar entre esos responsables la enseñanza del Capítulo General, lo cual era previsible que sería importante. Ofrecería también la ocasión de una especie de esbozo concreto de la institución renovada que se deseaba. Además yo me proponía para asumir yo mismo la dirección de dicha sesión. La respuesta del H. Charles Henry, hablando en nombre de los miembros del Consejo General, fue inmediata, positiva y calurosa.

Miguel.— *¿Cuál fue la continuidad de ese intercambio de correspondencia?*

Michel.— Tan pronto como estuve de vuelta en Roma, en octubre de 1966, me preocupé de hacer avanzar la idea positivamente acogida, mediante intercambios con el H. Superior General y los miembros del Consejo presentes. Tal y como lo sugerían varios Asistentes, se decidió ampliar la invitación a los Directores de Escolasticado. Por tanto ya no era una sino dos sesiones de tres meses las que había que prever, abiertas ambas igualmente a los dos grupos de destinatarios. La fecha propuesta de febrero a abril-mayo 1968 pareció demasiado cercana al final del Capítulo General. Se optó, pues, por una primera sesión que tendría lugar de noviembre de 1968 a enero de 1969 y una segunda de marzo a mayo de 1969.

Aun cuando todos los detalles de realización de las dos sesiones estaban lejos de estar a punto, era urgente informar a los Visitadores, recoger sus reacciones y reservar las candidaturas para las dos sesiones. En noviembre de 1967, una *Circular* firmada por el Asistente de la formación fue enviada a todos los Distritos. Anunciaba la organización de esas dos sesiones; presentaba sucintamente el objetivo, los destinatarios, el calendario; pedía enviar, antes del 1º de enero de 1967, las inscripciones provisionales así como las sugerencias tanto de los Visitadores como de los futuros participantes.

En conjunto, las respuestas fueron positivas, muchas entusiastas, algunas raras más reticentes. Alguna que otra expresaba el temor de una organización que favorecería “lo intelectual” en detrimento de “lo espiritual”. En verdad tales reacciones eran muy poco numerosas. Pero tocaban en mí una fibra muy sensible. Nunca he comprendido ni admitido la especie de alergia manifestada por ciertos responsables de un Instituto “docente” en cuanto se habla de estudios, de investigación, de trabajo intelectual. Y comprendo todavía menos que se pueda establecer una especie de oposición de principio entre “estudios” y “vida espiritual”, como si la búsqueda de Dios estuviese prohibida a la inteligencia. No quiero decir con eso que creo en una relación positiva automática entre los dos campos. Pero tampoco en una incompatibilidad básica. Si se me cita como modelo la santidad “ignorante” (pero sin duda menos de los que se pretende) del Cura de Ars, puedo responder evocando la santidad “sabia” de Tomás de Aquino y de numerosos Padres de la Iglesia...

Miguel.— *Se había ofrecido usted como Director de ese primer “ensayo” de una nueva fórmula del Segundo Noviciado. Esa parte del programa no fue aceptada. ¿Cuáles fueron las razones?*

Michel.— Era evidente para todo el mundo que durante su segunda sesión el Capítulo General en curso tendría que debatir y pronunciarse sobre el futuro de lo que continuábamos llamando “Segundo Noviciado” romano. Además era ciertamente competencia del Superior General y de su Consejo y en particular del Asistente de la formación, prever realizaciones tales como la que ya había sido decidida. Durante la primera reunión plenaria del Consejo General en el mes de mayo de 1967, se discutió acerca de algunos puntos prácticos de la organización de las sesiones de 1968-1969. Me parece que fue entonces cuando se renunció a la denominación de “Segundo Noviciado” para tomar la de *Centro Internacional Lasaliano* (CIL)²⁷⁶.

El Consejo dialogó largamente sobre el “staff” de la nueva organización.

²⁷⁶ En las discusiones de 1967, y hasta en el *Libro de Gobierno* (capítulo 20), se habla del *Centro Internacional Lasaliano* (CIL). Esta denominación se volvería usual rápidamente en la práctica, sin duda en razón de la comodidad de la sigla (CIL). Es la que yo adoptaré constantemente.

Quizás yo no había prestado suficientemente atención al hecho de que, en su respuesta del 2 de octubre de 1966, el H. Charles Henry no había mencionado explícitamente mi sugerencia de asumir la dirección, que por lo demás yo presentaba “de puntillas” y de manera condicional. Había creído que sería admitida con el conjunto de la propuesta apreciada como capital. Y, posteriormente había actuado convencido de ello. Pero, durante las sesiones del Consejo General dedicadas al CIL, varios Asistentes se mostraron reticentes a la idea de que yo asumiese la responsabilidad directa. En esa fecha me pareció que sus reservas eran positivas: estimaban que yo debía permanecer libre para las otras tareas que dependían del Asistente de la Formación. He de reconocer que entonces yo no insistí sobre el mantenimiento de mi candidatura. Equivocadamente, pienso yo, como se vería más tarde.

Con bastante dificultad —y no sin haber contactado con los interesados— el Consejo se decidió por la designación de un *staff* de tres miembros: los Hermanos Juan Viola, Didier Piveteau y Julius Winkler. El primero, un andaluz muy comunicativo, provenía del Distrito de Madrid. Había seguido en la Gregoriana el ciclo de los estudios filosóficos y teológicos y había escrito una tesis doctoral. Profesor de moral en el Instituto San Pío X de Salamanca, acababa de suceder al H. Fernando Izaguirre, ahora Asistente, como Visitador del Distrito Central de España. Tenía grandes cualidades, no solamente intelectuales, sino relacionales. En aquel momento no podía más que alegrarme de dicha elección. Del H. Didier Piveteau, ya he hablado: sus innumerables talentos, en particular su creatividad y su imaginación, le habrían permitido desempeñar un papel clave en la nueva institución. No tenía ninguna reticencia que presentar; pero para mis adentros yo dudaba mucho que el H. Didier aceptase “encerrarse” en la Casa Generalicia. Me resultaba desconocido el H. Julius Winkler del Distrito de Winona; su competencia en ciencias humanas, su seriedad de religioso y su afabilidad le permitieron aportar mucho. En el último minuto, el H. Ezequiel Nieto, de México Norte, aceptó reforzar el equipo. Su competencia era igualmente de tipo psicológico.

Miguel.— Ha evocado usted el papel que debería desempeñar el Capítulo General para la reflexión sobre el CIL. ¿Cuál fue sobre este punto la aportación de la segunda sesión?

Michel.— En el seno de la 3ª comisión, responsable de la Formación, se estableció una sub-comisión en el último periodo de la segunda sesión capitular de 1967 para preparar los textos del Libro de Gobierno sobre el CIL y sobre los Centros Lasalianos regionales. Yo era presidente de esa comisión compuesta principalmente por Hermanos que tenían experiencia de los Segundos Noviciados. El debate sobre el CIL en asamblea plenaria no llevó más de media hora, el 9 de diciembre, al final de la sesión de las 11h y al principio de la de las 17 h. Se concluyó con la votación de las propuestas que figuran en el capítulo 20 del *Libro de Gobierno* dedicado al CIL.

Las importantes orientaciones que contiene ese texto muestran que se había realizado un trabajo considerable de reflexión colectiva después del carpetazo de partida que había sido mi carta de septiembre de 1966. El CIL se distinguía netamente del Segundo Noviciado romano primero por su finalidad específica: ya no se trata de la renovación personal de los participantes, aun cuando el trabajo propio de ese Centro requiere y favorece un esfuerzo de profundización espiritual y de renovación comunitaria²⁷⁷. El CIL tiene como finalidad:

Contribuir a la unidad viviente del Instituto, a la preparación de responsables y al estudio concienzudo del pensamiento de san Juan Bautista de La Salle.²⁷⁸

Esta finalidad general quedaba precisada en los objetivos particulares que el Capítulo General asignaba al equipo de los responsables del CIL, quedando a su cargo encontrar los medios concretos para obtenerlos:

Difundir en mayor escala por todo el Instituto los resultados que van produciendo los estudios... sobre el Fundador contribuyendo así al mejor conocimiento de la empresa por él realizada.

Poner de manifiesto la tradición viva del Instituto.

Favorecer el mejor conocimiento y la colaboración más estrecha entre los diversos sectores del Instituto que facilite la mutua reflexión de los Hermanos sobre las condiciones concretas y diferentes de nuestro apostolado en el mundo actual.

²⁷⁷ LG 20 4.

²⁷⁸ LG 20 1.

Ahondar la doctrina de la Iglesia sobre... otras cuestiones que, de modo particular, conciernan a los participantes.

Permitir... una mayor familiaridad con el pensamiento moderno y con las técnicas de comunicación social.²⁷⁹

La insistencia sobre la importancia del diálogo entre los participantes constituía otra de las diferencias entre el CIL y el Segundo Noviciado romano. Por otra parte los objetivos del CIL, tales como aquí son presentados, están en consonancia profunda con la *Declaración* y más en general con la búsqueda de renovación del Instituto: lo cual implica a la vez el enraizamiento en el Fundador y la tradición viva, la apertura a la Iglesia y al mundo moderno, la acogida un necesario pluralismo.

La única cuestión con respecto a los objetivos del CIL que había sido objeto de un esbozo de debate en la Asamblea se refería a la investigación lasaliana. Un capitular hizo notar que el Instituto no esperaba del CIL:

...que sea un centro de investigación sobre el Fundador y sobre la Vida religiosa, sino solamente que los Hermanos que vengan a él puedan tener un contacto prolongado con el pensamiento del Santo y las directivas de la Iglesia sobre la Vida religiosa.²⁸⁰

La intervención que entonces tuve que hacer está resumida en las líneas siguientes:

A eso el Hermano Asistente encargado de la formación responde: el CIL deberá encontrar su camino. A la larga será necesario que algunos Hermanos, dedicados a la investigación, hagan que los Hermanos del CIL se beneficien de sus trabajos y así ellos conserven contacto con la vida del Instituto; el interés resultante será recíproco. Se señala también que un mínimo de clases deberán figurar en el programa del CIL a las cuales deberá añadirse el trabajo personal que hará que sean más beneficiosas.²⁸¹

Sin que hubiera podido imaginar entonces, las tres frases de esta intervención evocaban por adelantado los laboriosos comienzos de la realización del CIL. Al decir que el CIL *debería encontrar su camino*, yo no pensaba

²⁷⁹ LG 20 3.

²⁸⁰ *Acta de la Sesión del 9 de diciembre 17 h*, Doc 932.90, p. 1 Proposición 3.

²⁸¹ *Ibidem*

más que en señalar que se trataba de una experiencia nueva y que los textos que acotaban sus rasgos no podían haberlo previsto todo. No me imaginaba en ese momento que el CIL no descubriría su camino hasta después de haberse aventurado por caminos llenos de contratiempos que aparecerían para muchos, y para mí mismo, como callejones sin salida.

Una dificultad que se presentaría rápidamente —y que sigue perdurando— es la de hacer que aparezcan vocaciones de “investigadores lasalianos” (hablaré de ello a propósito de los *Estudios lasalianos*). En lo que se refiere al equilibrio entre el trabajo personal de los cilistas y la necesidad de una enseñanza “magistral”, ese sería el escollo de los principios del CIL.

Miguel.— *En el “programa” del CIL, tal como lo delineaba el Capítulo General, ¿cuál era el papel del Asistente de la Formación?*

Michel.— Me queda por citar un artículo de ese capítulo 20 del *Libro de Gobierno* que concierne a los “responsables” del CIL:

Una comunidad internacional de al menos tres miembros está encargada de animarlo y adaptarlo de modo permanente *en unión estrecha con el Hermano Asistente responsable de la Formación*. Corresponde a este equipo organizar sesiones especializadas, con el propósito de responder a las necesidades precisas del Instituto y determinar en concreto la organización de cada una de las sesiones: duración, participantes, programas, métodos de trabajo. Los Hermanos que forman este equipo son nombrados por el Hermano Superior, previa consulta del Consejo General, para un periodo renovable de tres años.

El Hermano Director del CIL será invitado por el Capítulo General a asistir a sus sesiones en calidad de perito; sin menoscabo de su derecho a ser elegido capitular.²⁸²

Tan sólo unas palabras sobre el 2.º § de este artículo. Yo pensaba que el director del CIL debía ser miembro de derecho del Capítulo General, como lo había sido el Director del Segundo Noviciado romano. Pero el 39.º Capítulo General era hostil a los miembros de derecho, como justa reacción contra su proliferación abusiva en 1946. Lo más que se pudo

²⁸² LG 20 2.

obtener fue que el Director del CIL haya sido admitido en el Capítulo en calidad de experto. En la realidad este caso no se produjo nunca y no se mantuvo en la revisión del Libro de Gobierno en 1976²⁸³.

Vuelvo ahora sobre la cuestión que usted ha planteado sobre el papel que el Asistente de la Formación iba a conservar en el funcionamiento del CIL. Ya he mencionado cómo, en mayo de 1967, la idea original de confiarme la dirección de las dos primeras sesiones del CIL había sido desestimada. El artículo sobre los responsables del CIL está muy de acuerdo con el principio de subsidiaridad sobre cuyo respeto, durante la segunda sesión del 39.º Capítulo General, se ejercía una vigilancia celosa, inclusive timorata. “Al equipo coordinador” del CIL era a quien correspondía dirigir las sesiones y determinar todas las modalidades prácticas: *duración, participantes, programas, métodos de trabajo*.

El inciso “en unión estrecha con el Asistente de la Formación” tenía el mérito de reconocerle una cierta responsabilidad en el funcionamiento de la Institución. Pero la fórmula era lo suficientemente vaga tanto para autorizar sus intervenciones, como para permitir que no se lo tuviera en cuenta. Durante la sesión plenaria del Consejo General de abril-mayo de 1968, es decir, antes de que tuviese lugar la primera sesión, el H. Vicario General consideró importante señalar públicamente que “el Director del CIL era el H. Juan Viola y no el Asistente de la Formación”. Era invitarme a una interpretación restrictiva del inciso del artículo 2.

Volveré más adelante sobre los principios efectivos y sobre su funcionamiento entre los Capítulos Generales 39.º y 40.º

²⁸³ Así como tampoco se reconoció en 1976 la calidad de miembros de derecho a los oficiales generales: el Procurador General, el Secretario General y el Ecónomo General. Yo intenté en vano protestar contra semejante ostracismo. Y en 1986, se opondrían a que los textos legislativos nuevos ¡ni siquiera evoquen el contenido de las funciones de los Oficiales Generales!

Tercera parte

**LA ESPERANZA FRÁGIL Y VULNERABLE
DE LA REFUNDACIÓN
(1976-2001)**



Bucciero, pc 2013

Introducción – *EL RESURGIMIENTO SIEMPRE NUEVO DE UN CARISMA FUNDACIONAL*

Las tres etapas de una transición

Todos hemos tenido la experiencia de pasar por momentos de la vida en que nos damos cuenta de que una manera de ser y de actuar ha terminado y otra está por comenzar. Son los momentos claves en toda transición. En ese tránsito suceden eventos imprevisibles que nos desestabilizan. Nos arrancan de la seguridad de un mundo conocido y nos empujan hacia nuevos espacios y tiempos. Además de esas "transiciones imprevisibles", existen otras conectadas más orgánicamente al desarrollo o crecimiento de la persona; son éstas las crisis de identidad, de la mitad de la vida, de la generatividad.

Estos dos tipos de transiciones son más individuales; se trata de experiencias personales. Pero, también se puede hablar de transiciones en el seno de una comunidad o de un grupo de personas reunidas por un fin común. Cuando cambian los destinatarios a quienes presta servicios una comunidad o bien cuando cambia el sentido mismo de la finalidad, las estructuras ya no pueden sostener el impulso vital que les daba sentido.

Por último existen transiciones que son más dramáticas por su profundidad y amplitud. Aquí hablamos de encrucijadas en las que se producen desplazamientos radicales en la manera de entenderse, de valorar lo bueno y lo malo, de contar y celebrar los relatos fundacionales, de identificar iconos, héroes y enemigos y de controlar los comportamientos éticos. Cuando una sociedad experimenta que sus relatos culturales, sus mitos y sus códigos de comportamiento ya no funcionan para dar sentido y dirección a sus propios miembros, se reconoce que algo ha terminado y que un nuevo comienzo se anuncia. En este tipo de transición, más amplia, va desapareciendo una manera de ver el mundo pero todavía no aparece con claridad el nuevo día que ha de venir.

En el itinerario que analizamos en esta tercera parte del libro se entrecru-

zan diversos tipos de transiciones: la personal, vivida por el H. Michel Sauvage; la del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas; la de la Iglesia y la Vida religiosa; finalmente, la transición mundial, sobre todo, desde la perspectiva del mundo occidental.

Cualquiera que sea el tipo de transición, entre la toma de conciencia del final de una realidad y el inicio de otra, existe un "entre tiempo", es decir, una etapa de conversión, de contradicciones, de enfrentamientos, de diálogo... y es allí donde emerge lo nuevo. Ésta es la etapa que nos hace trascender; no obstante lo más notable es que los nuevos tiempos conllevan las semillas que ya preanuncian una nueva etapa, apenas resuelta la transición. Esto nos revela que el ciclo de vida de las transiciones jalona nuestra historia.

La gran transición vivida en el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas

Las dos primeras partes del libro analizan la crisis y la transición del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas en los últimos sesenta años. Nuestro análisis lo hemos hecho siguiendo los pasos del itinerario del H. Michel Sauvage. Hemos prestado atención a evitar la presentación de las crisis previsibles e imprevisibles de su itinerario; no era costumbre de Michel detenerse en confidencias, ante las que manifestaba una especie de alergia. Sus transiciones las hemos situado en la gran crisis cultural de nuestro tiempo con el fin de tomar conciencia de los desplazamientos y de los interrogantes sobre la Vida religiosa laical y, dentro de esa formidable transición, la gran crisis de la Iglesia de los años 60 y 70; dentro de ella, sin duda, la transición de la Vida religiosa desde la óptica de los Hermanos de las Escuelas Cristianas.

El H. Michel Sauvage vivió una gran primera etapa de su vida (1923-1956) en un mundo en crisis, en una Iglesia en tensión que buscaba su lugar en el mundo moderno, en un Instituto desentendido de la historia. Las tensiones eran enormes. A pesar de todos los intentos, el Instituto tal como se entendía a sí mismo, en ese momento, ya había llegado a su final y un nuevo Instituto resurgía insertado en la historia. Los brotes de la nueva vida que emergía consolidaban la esperanza en la adaptación. Pero,

antes de pasar a una nueva situación, como Instituto vivimos la fascinante experiencia de vivir entre dos tiempos, entre dos sistemas de valores. De un Instituto que desaparece surge un Instituto de los Hermanos imprevisible de antemano (1956-1976). Esos veinte años los podemos caracterizar como los años de nuestra transición, cuando surge una esperanza más fuerte en la renovación.

Pero esto no es el final del proceso. Algunos ya son capaces de asumir la nueva situación y, por tanto, se abren a nuevos saberes, nuevos valores, nuevas interpretaciones; comienzan a hablar un lenguaje diferente. Nuevos interrogantes reemplazan a cuestionamientos que fueron importantes en el pasado; se vislumbran nuevos horizontes. Sin embargo otros seguirán apasionados por los viejos interrogantes que no tienen interés para las nuevas generaciones, incapaces de desprenderse de aquello que habían construido y que representó la plenitud en otro tiempo. Ese horizonte futuro que surge en la confrontación es, al mismo tiempo, don y fruto de nuestro trabajo y afecta la vida de todos los implicados en el proceso.

Quizás deseáramos ver tres etapas más nítidamente diferenciadas, pero la historia camina desde su propia lógica. Con el H. Michel Sauvage podemos dialogar con los interrogantes, las angustias, las expectativas, las esperanzas y, por qué no, las dificultades que enfrentaron los protagonistas de su generación. Según avanzaban los años y cambiaba el horizonte, nuevas preguntas desplazaban a las viejas opciones. Michel fue capaz de mantenerse en la frontera con los jóvenes. Su liderazgo en el Capítulo General de 1966-1967 y su contribución en la redacción de la *Declaración* dan prueba de su profundidad existencial. En los años subsiguientes mantuvo oído atento a los acontecimientos con una preclara mirada crítica. Especialmente con los Hermanos de América Latina desarrolló un diálogo muy enriquecedor y para ellos escribió sus dos últimos ensayos, a manera de síntesis.

Testigo del paso de Dios en el itinerario común del Instituto: Un mapa del camino recorrido en cincuenta años

El H. Michel Sauvage es un testigo privilegiado del paso de Dios en la historia del Instituto en los últimos setenta y cinco años. Sin embargo, no

debemos esperar de él recetas para identificar las perspectivas que se abren con el fin de colaborar en su refundación.

Él portaba consigo los interrogantes de una generación creativa pero asfixiada por la represión en los años cuarenta. Experimentó la fuerza de la renovación en los cincuenta. Abrazó el Concilio Vaticano II y vivió con intensidad los Capítulos Generales en los sesenta y setenta con la esperanza de colaborar en su renovación. Navegó en los años ochenta y noventa en una nueva etapa de encarnación y kénosis, de noche oscura y de búsqueda de nuevas preguntas, que lo llevaron sin duda a trabajar por la refundación. La frágil y vulnerable esperanza que surge en esta tercera etapa fue su entrada definitiva en el misterio pascual.

Las nuevas preguntas

La década de los sesenta inauguraba una época de grandes transformaciones, a una velocidad sin precedentes en la historia. Así lo reconoce la Iglesia y el mismo Instituto; ambas instituciones ya no serán las mismas.

Y de ahí en adelante las preguntas siguen cambiando. Los Hermanos siguen experimentando en los siguientes cincuenta años nuevos desplazamientos, nuevas fracturas; la salidas de muchos religiosos, el envejecimiento del Instituto, las nuevas urgencias de la misión... ante estas circunstancias, ¿siguen siendo válidas las preguntas de Michel?

Este asunto es de capital importancia porque plantea la duda sobre la relevancia de su contribución. Algunos podrían afirmar que, aunque sus propuestas fueron válidas en tiempos pasados, ya no tienen impacto sobre las preguntas de hoy. En realidad, al llegar al final de su recorrido, Michel abre los ojos ante un mundo radicalmente nuevo al final del siglo XX:

- generaciones que no han conocido el horror de las guerras y las crisis globales;
- cambios que desbordan nuestra capacidad de asombro en la cultura, las ciencias, la política, la economía, las tecnologías de la comunicación;
- estructuras eclesiales que siguen evolucionando lentamente en medio de una sociedad con otra sensibilidad frente a lo trascendente; y, en fin,

- un mundo globalizado e interconectado que parece caminar hacia un proyecto común poco claro.

De la misma manera que el H. Michel Sauvage, cuando abrimos los ojos a la coyuntura histórica que nos corresponde vivir, soñamos con un mundo radical y totalmente nuevo. Quizás Michel pueda guiarnos en el ejercicio de discernir nuevas perspectivas y horizontes; quizás pueda ayudarnos a identificar los desplazamientos de las preguntas que hacemos para relanzar nuestro diálogo abierto con las nuevas generaciones de Hermanos y Laicos que se identifican con el carisma, la misión y la espiritualidad de San Juan Bautista de La Salle. Quizás también nos quedemos con la sensación de que no hemos llegado, como él, al final de la solución de la crisis, al inicio de una etapa novedosa.

Capítulo 14 – *NUEVAS ORIENTACIONES EN LA TEOLOGÍA DE LA VIDA RELIGIOSA*

LA VIDA RELIGIOSA A PARTIR DE LA REFLEXIÓN DEL CONCILIO VATICANO II

Miguel.— *Algunos detractores de la renovación conciliar asocian la actual crisis de la Vida Religiosa a los cambios de enfoque en la manera de concebirla y de ponerla en práctica. ¿Cómo llegaron los Padres conciliares a abandonar las antiguas concepciones para adoptar una visión y un lenguaje radicalmente nuevos?*

Michel.— Desde el principio existió un esquema sobre la Vida religiosa. No valía nada pero existía, lo cual indicaba que el Concilio tenía conciencia de tener que trabajar sobre esta cuestión. ¿Quién lo había elaborado? Desde el anuncio de la preparación del Concilio por Juan XXIII, algunos miembros de las comisiones preconciiliares escribieron varios esquemas. Se puede recurrir también a lo que decían los Obispos como preparación del Concilio. Pero analizar semejante documentación exigiría un trabajo de tesis en el cual es difícil involucrarse.

Así pues, existía un esquema sobre la Vida religiosa bajo el nombre *De stabilitus perfectionis*. A lo largo del Concilio ese título irá transformándose en *De accommodatione* (adaptación), luego *De accommodata renovatione*. Cambiar el título es un acto que quiere manifestar un cambio de orientación. El término ya no es *adaptación* sino *renovación adaptada*. Y mostraremos que se trata, en efecto, de un movimiento que inicialmente es de renovación. La adaptación es fruto de la renovación. De ahí la importancia del acto que consiste en cambiar de título, lo que trae como consecuencia la petición a todas las órdenes religiosas de proceder a su renovación.

Otra decisión consistió en introducir el capítulo sobre los religiosos en la Constitución sobre la Iglesia, lo cual fue muy difícil y con la oposición principalmente de los religiosos presentes en el Concilio, que eran muy

numerosos. Estaban, por una parte, los Superiores Generales de las órdenes masculinas que contaban con más de mil miembros religiosos y, por otra parte, los Obispos religiosos, lo cual llegaba a un total de ocho a novecientos miembros religiosos sobre unos dos mil Padres conciliares. Los religiosos querían un esquema particular sobre la Vida religiosa. Todo el combate de un hombre como el futuro cardenal Gabriel Marie Garrone fue introducir la Vida religiosa en el esquema de la Iglesia¹. Tras la importante decisión de introducir el Pueblo de Dios en el esquema sobre la Iglesia desde la primera sesión, decisión obtenida por el cardenal León Joseph Suenens, resulta igualmente importante y simbólico que el texto sobre la Vida religiosa figure en ese mismo esquema sobre la Iglesia. Para ello, fue necesario moderarse al hablar de los consejos evangélicos.

Miguel.— *¿Cuáles son las principales orientaciones de estos textos?*

Michel.— ¿Las principales orientaciones de los textos? Primeramente no se trataba de un concilio doctrinal. Pero voy a señalar tres orientaciones capitales:

- el paso del estado de perfección a la vida evangélica,
- el paso del por encima o al lado del pueblo de Dios a en el pueblo de Dios,
- la presencia en el mundo en lugar de la separación del mundo.

Perfectae Caritatis es el decreto sobre la renovación de la Vida religiosa. Comienza con un repaso histórico. Gracias a él se pasa de la Vida religiosa como estado de perfección (en singular, pero abarcando todas sus las formas) a las diversas formas de vida evangélica (en plural). Una visión histórica, es decir, carismática, aunque el Vaticano II no emplea nunca la palabra carisma aplicado a la Vida religiosa. Será Pablo VI quien hable de la Vida religiosa como de un carisma. Pero, aunque la palabra no sea empleada, la realidad lo es.

¹ cf. LG: 1. Misterio de la Iglesia; 2. El pueblo de Dios; 3. La constitución jerárquica de la Iglesia; 4. Los laicos; 5. La vocación universal a la santidad en la Iglesia; 6. Los religiosos; 7. La Iglesia en marcha: su carácter escatológico y su unión con la Iglesia del cielo; 8 La Beata Virgen María Madre de Dios en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Perfectae Caritatis ofrece, primero, una visión histórica. Existieron hombres inspirados por el Espíritu. Se trata aquí de un primer paso: la primera manera de caminar del estado religioso a la vida evangélica es pasar de una visión general, global, a la especificidad histórica, y de ahí al carisma. Eso lo encontramos ya en *Lumen Gentium* cuando presenta el seguimiento de Jesús: Jesús en contemplación en la montaña, Jesús que predica a las multitudes, Jesús curando a los enfermos, Jesús en su pasión. Los religiosos siguen a Jesús. Pero la *sequela Christi* es el seguimiento de Cristo en sus estados históricos, mientras que en el esquema general se sigue a Cristo pobre, casto, obediente, lo cual remite a los tres consejos evangélicos. Aquí se muestra la *sequela Christi* en la diversidad de las formas de Vida religiosa. Desde el prólogo de *Perfectae Caritatis* se trata, pues, del paso de una Vida religiosa general a formas específicas de Vida religiosa.

Perfectae Caritatis pide a cada Instituto llevar a cabo su renovación y, para ello, cambiar su relación con respecto al Fundador pasando del estado (religioso) a la vida (evangélica). Hasta entonces la Iglesia alentaba la literalidad en la fidelidad al Fundador. Éste había dejado prácticas, reglas, obras que había que respetar. *Perfectae Caritatis* invita a recuperar la fidelidad al Fundador en su espíritu y en su intención específica. Son dos términos dinámicos que no definen objetos sino un movimiento, un proyecto, una realidad orientada mucho más hacia el futuro que hacia el pasado. De ahí la necesidad de revisar todas las *Reglas*, un empresa extraordinaria nunca vista. Durante años, las órdenes y congregaciones van a vivir sin una *Regla* aprobada. Mientras que canónicamente una orden no podía existir sin una *Regla* aprobada, durante diez años (veinte años para nosotros, que será el máximo) algunos Institutos vivirán sin *Regla* aprobada.

En tercer lugar, en conformidad con *Perfectae Caritatis* y *Ecclesiae Sanctae*² no se pueden considerar la una sin la otra, todos los religiosos están afectados por la revisión de la *Regla*. Ésta no deberá ser sólo cosa de la plana mayor de la congregación, sino que cada uno debe asumir su propia vida para que se realice el paso a la vida evangélica.

² Las Normas de ejecución de cuatro decretos del Concilio, Motu proprio de Pablo VI el 6 de agosto 1966.

Miguel.— *En esta orientación del Concilio ¿qué es lo que resultaba revolucionario e inesperado?*

Michel.— Lo que me parece revolucionario e inesperado es esta petición inaudita de pasar a la renovación. En *Ecclesiae Sanctae* Pablo VI llegó hasta decir que en adelante la renovación debería ser permanente. Probablemente no midió el alcance de semejante declaración. Por eso no se pasará de un periodo de estabilidad a otro periodo de estabilidad, pasando por un periodo de transición. En adelante la renovación deberá ser permanente con el fin de volver a encontrar en el presente el principio dinámico, el carisma que dio nacimiento al Instituto en su origen. Se trata, pues, de una llamada a recuperar una Vida religiosa carismática, lo cual, pensándolo bien, no deja de tener una cierta contradicción. Por otra parte, ese movimiento no ha sido seguido, pues rápidamente después del Concilio la Congregación de los Religiosos se organizó para exigir la aprobación de las *Reglas*.

Ecclesiae Sanctae había indicado que la renovación debía comenzar por medio de un Capítulo General especial que tendría pleno poder para modificar la legislación propia de los Institutos religiosos. Y el Capítulo ordinario siguiente podría prolongar ese periodo de experimentación. Es la razón de que nosotros no nos hayamos visto obligados a hacer aprobar nuestra *Regla* sino al cabo de veinte años³. Pero como la mayor parte de las órdenes religiosas tenían un periodo de seis años entre dos capítulos ordinarios, establecieron un Capítulo especial en los años 1968 y 1969, y pudieron prolongar hasta un Capítulo ordinario siguiente, es decir, tres o cuatro años más tarde y luego otros seis años. De ello resultó que, a partir del año 1975, la Congregación de los Religiosos comenzó a organizarse en función de la aprobación de las *Reglas*. Mi hermana, que llegó a la Congregación de los Religiosos en 1967, se especializará en la cuestión de la aprobación de las *Reglas* a partir de los años 70.

Miguel.— *Esta orientación del Concilio nos lleva hacia un primer des-*

³ Sucedió que nuestro Capítulo ordinario tocaba en 1966, justo después del final del Concilio, y logramos que ese Capítulo ordinario, gracias a una segunda sesión, fuese reconocido como Capítulo especial; por otra parte, la preparación había sido la exigida para ello.

plazamiento: el paso del estado de perfección a la vida evangélica. ¿Respondía eso a las expectativas de los religiosos y de las religiosas?

Michel.— Iba mucho más allá de las expectativas puesto que lo que se esperaba era la adaptación. Pienso en un sacerdote amigo de mi hermano, nombrado obispo de Arras seis meses antes de que mi hermano lo fuera de Annecy. Este sacerdote era responsable de las religiosas en la diócesis de Lille. En el momento del anuncio del Concilio escribió un libro que tuvo mucho éxito, *Equilibrio y adaptación*⁴. En efecto, la idea de la adaptación era la que predominaba, la de renovación no se fue imponiendo sino a lo largo del Concilio. Mientras que la expectativa era la de la adaptación, la respuesta fue la de la renovación.

Miguel.— ***A su parecer ¿la renovación supera a la adaptación?***

Michel.— Es un cambio completo. Es necesario llevar a cabo la adaptación; pero, para realizarla, no es obligatorio volver a la inspiración original. La renovación exige volver a encontrar hoy el principio dinámico creativo y, como consecuencia, recuperar las formas. Pensando sobre ello —yo no digo que el Papa pensó en eso al hablar de renovación permanente— el primado de la Vida religiosa no es lo instituido sino el dinamismo que instituye, que habrá creado las formas. Y permanentemente habrá que revisar dichas formas, lo cual resulta casi irreal, como pedir una contradicción. Eso remite a lo que quería Lutero. Él criticaba la actitud que consiste, tras un punto de partida carismático, en quedarse estancado en la institución. Ahora se dice: “Hay que encontrar constantemente el dinamismo creador”, lo cual, a mi parecer, si desarrollo mi pensamiento hasta el final, marca el fin de los Institutos religiosos tal como son actualmente.

Miguel.— ***¿Cuáles son los criterios de la renovación según el Concilio Vaticano II?***

Michel.— Tal como se encuentran en *Perfectae Caritatis* 2, los criterios de la renovación consisten en cinco leyes:

⁴ Huygue, Gérard. *Équilibre et adaptation*. París. Les éditions du Cerf. 1960.

1. La vuelta a Cristo, el seguimiento de Cristo en el Evangelio, el seguimiento de Cristo según las diferentes formas de vida evangélica enunciadas en *Lumen Gentium*.
2. La atención a los movimientos de la Iglesia actual.
3. La atención a la inspiración, a la intención y al espíritu del Fundador.
4. La atención a las necesidades del mundo actual.
5. La renovación espiritual, a la cual se debe atribuir siempre el papel principal, incluso en el desarrollo de las actividades exteriores.

En cada una de estas leyes se encuentra una dimensión que remite a algo eterno (¿es eso lo que se dijo? La continuación subraya, más bien, la dimensión histórica): primero Cristo, luego la Iglesia y también los Fundadores, con una intención y un espíritu específicos a poner en práctica en la Iglesia actual. Fue el mundo de su época el que movilizó a los Fundadores, impulsándolos a inventar compromisos nuevos. Esos movimientos de creación hay que repensarlos para hoy. Así, en nuestro caso, no hemos podido comprender, por ejemplo, que para encontrar a los pobres, había que ir más allá de las escuelas.

La atención a las necesidades del mundo es un aspecto completamente nuevo. ¿Cómo prestar atención a las necesidades del mundo estando separados de él? Es importante que los religiosos conozcan la realidad del mundo, estén informados de la vida del mundo, que sepan lo que está pasando en el mundo. Aunque la Vida religiosa nació en un contexto monástico, cuanto más ha evolucionado hacia una presencia apostólica, tanto más ha debido prestar atención a las necesidades del mundo. Tal es, entre otras, la tradición de la Compañía de Jesús. Pero se trata de una presencia en el mundo que integra siempre una cierta separación del mundo.

Miguel.— *Ha evocado usted la Declaración sobre el Hermano de las Escuelas Cristianas en el mundo actual y también Perfectae Caritatis. Parecería que ahí se expresan dos tonos diferentes.*

En Perfectae Caritatis se habla de una atención muy radical a las necesidades nuevas, a la historia, al Fundador, al carisma que debe empujarnos a inventar, mientras que la Declaración de nuestro 39.º

Capítulo General se fija en las instituciones existentes, los establecimientos escolares.

Este desfase teológico, ¿indica que no se comprende el movimiento del Concilio?

Michel.— Si usted me plantea la pregunta de esa forma, debo aportar dos precisiones. Por una parte, quizás haya endurecido algo la *Declaración*. En el n.º 13 da las características del Hermano: laico, bautizado, consagrado por los votos de religión, en comunidad apostólica, ejerciendo su apostolado, principalmente, pero no exclusivamente en la escuela. Este último punto se presentó como muy novedoso en las discusiones a las que dio lugar durante el Capítulo.

El Capítulo de 1966-1967 dice que los Hermanos pueden trabajar en establecimientos escolares que no dependen del Instituto y luego que pueden comprometerse en actividades no escolares, según criterios a ser establecidos. En aquel entonces, yo pedí la palabra para presentar una moción, deseando que sobre ese punto particular se procediese a una votación del Capítulo para mayor clarificación. Las tres cuartas partes de los votantes fueron favorables a tal apertura, aceptando así, en aquel momento, que el compromiso de los Hermanos no se limitase únicamente a nuestras instituciones.

Quiero subrayar también otro aspecto muy importante, más bien negativo. En un texto de la *Declaración* se escribió primeramente: “La atención a las necesidades del mundo es la fuente principal de la renovación del Instituto”. Durante el debate se introdujo una enmienda haciendo pasar de *la* fuente a *una* fuente... El Hermano Superior, en su carta, recuerda este punto, así como mi posición, sin que parezca atribuirle a dicho cambio la misma importancia. Estoy persuadido que ese fue un retroceso. La atención a las necesidades de los pobres es la fuente de la renovación, como fue la fuente principal de la fundación.

Miguel.— **¿Cuál es la originalidad del Concilio al poner el acento sobre la atención a las necesidades del mundo?**

Michel.— Nos encontramos aquí ante un tercer desplazamiento. Fue *Perfectae Caritatis* 8 el que fue objeto de una gran discusión, con debates

densos a los cuales yo tuve la suerte, la gracia de asistir. En los Institutos apostólicos, el apostolado forma parte integrante de la consagración. Eso es lo que presenta *Perfectae Caritatis* 8 y que es un vuelco fundamental, puesto que se encuentran así superadas las dos finalidades de la Vida religiosa. Fue algo decisivo, en un momento en que un libro que hizo época, *El alma de todo apostolado*⁵, afirmaba que la oración y la vida interior eran los dos fines.

Aquí se dice que el apostolado tiene su dinámica propia en cuanto respuesta a una llamada, pues el seguimiento de Jesucristo está condicionado por nuestra atención a las necesidades de la gente y por el don de nosotros mismos. Es mediante ese don como nosotros realizamos nuestra consagración a un servicio ministerial. *Consagramos nuestra vida, pero es la vida la que nos consagra*. El ejercicio de la actividad ministerial es materia de la ofrenda de nosotros mismos en sacrificio espiritual⁶.

Miguel.— *¿Se puede decir que esos desplazamientos respondían a las expectativas de los religiosos?*

Michel.— Las superaron. Pero tendría que haber recordado antes que la primera mitad del Siglo XX había conocido tales movimientos hacia los hombres. La obra del P. René de Voillaume, *En el corazón de las masas*⁷, tuvo mucha influencia. Funda a los Hermanitos de Jesús que no tienen más actividad apostólica que estar presentes en la vida de los hombres, viviendo y compartiendo la vida de los pobres, como son, allí donde se encuentran. Más tarde, fundará también a los Hermanitos del Evangelio, a las Hermanitas del Evangelio, que tienen una orientación apostólica. Pero, para el P. Voillaume, no existe la necesidad de servicio ministerial. Los Hermanitos de Jesús trabajan, ganan su vida. Quieren estar presentes, sencilla y modestamente, sin tener obras propias. También conocimos el movimiento de los sacerdotes obreros entre los cuales muchos eran religiosos. Si queremos hablar de expectativas, las personas esperan que se les

⁵ Chautard, Jean –Baptiste, *L'âme de tout apostolat*, 14^e édition. Paris. Artège, 2010.

⁶ Cf. Romanos 12,1 y 1 Epístola de S. Pedro 3,15 sobre el sacrificio espiritual.

⁷ Voillaume, René. *En el corazón de las masas. La vida religiosa de los Hermanitos de Charles de Foucauld*. Paris. Bibliothèque du Cerf. 2012.

diga: hay que ir hacia los hombres. No hay que esperar que las personas vengan hacia nosotros, a nuestras instituciones. Nos toca a nosotros salir de nuestros guetos para ir hacia los otros. Creo que se trata de un cambio radical: es un hecho que los textos superaron las expectativas.

Miguel.— *¿Ve usted esa superación como una forma nueva de concebir la Vida religiosa apostólica?*

Michel.— Pienso que ello no es nuevo, en el sentido que la historia de la Vida religiosa, en particular la femenina, consiste en ese regreso al mundo. Pío V estableció la regla de clausura que debe aplicarse, entre otras, a la famosa Visitación de San Francisco de Sales: hay que poner a las mujeres bajo clausura. Por eso, san Vicente de Paúl dice a sus hijas: “Vosotras no sois religiosas, no sois ni enclaustradas, ni estáis tras las rejas. Vuestro claustro, son las calles de la ciudad, vuestro velo, la santa modestia, vuestra capilla, la iglesia de vuestra parroquia”. Si San Juan Bautista de La Salle no llega hasta ahí en su lenguaje, él mismo sale de la catedral para ir a sumergirse en el mundo donde se encuentran los jóvenes. Pero lo veremos luego reconstituir comunidades bastante cerradas y que parecen encontrarse más a gusto en los textos que en las realidades de la vida.

Lo cual no es nuevo. El movimiento de la Vida religiosa ha sido siempre ir hacia las necesidades de los hombres. En la fundación de la orden de los Dominicos, los pobres reivindican la pobreza de la Iglesia y una libertad de predicar diferente, por ejemplo, de la de los Cistercienses que, en la cruzada contra los Albigenses, piensan imponer la buena doctrina con profusión de carrozas y armas. Para ponerse al alcance de la gente, hay que salir de los monasterios, como hizo san Francisco de Asís en su tiempo. Por su parte los Jesuitas comprenden que hay que comprometerse en la evangelización mediante la transformación de la cultura. De ahí su gran éxito, principalmente en los colegios. Si examinamos la evolución histórica de las formas de la Vida religiosa, observamos que se trata siempre de un movimiento hacia una mayor presencia en el mundo.

Pero, al mismo tiempo, las tendencias a la centralización y a la uniformidad hacen que los religiosos y religiosas que quieren servir al mundo se vean forzados a permanecer separados del mundo, encerrados en sus propias obras.

Miguel.— *En una teología popular y no científica, los laicos en la Iglesia conciben la Vida religiosa como un estado superior. El hincapié que aquí se hace no va en tal sentido.*

Michel.— La teología popular no ignora que la verdadera presencia de la Iglesia, son las comunidades religiosas. En las ciudades pequeñas, las comunidades de Hermanas son muy cercanas a la población, a la vez que permanecen separadas. En efecto están presentes tanto con los enfermos como con los niños, tomando a su cargo muchos aspectos de la salud y de la educación con una gran implicación. El cristianismo popular es sensible a todo eso. Aun comprendiendo que se trata de personas aparte, reconoce que desempeñan una función social importante.

Al valorar este tipo de Vida religiosa, el Concilio suprimió barreras artificiales. Lo observaremos en la evolución de las congregaciones religiosas, de una manera muy rápida y bastante general, según los lugares y las historias particulares, evolución sensible principalmente en la transformación de las costumbres, a veces con algunas reticencias o bajo presiones.

Miguel.— *Creo que al punto al que hemos llegado, hemos identificado algunos desplazamientos importantes de la Vida religiosa. ¿Qué más se podría añadir aún?*

Michel.— He hablado de la presencia en el mundo, de la nueva forma de referirse a los fundadores, de la renovación a poner en marcha por todo el mundo, del paso de la Vida religiosa en sí a la Vida religiosa al servicio del mundo mediante la evangelización. He hablado de las dos finalidades de la Vida religiosa y también de la Vida religiosa específica. Pero hay una cosa muy importante que no he dicho, es el paso de los votos a la consagración.

El Concilio Vaticano II, en *Perfectae Caritatis* y en *Lumen Gentium*, habló primeramente de la consagración religiosa antes de hablar de los votos. Lo que los teólogos aún no han podido clarificar bien procede del hecho del doble lenguaje del Concilio. Por una parte se abandona la idea de un estado superior; por otra, se declara que la consagración religiosa tiene sus raíces en la consagración bautismal y la manifiesta con “más” visibilidad y plenitud. Ese “más” ha dado lugar a discusiones sin fin: ¿no confesaba ese

“más” una manera de restablecer una cierta superioridad de la Vida religiosa? Yo he sido testigo de discusiones gramaticales sobre el particular. El Concilio Vaticano II no es muy claro. Sus intuiciones fundamentales son positivas, algunos detalles continúan siendo tributarios de una concepción antigua. Y eso no sólo es verdad en cuanto a la Vida religiosa. Ghislain Lafont lo muestra bien sobre la Iglesia⁸. El Concilio no siempre fue coherente.

Miguel.— *Se hablaba a menudo de las dificultades que los religiosos y religiosas vivían antes del Concilio Vaticano II. ¿Piensa usted que las nuevas orientaciones, los principales cambios del Concilio, dieron respuesta a esas dificultades?*

Michel.— Así lo pienso. En efecto a veces se vivían verdaderos dramas entre los religiosos y las religiosas. Pienso en religiosas, por ejemplo las Hermanas de Nuestra Señora de la Caridad fundadas por san Juan Eudes para la rehabilitación de las prostitutas. Con la concepción de la Vida religiosa de aquella época, vivían en clausura y hacen entrar a las jóvenes en la clausura. En el siglo XIX se fundó otra congregación con la misma finalidad, las Hermanas del Buen Pastor de Angers. Ambas responden a dos orientaciones, la clausura y el servicio a las prostitutas. Llega el Concilio y resulta que las Hermanas de Nuestra Señora de la Caridad piensan que deben salir de su clausura. Yo conocí en la École de la Foi a algunas Hermanas que abrieron una comunidad en Montreuil. Dos veces por semana, iban de a dos a intentar encontrarse con las prostitutas en su trabajo en el Bois de Boulogne. Una de las Hermanas trabaja ahora en el Movimiento del Nido⁹. Pero, he conocido también a Hermanas de esta congregación que entraron para una Vida religiosa de clausura. Efectivamente, en el origen podían existir diversas motivaciones, unas eran atraídas por la contemplación y la clausura, otras por el servicio a las prostitutas. Por eso, para las Hermanas que deseaban conservar la clausura, la Congregación ha mantenido algunas comunidades de clausura con otro trabajo.

⁸ cf. Lafont, Ghislain. *Imaginer l'Église catholique. Tome 2: L'Église en travail de réforme*. París. Cerf. 2011.

⁹ Es una utilidad pública contra las causas y las consecuencias de la prostitución.

Para concluir *Perfectae Caritatis* comprende dos aspectos importantes de los que hay que hablar.

Primer punto. Comienzo inicialmente por el n.º 15 sobre la vida común. Establece que ya no deberán existir clases en el interior de las comunidades y congregaciones. En efecto esas divisiones se habían vuelto insoportables, tanto si se trataba de los hombres, donde los Hermanos eran considerados como inferiores en las congregaciones clericales, pero peor aún en el caso de las religiosas. Por ser consideradas antievangélicas, la supresión de las categorías era muy esperada como aspiración de la vida moderna.

Segundo punto, una nueva concepción de la obediencia. Efectivamente, nos encontramos ante dos concepciones tradicionales. Por una parte aquella en la que el superior es el padre de la comunidad, dependiendo ésta de su autoridad. Es la imagen monástica, vertical, o a la manera de los Jesuitas. Por otra parte aquella en la que la comunidad es lo primero, el superior es una expresión de su comunidad que hace la obediencia más horizontal y más circular. El P. Tillard escribió el artículo de *Perfectae Caritatis* sobre el tema situándolo, más bien, en la concepción dominicana. En el contexto de un mundo desacralizado ya no era posible hablar de la obediencia ciega o del superior representante de Dios sin más, de una Iglesia jerárquica en la cual el superior representa a Dios Padre, la cabeza. Es dentro de la imagen de la Iglesia Pueblo de Dios como debe comprenderse la obediencia.

Tercer punto, *Perfectae Caritatis* 10 con aspectos a la vez esperados e inesperados. Un primer párrafo esperado, afirma que la Vida religiosa laical es una Vida religiosa completa. Y un segundo párrafo, del cual no se conoce ni el padre, ni la madre, ni la genealogía. Se trata de una historia particularmente curiosa ya presentada en otro lugar. Me refiero a la introducción del sacerdocio en las congregaciones de Hermanos, lo que nos remite a la intervención del cardenal Ildebrando Antoniutti que acudió de visita a la Casa Generalicia y que declaró ante el 39.º Capítulo General: “El Concilio Vaticano II ha hablado, ustedes deben obedecer”. Antes de cualquier disposición, los Superiores consultaron a la Comisión cardenalicia de interpretación auténtica de los textos conciliares que acababa de ser creada: “¿El Capítulo General es libre de introducir o no sacerdotes?” La

respuesta fue clara: “El Capítulo General es libre”. Conocedores de esta respuesta, el H. Maurice Auguste y yo mismo, fuimos a retirar el documento que lo confirmaba ante Mons. Pericle Felici, Secretario de dicha Comisión cardenalicia. En efecto, el cardenal Antoniutti lo comunica oficialmente pero añadiendo una *mens Concilii* que declara que los Institutos no pueden negarse a introducir sacerdotes, únicamente con el pretexto de fidelidad a sus orígenes. A la interpretación oficial “Ustedes son libres”, añade: “ustedes no lo son”.

Cuarto punto, en relación con los criterios de la renovación en vistas al seguimiento de Jesucristo. He insistido sobre la fidelidad al Espíritu Santo que es fundamental. Pasar del estado religioso a la vida evangélica conduce a pasar al carisma, a la actualidad del Espíritu Santo, aquí, ahora, hoy al igual que ayer. En el mundo actual como en el del Fundador, siguiendo a Jesucristo, según el Evangelio, al igual que en la Iglesia actual.

Miguel.— *Estos desplazamientos de la teología de la Vida religiosa en la Iglesia no se realizan en el vacío sino en un contexto particular y en función de orientaciones teológicas puestas de relieve por el Concilio Vaticano II. ¿Cuáles son sus observaciones sobre el particular?*

Michel.— Es interesante recordar aquí las cuatro Constituciones conciliares: *Sacrosanctum Concilium* (Liturgia), *Lumen Gentium* (Iglesia), *Gaudium et Spes* (Iglesia en el mundo) y *Dei Verbum* (Revelación).

Curiosamente, la *Constitución Sacrosanctum Concilium* sobre la liturgia fue la primera. ¿Por qué? Ello nos remite a una de las cuestiones estudiadas por el Concilio Vaticano II a propósito de la consagración religiosa, que es la ofrenda de la vida, es decir, un ejercicio eminente del sacrificio espiritual. La consagración está vinculada al bautismo. La vida consagrada es la expresión, la manera de expresar dicha ofrenda del sacrificio espiritual a través del culto litúrgico, incluido el culto eucarístico. Tiene por finalidad, como la misma Iglesia, realizar la ofrenda del sacrificio espiritual por los cristianos del mundo entero. La eucaristía es su sacramento.

Actualmente para ello se requiere el ejercicio del sacerdocio jerárquico. Pero el sacerdocio primero, fundamental, es el sacerdocio universal del pueblo cristiano ordenado a la ofrenda del sacrificio espiritual de uno

mismo y del mundo entero. Es posible mostrar, en la Constitución sobre la liturgia, la relación de la consagración religiosa con la eucaristía como sacramento del sacrificio espiritual. Nosotros aportamos el pan y el vino que son fruto de la tierra y del trabajo del hombre. Pedimos que dicha ofrenda sea transformada en Cristo y se nos pide regresar a nuestro trabajo para continuarla. Esa ofrenda hay que ubicarla en el contexto que constituye la renovación aportada por *Presbyterorum Ordinis*. En efecto el ministerio del sacerdote se asocia, primeramente, al anuncio del Evangelio y en ese contexto es donde interviene la Eucaristía.

En la Constitución *Lumen Gentium* sobre la Iglesia, fijémonos primero en los textos sobre la Vida religiosa, parte integrante de la Iglesia como pueblo de Dios, como cuerpo de Cristo, esencialmente misionero. Esos textos y las realidades que los acompañan aclaran de manera renovada la concepción de la Vida religiosa. Por eso deben ser considerados por los religiosos como una referencia. Lo cual conduce, tratándose de la Iglesia Pueblo de Dios, a entender *Perfectae Caritatis* 15 —del que ya he hablado en otro lugar— como la aplicación a la Vida religiosa de la unidad del pueblo de Dios y de la igualdad de los miembros entre sí. Lo mismo sucede cuando evocamos a la Iglesia misionera, esencialmente ordenada al anuncio del Evangelio, es imposible concebir una Vida religiosa en sí misma. Para *Perfectae Caritatis* hasta la vida monástica es apostólica, como parte de la *Sequela Christi*, en una Iglesia siempre animada por el Espíritu Santo mientras peregrina sobre la tierra igual que cuando surgen nuevas familias religiosas.

La tercera constitución, *Gaudium et Spes*, presenta una antropología subyacente a un cierto número de textos del Concilio sobre la Vida religiosa: la unidad de la persona humana, la comunidad humana, la cultura y su importancia, las realidades profanas y el conocimiento de las realidades del mundo. Ya *Lumen Gentium* declara que los religiosos no son ajenos al servicio de la tierra. En consecuencia, la huida del mundo no puede seguir siendo una componente de la Vida religiosa. El cristiano no es ajeno al mundo, es servidor del mundo, lo cual supone también el servicio a los pobres.

Miguel.— *Al considerar el conjunto de las Constituciones del Concilio Vaticano II se llega a la conclusión de que la Vida religiosa no puede*

ser entendida como una vida en sí, separada del mundo. La historia de Dios que se encarna en la humanidad continúa.

¿Qué piensa usted entonces de los otros Decretos conciliares, sobre los sacerdotes, los obispos, los laicos?

Michel.— Eso exige ser estudiado para evitar perderse, pues existen muchos aspectos interesantes que señalar. Así sucede con la declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa y su eventual vinculación con la obediencia. Igualmente importante es la declaración *Gravissimum Educationis* sobre la educación religiosa. Aunque no se trate de un texto sobre la Vida religiosa, sin embargo, es de gran interés para un Instituto como el nuestro. Conviene señalar, además, que fue un Hermano quien elaboró el texto¹⁰. Es bueno detenerse también sobre ciertos decretos como *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia, algunos de cuyos desarrollos afectan a la Vida religiosa.

Lo que me ha parecido como la clave más decisiva del Concilio Vaticano II, y se podría aplicar esta misma clave a nuestro 39.º Capítulo General de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, es el discurso del Papa Pablo VI en la plaza de San Pedro, con ocasión de la clausura del Concilio, el 8 de diciembre de 1965. Se trata de un texto lírico. Si algunos observan que ese Concilio se ocupó mucho del hombre, podríamos decir también que no se ocupó suficientemente de Dios. En todo caso se ocupó más del hombre que de Dios. Pienso que el Concilio hizo bien “pues el hombre es el único camino del hombre hacia Dios”. Creo que *la clave más fundamental del Concilio es, finalmente, el retorno al Evangelio* pues Dios y el hombre no pueden ser separados.

Tan sólo en una visión deísta es posible querer encontrarse de buenas a primeras a solas con Dios y dejar de ocuparse de los hombres. En realidad el hombre forma parte del misterio de Dios y de Jesucristo. Él mismo nos lo dice y el Concilio insistió mucho sobre ello. Se podría señalar eso mismo a propósito de muchos de los textos sobre la Vida religiosa¹¹. En el cristia-

¹⁰ N.E.: cf. Capítulo 8 sobre la participación del H. Michel Sauvage en el Concilio Vaticano II.

¹¹ cf. Carta a los católicos de Francia: “Proponer la fe en la sociedad actual” del 9 de noviembre de 1996.

nismo no se puede separar nunca la causa de Dios y la causa del hombre, aun cuando, en la práctica lo olvidamos con frecuencia. Cuando se sueña en hablar de Dios sin ocuparse del hombre, se sueña con un Dios que es una construcción del espíritu humano. El Dios tal y como se ha revelado en Jesucristo es un Dios-hombre de manera inseparable. Es lo que caracteriza la fe cristiana para la cual Dios sin el hombre es impensable.

Tomaré un solo ejemplo, el de la evolución histórica de la Vida religiosa. Cada generación, una tras otra, rehace ese descubrimiento, gracias a algunos hombres y mujeres que son unos “locos por Dios” y que experimentan la imposibilidad de separar a Dios del hombre, y en particular el hombre sufriente. La sed de Dios es indisociable de la compasión por el hombre. Seguir a Jesucristo hoy es inseparable del servicio al hombre actual, no de un hombre teórico sino del hombre concreto y presente. Si hojeamos la historia de san Juan Bautista de La Salle, eso es lo que descubrimos. Y lo mejor en la vida del Instituto, más allá de todas las insuficiencias de lenguaje es que, en la vida concreta, los Hermanos han tenido verdaderamente la pasión por los jóvenes y a menudo la pasión por los pobres.

Miguel.— *El Concilio Vaticano II desencadenó un movimiento en la Iglesia. ¿Cuál fue la recepción del Vaticano II en el conjunto de la Iglesia? Y más particularmente ¿cómo fueron acogidos los textos sobre la Vida religiosa apostólica?*

Michel.— Verdaderamente trazar la historia de la recepción del Concilio Vaticano II, de todo el Concilio, supera mis posibilidades. Digamos que hay textos como *Sacrosanctum Concilium* y *Gaudium et Spes* que tuvieron un rápido impacto. Pero pienso también que algunos procesos se bloquearon bastante pronto en la evolución de la Iglesia. Habría que mostrarlo partiendo del trabajo de Ghislain Lafont¹² sobre la insuficiente recepción del Concilio.

En cambio creo que los religiosos fueron como obligados a tomar el Concilio en serio, pues se les pidió organizar concretamente su renova-

¹² *op. cit.* Lafont, 2011.

ción. En general la emprendieron, aun cuando lo hayan logrado más o menos. En efecto se dio una verdadera floración de nuevas *Constituciones* que surgieron del Concilio, lo cual fue el resultado de un trabajo enorme realizado por los Institutos religiosos. Ese trabajo de aplicación del Concilio fue fundamental. Queda por preguntarse si los religiosos fueron suficientemente lejos, hasta la raíz, es decir, hasta la renovación de las obras mediante un cuestionamiento de las formas que la Vida religiosa había asumido en cada Instituto.

Creo que tal ha sido el caso en un buen número de congregaciones religiosas, en particular de las congregaciones femeninas. Pienso también en los Jesuitas quienes, en su Congregación General de 1973-1974, vivieron un acontecimiento sobresaliente, asociando la promoción de la fe y la promoción de la justicia, lo cual ha dado lugar a algunos textos extraordinarios a los cuales siguen recurriendo. La 34.^a Congregación de los Jesuitas, en 1995, hizo referencia explícita a la Congregación General de 1973-1974¹³.

Muchas congregaciones femeninas han emprendido esfuerzos considerables de renovación. La cuestión de la vuelta a los pobres ha sido tomada en serio por un gran número de ellas que tuvieron el servicio de los pobres en su origen. Esta voluntad de encarnación en el mundo se ha manifestado, principalmente, por medio de pequeñas comunidades que viven en apartamentos en las mismas condiciones que la gente ordinaria. Era una manera de poner en práctica la idea de que había que pasar de la separación del mundo a la presencia en el mundo, lo cual se ha hecho realidad más fácilmente en las congregaciones que tenían menos obras propias que mantener. En Francia los Jesuitas han dejado a otros la dirección y la animación de un gran número de sus colegios. Por nuestra parte, los Hermanos de las Escuelas Cristianas nos hemos visto mayoritariamente como retenidos por nuestras instituciones. Este movimiento general se ha manifestado principalmente, en lo que se refiere a la manera de vestir, de vivir sencillamente como la gente, de elegir un hábitat y un trabajo asalariado, comprometerse en la vida sindical, trayendo como

¹³ N.E. La última congregación general de Jesuitas, la 35.^a, tuvo lugar en 2008.

consecuencia lo que ha sido considerado a veces como abuso cuando ese compromiso remitía a una colaboración política, principalmente en Francia, con la izquierda. Incontestablemente los Capítulos Generales especiales se vivieron en las congregaciones como la manera de aplicar el Concilio.

Además señalemos también que, si antes del Concilio Vaticano II nos encontrábamos en una especie de desierto en lo que se refiere a la teología de la Vida religiosa, los años siguientes ven aparecer una cantidad considerable de publicaciones que no siempre son de gran calidad.

Miguel.— *El Concilio Vaticano II desencadenó un movimiento teológico sobre la Vida religiosa. ¿Puede usted hablar de los grandes textos del Vaticano II así como sobre los Papas que han hablado de la Vida religiosa después del Concilio?*

Michel.— Señalaré en primer lugar los comentarios de los teólogos, publicados en Francia en la colección *Unam Sanctam* sobre el conjunto de los textos, prestando particular atención a *Renovationis Causam*, *Lumen Gentium* y *Ad Gentes*. En cuanto a *Perfectae Caritatis*, que ocupa para nosotros un lugar muy particular, su comentario es el más significativo. Es obra del P. Jean Marie Roger Tillard, especialista de la Vida religiosa después del Concilio quien, bajo el título *Devant Dieu et pour le monde*¹⁴, sintetizó la teología conciliar de la Vida religiosa, lo cual la convierte en una obra de gran amplitud y de gran fuerza.

Después del Concilio Vaticano II, el mundo de la Vida religiosa conoció una verdadera efervescencia de cambios, con iniciativas consideradas audaces, tales como las comunidades mixtas, y también un gran número de salidas que produjeron verdaderas hemorragias en el conjunto de los Institutos religiosos, incluidos los trapenses en U.S.A. Una consecuencia de esta crisis fue una especie de pánico en la Congregación de los Religiosos en Roma, tanto más que lo que llegaba a esa Congregación consistía principalmente en denuncias sobre los abusos, las desviaciones, las aberraciones, las salidas. El Concilio Vaticano II finalizó en 1965. Si,

¹⁴ Tillard, Jean-Marie R. *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*. Paris. Éditions du Cerf, 1974.

cinco años después, el Papa Pablo VI, con la Congregación de los Religiosos, proyecta publicar una encíclica, es porque la jerarquía romana ya no logra controlar y sigue queriendo controlar. El primer proyecto de encíclica fue un texto extremadamente reaccionario e inmovilista. Manifestaba que entre los miembros de la Curia, y particularmente en la Congregación de los Religiosos, la inspiración conciliar no estaba integrada. Pero ese proyecto de 1970 provocó tales críticas que fue abandonado. Lastimosamente el nuevo proyecto fue igualmente reaccionario.

Aquí y allá se elaboraron otros trabajos, por ejemplo artículos en la *Review for Religious* en U.S.A., que habían servido de base a unas conferencias del H. Charles Henry sobre la Vida religiosa. Este acontecimiento se sitúa en el periodo de 1968-1969. Las conferencias de nuestro Superior General desencadenaron entonces una reacción violenta de unos cuantos. *Evangelica Testificatio*, escrita esencialmente por el P. Raymond Régamey, era un texto moderado con relación a otros que le habían precedido. Pero *Evangelica Testificatio* (1971) es anterior a *Evangelii Nuntiandi* (1975) teniendo, como primera referencia al Evangelio, tal como lo muestran sus títulos. En *Evangelii Nuntiandi* se muestra que la promoción de la justicia forma parte de la evangelización porque no se puede separar la causa de Dios de la causa del hombre. Ahí se encuentra la clave de *Evangelii Nuntiandi*, su parte constitutiva. *Evangelica Testificatio* es igualmente un avance, contrariamente a lo se podría temer. Ese texto, bastante breve y de calidad, no vuelve a cuestionar fundamentalmente el Concilio Vaticano II, no manifiesta ninguna ruptura, limitándose a algunas advertencias y llamadas de atención.

A continuación llegaron algunas intervenciones fuertes de la parte de Pablo VI para impedir tanto a los monjes como a los Jesuitas que dieran demasiado espacio a los religiosos laicos. De hecho, las consecuencias de *Perfectae Caritatis* 15 no fueron aplicadas, de modo que, desde hace más de veinte años, existe una controversia para saber si los Religiosos laicos pueden asumir cargos de Superiores en sus congregaciones cuando éstas cuentan con sacerdotes.

Miguel.— *¿Cuáles son las intuiciones importantes de Renovatiois Causam?*

Michel.— *Renovationis Causam*¹⁵ (1969) desarrolló dos intuiciones importantes; por una parte, una apertura sobre la cuestión del Noviciado, con el fin de hacerlo más abierto especialmente con prácticas de formación y por otra parte la posibilidad de sustituir los votos temporales por promesas. Esto fue totalmente incomprendido, en particular en nuestro Instituto, porque se quiso establecer una comparación entre los votos temporales y las promesas, entre el compromiso temporal y el compromiso definitivo, cuando la idea principal era que el compromiso es progresivo. Por lo tanto no se debe dar al compromiso inicial una forma con respecto a la cual el compromiso definitivo no sea más que una repetición. Pero eso no fue comprendido por muchos que se limitaron a la idea de que no hay diferencia entre los votos temporales y las promesas. Así se llegó rápidamente a la supresión de estas últimas que han desaparecido del Derecho Canónico. Recordemos aquí la notable realización de los Hermanos de U.S.A. que consistió en colocar el Noviciado al término de un proceso de formación dinámica.

En este contexto el Vaticano se había propuesto producir un documento de referencia sobre la formación de los religiosos. Siendo entonces Asistente para la formación, yo me encontraba en la comisión encargada de su preparación y trabajé en ello con el Padre Vincent de Couesnongle, Asistente de los dominicos y, más tarde, Maestro General (1974-1976). Me parece que dichos documentos sobre la formación no salieron hasta los años 1990¹⁶, pues su elaboración fue interminable. Establecer una guía de la formación para todos los religiosos, sacerdotes y no sacerdotes, religiosos y religiosas, contemplativos y activos era, en efecto, un desafío, con el riesgo de presentar una Vida religiosa en sí, sin tener en cuenta las especificidades. Y de hecho no se dice nada o se dicen banalidades, visto que sólo un tipo dado de Vida religiosa permite desarrollar útilmente aquello que constituye su especificidad.

Quisiera decir también una palabra sobre *Mutuae Relationes*¹⁷ (1978) que

¹⁵ *Orientaciones sobre la formación en los Institutos religiosos.*

¹⁶ Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica. *Directivas sobre la formación en los Institutos religiosos*, Vaticano, 1990.

¹⁷ *Directivas básicas sobre las relaciones entre los Obispos y los Religiosos en la Iglesia.*

es el fruto de una colaboración partiendo de plenarias en las que participaban obispos residenciales del mundo entero, la Congregación de los Obispos y la Congregación de los Religiosos, en una plenaria común. Destinado a regular un cierto número de problemas en el marco de las relaciones mutuas, es un documento canónico pero también doctrinal que ha permitido ciertos avances en diversos campos.

Otra plenaria había sido prevista para 1984 para abordar la vocación del Hermano. Pretendía dar respuesta a un malestar persistente en congregaciones como la de los Franciscanos y otros que se han vuelto congregaciones clericales pero que, desde su origen, poseen una fuerte tradición laical. El fondo de la cuestión era permitir a los Hermanos, en esas congregaciones, llegar a ser Superiores, tanto en las comunidades como en las provincias, así como miembros de los Consejos Generales. Así pues se realizó una plenaria para la cual se me pidió redactar un documento de base, la *positio*. En ella, señalo en primer lugar mi asombro al constatar que, veinte años después del final del Concilio Vaticano II, persisten los mismos problemas a propósito del no reconocimiento práctico de la vocación de Hermano en la Iglesia. Expongo claramente la cuestión de una teología específica, histórica con relación a una teología deductiva. Retrasada, como consecuencia de un cambio de los responsables de la Congregación de los Religiosos, la plenaria se celebró finalmente pero sin ningún resultado, salvo el de formar dos comisiones. Juan Pablo II, en su discurso, hablaba de los ministerios de los Hermanos, mientras que la Curia romana no acepta nunca emplear ese término cuando se trata de no sacerdotes. Lo observamos en la traducción de algunos textos conciliares en el Derecho Canónico, que muestra alergia en emplear el término *ministerio* para laicos y para mujeres. Aunque no siendo favorable al sacerdocio de las mujeres, tal como el sacerdocio se presenta actualmente, pienso, siguiendo a Bernard Sesboüé¹⁸, que para ello habría que distinguir estructura y formas, es decir, poder modificar la forma del sacerdocio ministerial o del ministerio presbiteral. Mientras que la distinción entre sacerdocio ministerial y sacerdocio universal se basa sobre una estructura, las for-

¹⁸ Sesboüé, Bernard. *N'ayez pas peur: regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*. Paris. Desclée de Brouwer, 1996.

mas asumidas por el ministerio presbiteral son, por su parte, susceptibles de ser modificadas.

Miguel.— *En diversos países, los religiosos y religiosas se han organizado en Conferencias, lo cual ha permitido avances pero también ha dado lugar a tensiones con los Obispos. ¿Puede usted hablarnos de las Conferencias de religiosos?*

Michel.— Puedo tomar un ejemplo, justamente el de la CLAR¹⁹. En la aplicación del Concilio Vaticano II para el regreso a los pobres, la CLAR fue verdaderamente un modelo, preocupándose realmente de esa vuelta a los pobres. Vino luego la incidencia de la teología de la liberación y de las Conferencias del Episcopado de América Latina, la de Medellín (1968) luego de Puebla (1979), y también la de Santo Domingo (1992) que es menos citada. La CLAR tomó en serio esos documentos que invitan a la opción preferente por los pobres, aún a riesgo de ser acusada de marxismo. De ello se deriva una crisis con convocatoria a Roma de los responsables de la CLAR y la revocación del presidente, del vicepresidente y del secretario, seguida de la designación autoritaria de nuevos responsables. El desarrollo de ese conflicto entre los obispos y los religiosos representados por la CLAR muestra a las claras un aspecto de la eclesiología donde la práctica del nombramiento de los obispos puede ser cuestionado por su carácter piramidal, pues su nombramiento proviene directamente del Papa. Se podría imaginar otro movimiento, ascendente. G. Lafont dice que se podría tomar, como ejemplo, lo que se hace para el nombramiento de los Superiores religiosos. Salvo raras excepciones, las congregaciones son dueñas del nombramiento de sus Superiores. Pero después del Concilio, ha prevalecido una política reaccionaria en los nombramientos de los obispos de América Latina.

Miguel.— *¿Qué nos puede decir con respecto a la relación entre el Congreso de los Superiores Generales en 1993 y el Sínodo de los Obispos sobre la Vida consagrada en 1994?*

Michel.— Esta cuestión se sitúa dentro del contexto del Sínodo sobre la

¹⁹ Conferencia de Religiosos y Religiosas de América Latina.

Vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (1994). Los Superiores generales habían previsto celebrar un Congreso entre ellos, independientemente de la idea de un Sínodo. De ahí su satisfacción de que se programase un Sínodo, lo cual les permitiría situarse y adoptar una posición. Como en todos los Sínodos, se publicó con anterioridad un texto de *Lineamenta*, que es un documento de trabajo enviado a todos los Obispos. Una vez leído el documento, me pareció catastrófico, signo de la imposibilidad de la Curia romana para seguir el movimiento. Después de este primer documento y teniendo en cuenta las reacciones, se compone un segundo texto, el *Instrumentum laboris*, publicado justo antes del Congreso sobre la Vida religiosa. Dicho Congreso, convocado por los Superiores generales, estaba organizado en conferencias magistrales por la mañana y en encuentros por la tarde, estos a partir de las conferencias así como de los testimonios provenientes de diversos continentes sobre los temas presentados.

Yo me quedé con tres palabras que sin cesar aparecieron en las conferencias y sobre todo en los grandes debates. Primero la *inculturación* de la Vida religiosa, deplorando su carácter demasiado europeo. Ése era sobre todo el grito proveniente de África, mientras que Latinoamérica, por su parte, se mantenía en un segundo plano a lo largo del Congreso. Aparecía a continuación la palabra *creatividad*, vinculada a la expresión *a las fronteras*. Y finalmente, la *libertad*. En otras palabras, si hay que inculturarse, entrar en la historia y la cultura de la gente; si hay que crear, inventar, es *en la línea del paso del estado religioso a la vida evangélica y de la presencia en el mundo*. De ahí la necesidad de ser *libre* con relación a las prescripciones canónicas y por lo tanto una gran queja con relación a las exigencias excesivas y exigentes de Roma. Pienso que eso aparece en los textos que clausuraron el Congreso.

Miguel.— *Pero ¿cuáles son las convergencias y las divergencias entre el Congreso y el Sínodo?*

Michel.— Es una buena pregunta a la cual no me es posible responder, por no conservar en mi memoria el documento final del Sínodo *Vita Consecrata* (1996). No obstante existen elementos interesantes, aunque personalmente quizás me sentí demasiado bloqueado por el hecho de la

reiterada aparición de la expresión *consejos evangélicos*. Pero también ahí encontramos algunas aberraciones. Así, por ejemplo, me he quedado estupefacto al leer, con respecto a la vocación del Hermano, que era preciso renunciar a hablar de religiosos laicos para limitarse al apelativo de Hermano. Existe ahí una contradicción y un sin sentido. En efecto, si los religiosos que son sacerdotes son ciertamente sacerdotes, ¿por qué los religiosos laicos no serían laicos? La distinción entre sacerdotes y laicos sigue siendo constitutiva en la Iglesia actual. Y los Dominicos, los Franciscanos que, por fidelidad a sus orígenes, quieren llamarse Hermanos entre ellos y que así son llamados, no por eso son menos sacerdotes. Eso nos indica que en muchos aspectos queda aún mucho por hacer.

Pero debemos pensar que la teología de la Vida religiosa debe ser, sobre todo, una teología de la esperanza. Nos encontramos ante una crisis sin precedentes de la Vida religiosa con la desaparición anunciada —y ya producida— de numerosas congregaciones, mientras que se acelera un increíble envejecimiento de la Vida religiosa. En una reunión a continuación del Sínodo, una teóloga presentaba particularmente bien el hecho de que había que volver a partir de la base de la realidad, que es una realidad de muerte. Ya no nos encontramos en la situación de poder hacer grandes declaraciones teológicas sobre la Vida religiosa, porque seguramente hemos tomado conciencia de que nos encontramos en una crisis de dimensiones considerables.

Todavía existen personas que continúan haciendo grandes raciocinios sobre los tres votos. Pero, a mi parecer, se trata de palabras al viento, pues si se quiere hacer verdaderamente una teología de la Vida religiosa tal como es, es necesario partir del hecho de que está en crisis.

Miguel.— *Habla usted de crisis, de envejecimiento, de muerte. Pero, al mismo tiempo, nos encontramos con el rostro de una Vida religiosa muy dinamizada por la misión, por la vuelta a los pobres y por la emergencia de nuevas comunidades*

¿Qué piensa usted de este movimiento de nuevas fundaciones?

Michel.— Por una parte es cierto que si, como lo presenta el Padre Bernard Sesboué en su libro *N'ayez pas peur* sobre los ministerios, la ima-

gen del sacerdote está desapareciendo, la cuestión de los ministerios laicales es en sí misma muy ambigua. Podemos ver, en efecto, ministerios laicales que son verdaderamente laicos, mientras que otros son, en realidad, sustituciones de ministerios presbiterales aunque también para ellos se hable de ministerios de laicos. Sobre estas cuestiones persiste un malestar considerable. Habría que poder ordenar a esas personas laicas que ejercen las tareas y las misiones de los ministros ordenados. El desarrollo del diaconado ha introducido un cambio bastante importante en la figura del sacerdocio. Al mismo tiempo que la pareja tradicional sacerdote-célibe por una parte y laico por otra parte, tenemos que situar ahora al diácono que está del lado de los laicos en muchos aspectos, puesto que puede estar casado, comprometido política y sindicalmente, sin que se piense que por ello comprometa a la Iglesia y que, por lo demás, interviene no obstante como ubicado de la parte del ministerio ordenado. El Padre Sesboüé se alza —y yo me uno a su opinión— contra las asambleas dominicales en ausencia de sacerdote. Eso no tiene sentido si la Eucaristía es verdaderamente constitutiva de la Iglesia. Mientras que ciertos grupos disponen de la presencia cotidiana del sacerdote, no es justo que otras comunidades cristianas se vean privadas de la Eucaristía.

El Padre Sesboüé declara descubrir un intento de regreso a la teología tridentina, la asunción de responsabilidad de los laicos que tendría como efecto reservar para los sacerdotes únicamente las funciones de sacramentalización, puesto que han recibido poderes para ello. Ahora bien la teología del Vaticano II sobre la función presbiteral parte de la misión de anunciar el Evangelio, lo cual es algo muy diferente.

Finalmente lo que podemos dar por sentado sobre la Vida religiosa es que se halla comprometida en un movimiento de renovación. La vuelta a los pobres es una línea de fuerza que ya nadie pone en tela de juicio. Otra adquisición es la de la inculturación, con una cierta forma de especificidad de la Vida religiosa por su presencia en el mundo. Y una conquista más es la colaboración bajo diferentes formas entre los religiosos y los laicos. Lo que podemos observar entre nosotros existe en numerosas congregaciones religiosas, especialmente con la espiritualidad compartida. Para expresar la imagen global que capto de la Vida religiosa, diría que figura en la parte activa de la vida de la Iglesia.

Lo que no avanza, lo que resiste y que no entiendo, es la polarización sobre los tres consejos evangélicos y los tres votos. La teología ha quedado marcada por eso, incluso después del énfasis concertado a la consagración. Aunque se haya producido una renovación mediante una teología más positiva, más evangélica, se corre el riesgo de restaurar con ello una distinción entre los cristianos y los religiosos y, sobre todo, no se respecta hasta sus últimas consecuencias la especificidad. Se continúa perdiendo el tiempo, focalizándose sobre lo que es muy secundario, cuando es la misión lo que nos dinamiza. Nos quedamos, en cierto modo, en una cierta supervivencia con un déficit de reflexión teológica. Pero, lo que hace vivir a la gente no son las teorías, sino el servicio a los hombres y la presencia en el mundo.

NUEVOS HORIZONTES DE LA VIDA RELIGIOSA POSTCONCILIAR

Miguel.— *Después del Concilio Vaticano II, cuando un modelo está desapareciendo, otro está tomando forma. ¿Desempeñó usted un papel en la renovación del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas durante ese periodo de transformaciones?*

Michel.— Evidentemente esta pregunta es muy amplia. Diré ante todo que no podía esperar llegar a ser testigo y agente de la renovación. Además, esta fórmula es un tanto exagerada, pues en mi juventud religiosa sufrí mucho a causa de un Instituto cerrado, de un Instituto encastrado en una *Regla*, de un Instituto negativo. Y pasé por una crisis muy fuerte antes de mi profesión perpetua con los Hermanos entre 1946 y 1948. Cuando decidí comprometerme, después de haber discernido con la ayuda de un acompañamiento apropiado, me dije: *Si puedo cambiar alguna cosa en este Instituto, lo haré*. Pensaba que el Instituto carecía de espiritualidad. Y me decía: *Si puedo hacer algo para aportar un poco más de espiritualidad en el Instituto, lo haré*. En aquel momento se trataba tan sólo de una inspiración, yo no podía ver en absoluto en qué podría consistir.

Si recurro a la historia inmediata, lo que me llevó a ser un agente de la renovación es el haber vivido el Concilio Vaticano II. Poco antes del Concilio me había visto envuelto en un estudio sobre la Vida religiosa con

otros religiosos franceses. Éramos siete u ocho representantes de los diferentes tipos de Vida religiosa y se trataba ya de trabajar un enfoque más específico sobre la misma. Nos vimos, así, llevados a aportar una contribución en la preparación del decreto *Perfectae Caritatis*. Viví muy intensamente el Concilio porque, justo antes de su apertura, mi hermano fue nombrado obispo de Annecy y pasé a su lado el conjunto de las cuatro sesiones. Poco a poco fui tomando conciencia de la novedad de la corriente teológica en general y de la renovación profunda que se manifestaba a través de las cuatro Constituciones y los Decretos que siguieron. Ese movimiento representaba, también, una gran importancia para la Vida religiosa. Los religiosos son, primeramente, cristianos y hombres. La visión del hombre y de la sociedad, la antropología, la concepción de la comunidad, el papel de la Iglesia en el mundo, todo eso tenía tanta importancia para la evolución de la Vida religiosa como los textos específicos que se produjeron sobre la misma.

Además, en lo que me concierne personalmente, me había visto llevado algunos años antes del Concilio Vaticano II a componer una tesis sobre la vida del Hermano y esa tesis me había conducido a poner de relieve la dimensión apostólica de dicha vida. Fue para mí un verdadero descubrimiento, tratándose en particular de la dimensión apostólica que está en el corazón de la experiencia y de la enseñanza de San Juan Bautista de La Salle. Descubrí, de manera práctica, que no era en absoluto la búsqueda de la perfección personal lo primordial en la Vida religiosa, sino el don de sí para el servicio del mundo y, en nuestro caso, para el servicio de los jóvenes y de los jóvenes más pobres. El redescubrimiento de esta dimensión apostólica me preparó mucho para lo que vino después.

Al Concilio le siguió nuestro 39.º Capítulo General de 1966-1967 al cual fui llamado a participar y durante el cual pude ejercer, en ciertos momentos, un papel bastante activo y a veces decisivo, tanto para determinar el carácter laical del Instituto como para apoyar una renovación profunda de la *Regla*, a través de la toma de conciencia de que había que dar una visión global de la vida del Hermano de las Escuelas Cristianas en el mundo actual.

Miguel.— *Todos esos itinerarios que usted acaba de evocar de forma general ¿qué sentimientos producen en usted?*

Michel.— Al término de este itinerario mi primer sentimiento es el de la acción de gracias, pues en él reconozco una cierta actuación de Dios. Me he visto guiado más de lo que yo mismo he podido manejar esos acontecimientos. Pues si he sido llevado a vivirlos, no fue como si se tratase de una misión de la que fuese consciente al principio. Fueron las circunstancias las que me llevaron a ello. Reconozco ahí un camino en el cual fui llamado a caminar. Eso es lo que suscita en mí un sentimiento de acción de gracias.

Quiero evocar un segundo sentimiento a causa de su carácter paradójico. Me parece que al principio yo era un hombre pacífico, que ni siquiera tenía ganas de pelearse. No solamente no me sentía en absoluto combativo, sino que los combates me atemorizaban. De lo que me doy cuenta hoy es que el valor de luchar, de protestar en determinados momentos, de reaccionar, me fue dado en circunstancias a veces muy difíciles para mí, por mi temperamento. Fue poco a poco como me fui convirtiendo en luchador. Me encuentro dividido sobre este tema, en lo que se refiere a la pureza de intención y la mezcla de sentimientos que resulta. Si en ese combate la intención es buena en su origen, una cierta impureza acaba necesariamente mezclándose. En otras palabras, en las relaciones me ensucié las manos sobre ciertas cuestiones; pude mantener rivalidades con personas y, aunque nunca busqué hacer mal, no obstante, a veces hice daño.

Un tercer sentimiento que pruebo globalmente es el de una cierta frustración. En efecto tengo la sensación de que el movimiento, iniciado tanto por el Concilio Vaticano II para la Iglesia como por el Capítulo General para la renovación de nuestro Instituto, se ha visto interrumpido bajo muchos aspectos. Voy a tomar algunos ejemplos. El capítulo 2 de *Lumen Gentium* que comienza por insistir sobre la unidad, la igualdad fundamental de todos los miembros del Pueblo de Dios, y pone de relieve el bautismo como sacramento primordial, no ha pasado a la realidad vivida. Se continúa distinguiendo fuertemente entre sacerdocio y laicado. Si observamos la Curia romana, vemos que casi todos lo que en ella ocupan un importante puesto de mando son sacerdotes u obispos. No existe ningún laico con verdadero poder. En otras palabras, el gobierno de la Iglesia en su cumbre, y en muchos casos también en las diócesis, sigue siendo un

gobierno clerical. Lo que a pesar de todo da cierta esperanza es que en la base, de una forma que aunque no sea espectacular pero tampoco subterránea, se realiza un trabajo de preparación en el que los laicos asumen responsabilidades a través de distintas pequeñas comunidades. Pero, al mismo tiempo, percibo un contraste y hasta una especie de foso entre esta Iglesia nueva que aspira a nacer y la Iglesia antigua que, en el plano de la visibilidad, sigue siendo una fuerte estructura de poder. Pienso en algunas novelas de anticipación bien conocidas como *Las sandalias del pescador*, de Morris West (1963) sobre la renovación del papado. Se siente una especie de aspiración a que el Papa sea un hombre como los demás. Otra novela, *Le Manuscrit du Saint-Sépulcre*, de Jacques Neiryck (1994), nos presenta el sueño de un Papa que abandona la pompa de San Pedro para irse a vivir en Letrán. Pero como la novela se reduce a un esbozo que no se orienta para nada hacia la realidad, la frustración es muy fuerte.

En lo que a nuestro Instituto se refiere, mi constatación es del mismo tipo. En efecto, si la renovación al servicio de los pobres movilizó a numerosos Hermanos, globalmente el Instituto como tal sigue siendo un Instituto de escuelas. Hemos pasado *de las escuelas de los Hermanos a las escuelas de los laicos*, pero con la misma visión. No nos hemos comprometido verdaderamente en la operación de vuelta a las fuentes, de renovación, de redescubrimiento de lo que es, en profundidad, nuestra misión. Si partiésemos de los pobres hoy, de las necesidades actuales, tendríamos un Instituto muy diferente, aquel con el que yo sueño. Pienso, en efecto, que la intuición lasaliana tiene futuro y esa intuición está incluso entre las que tienen un mayor futuro en una Iglesia renovada. Pero constato, al mismo tiempo, que el Instituto físicamente, materialmente, está desapareciendo tal como es. No me siento frustrado porque este Instituto desaparezca, pero lo estoy porque el movimiento no es impulsado por parte de los responsables.

Miguel.— *Es verdad que el Concilio Vaticano II ha abierto nuevos horizontes, pero no ha cesado de provocar tensiones y trabas. Según usted; cuáles, entre todas ellas, son las trabas que nos impiden ir hacia adelante, que nos impiden repensar, imaginar la vida evangélica en el tercer milenio?*

Michel.— Resulta difícil decirlo. Personalmente pienso que las trabas provenientes del Papado y de la Curia romana siguen siendo determinantes. Muchos cristianos en todo el mundo ya no se preocupan mucho de lo que se piensa o se dice en el Vaticano, aunque hay otros que permanecen apegados a la imagen de la Iglesia piramidal y poderosa. En efecto si esta imagen no tuviera ya ningún fundamento en las conciencias de los cristianos, podría iniciarse otro movimiento. Pero eso no puede ser más que el resultado de una búsqueda humana, no de un sueño de situación ideal. Además existe siempre el combate entre el pecado y la luz. No niego todas aquellas fuerzas que están activas dentro de la Iglesia, pero digo que esas fuerzas se ven frenadas por la Curia romana.

Además se ven obstaculizadas por la ignorancia cristiana. En 1994 apareció en Francia un libro que tuvo cierta notoriedad, el *Jésus* de Jacques Duquesne quien, aunque buen periodista y novelista, no es exégeta. Pone en tela de juicio la virginidad de María así como la manera de entender los milagros. Es un cristiano que afirma su fe tratando de hacer la distinción entre lo que es verdaderamente la fe en el Cristo resucitado y lo que pueden ser otros elementos, yo no diría de folklore, pero sí de un cierto número de tradiciones más o menos válidas. Leyendo las reacciones de “cristianos populares” publicadas por el periódico *La Vie*, me sentí muy sorprendido y hasta consternado por el nivel de esas reacciones, que muestran que se han quedado reducidas al catecismo para niños, lo cual explica una cierta cerrazón y a veces una brecha entre los cristianos activos y comprometidos que reflexionan su fe y una masa de cristianos practicantes para quienes no hay nada que cambiar.

Una de las debilidades actuales es la debilidad de la teología, al menos en el contexto francés que conozco mejor. Antes del Concilio Vaticano II teníamos a Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac, Philippe Delhaye y otros que ilustraron el Concilio. Hoy, al menos en Francia, existe una ausencia de renovación profunda en teología. El movimiento conciliar no ha tenido continuidad²⁰.

²⁰ Existen trabajos como los de Ghislain Lafont, o de Jean-Marie Tillard sobre la Iglesia local. Pero se trata de personas de edad que estaban ya activas en tiempos del Concilio; Tillard era uno de los expertos; Lafont trabajaba ya. Poca renovación teológica profunda.

Miguel.— *¿Cuáles son los signos de esperanza que usted identifica hoy en la situación actual de la vida evangélica?*

Michel.— Los primeros signos de esperanza son las realidades que estamos viviendo. En Francia, pues yo siempre hablo a partir de ella, conocemos un cierto número de monasterios que viven la renovación. No voy a hablar de ello, aunque se trate también de una forma de vida evangélica. En el plano de la reflexión se siente que se comienza a aceptar la necesidad de una decantación, de una simplificación del lenguaje, de un lenguaje repensado. Comenzamos a darnos cuenta de que es necesario hablar de la Vida religiosa en términos específicos. Comenzamos también a aceptar que es a partir del mundo y de las llamadas del mundo como debe renovarse la Vida religiosa. Y la misma tendencia se observa en lo que se refiere a los votos. Algunos comienzan a atreverse a decir que los tres votos no son sagrados²¹.

Es en la vida donde, sobre todo, hay que observar los signos de esperanza. Lo que me sorprendió durante el Congreso de Roma sobre la Vida religiosa, fueron tres insistencias. Primero sobre la *libertad* de que debían gozar los Institutos religiosos para inventar. Luego, sobre el hecho de que los Institutos religiosos estaban hechos para *ir a las fronteras de la Iglesia*, a los lugares donde están las necesidades urgentes. Para eso es para lo que necesitan la libertad de inventar, sin verse limitados por las obligaciones de la *Regla* aprobada por Roma. E igualmente la preocupación de la *inculturación*. Existen movimientos que van en ese sentido, incluso en la Vida religiosa clásica. No hablo de los movimientos carismáticos, de las comunidades nuevas. Mi convicción, mi esperanza, es que sobre las viejas ramas nazcan nuevos retoños. Para eso son necesarias la libertad y la audacia. Pero para eso tenemos un hándicap, en Francia y también en Europa y en otros lugares: es la escasez de religiosos jóvenes.

En otras palabras, los signos de esperanza —o, más bien, la esperanza— los llevo conmigo, convencido de que *una intuición como la de Juan*

²¹ A su lado, el discurso de Juan Pablo II sobre los tres consejos evangélicos resultaba pesado. En el Congreso sobre la Vida religiosa en 1993, era notable la cuestión de los tres consejos evangélicos. Y eso no me parece en absoluto signo de esperanza. No obstante, parece que el tema se está comenzando a cuestionar.

Bautista de La Salle es de una grandísima actualidad en el mundo de actual. Lo que no veo es la manera de concretizarlo. Pero me digo también que Juan Bautista de La Salle comenzó con muy poquita cosa, con algo ínfimo, en la inmensidad de las necesidades del momento. Además ¿cómo podríamos creer en vuelcos numéricamente espectaculares? Los signos de esperanza son como brotes pequeñitos que hay que saber observar. Y luego pienso que una de las novedades fundamentales es que no existe posteridad. Es decir, que cada generación tendrá que volver a comenzar y eso en cada ciudad, en cada lugar.

Y nos encontramos aquí con una gran incógnita con relación a nuestro trabajo. *Creo que si ponemos nuestra esperanza en la renovación de los Institutos religiosos*²², *estamos fuera de lugar.* Los Institutos religiosos, tales como el pasado los modeló, se terminaron. Lo que puede nacer son intuiciones de Fundadores actualizados, pero que pueden brotar y luego desaparecer sin que necesariamente lleguen a tener una gran posteridad. Siempre hemos fundado la continuidad únicamente sobre la preocupación numérica, cuando la realidad de nuestra Vida religiosa nos pide hoy otra cosa. Ahí se encuentra, a mi parecer, una intuición importante.

***Miguel.*— Para nosotros, Hermanos de las Escuelas Cristianas, ¿cuáles son los desplazamientos de la Vida religiosa propuestos por el Concilio Vaticano II que tienen resonancia en la Declaración?**

Michel.— El desplazamiento considerable de la *Declaración* no es, principalmente, con relación a un texto sino con relación a una mentalidad que, en la línea del Concilio Vaticano II, hace pasar del estado religioso a la vida evangélica. Un párrafo de la *Declaración*, el n.º 13, podría pasar por la expresión de una tendencia a querer definir la identidad de forma clara mediante sus elementos constitutivos: el Hermano, bautizado, laico, que se consagra a Dios por los votos de religión, en un Instituto aprobado por la Iglesia, cuyos miembros viven en comunidad, dedicado a la catequesis, cuyo apostolado se realiza principalmente por medio de la escuela, pero no exclusivamente.

²² N.E. Es decir, tal y como se concibieron en el pasado, sin un esfuerzo de refundación. El H. Michel Sauvage profundizará su hipótesis en el capítulo 17.

Eso puede ser una manera de recordar lo constitutivo de una forma de estado religioso, aun siendo específica, tanto más que se evoca la pertenencia a un Instituto religioso. Pero, justo después el n.º 14²³, absolutamente capital y muy fuerte, afirma que no se puede definir al Hermano sencillamente enumerando elementos constitutivos objetivos. Aunque para llegar a ser Hermano es necesario que se puedan reconocer los elementos, eso no es suficiente. Cada uno está llamado a asumirlos según sus propias inclinaciones, como un efecto de su dinamismo personal. Y, como cada uno, a partir de los mismos elementos, es sensible a tonalidades diferentes, se debe vivir una forma de pluralismo que conduce a aceptar a los otros, a la vez que se presta atención al bien común. En otras palabras, no es posible definir al Hermano únicamente a partir de elementos objetivos. *La persona del Hermano entra en juego en la definición de la Vida religiosa.*

Este último enfoque, naturalmente, ha acarreado consecuencias. El Capítulo aceptó inicialmente, en la primera sesión de trabajo sobre la *Declaración*, el principio de subsidiaridad, recordando que cada Hermano, como persona única, es el primer responsable de su propia vida. Era asumir un principio expresado por el Concilio Vaticano II. De hecho, esa importancia reconocida a la persona permanecerá presente a través de todo el 39.º Capítulo General. Se trataba de un aspecto capital para pasar del estado religioso a la vida evangélica. Hasta entonces no se había tomado suficientemente en cuenta a la persona misma del Hermano, con su propio dinamismo y su papel determinante, para integrar progresivamente los diversos elementos constitutivos. Nos vimos también avocados a repensar el contenido de la obediencia. En 1965 los Jesuitas, un año antes que nosotros, preparaban una declaración sobre la objeción de conciencia en nombre de la libertad religiosa. Eso sería para nosotros una referencia a trabajar en nuestro propio Capítulo.

***Miguel.*— Sin embargo ¿se ponía el acento sobre el individualismo?**

²³ “Todos estos elementos, asumidos por el Hermano conjuntamente, le confieren un puesto original y propio, dentro del Pueblo de Dios. Lo que especifica la vocación del Hermano no es cualquiera de las características anteriores consideradas aisladamente, sino la decisión de abrazarlas todas en la síntesis personal, realizada por la caridad”. (D. 14,1).

Michel.— En absoluto. Hasta cuando se habla de la fidelidad al Fundador, ésta no existe por sí misma en los textos. Está confiada a hombres vivos como somos todos nosotros, y a cada uno de nosotros nos corresponde vivir dicha fidelidad. No se confía a los individuos como tales. Es en la comunidad viva, en diálogo, donde se construye esa fidelidad y, como consecuencia, en el Capítulo General, que es el lugar particularmente destinado para ese cometido. Así pues, la interpretación del Fundador debe hacerse por personas, en una situación dada y deben hacerlo en diálogo. Si se dice que cada persona debe encontrar su camino, la misma no podrá hacerlo de manera anárquica sino estando atenta a las exigencias del bien común. Las *Reglas* y las estructuras del Instituto tienen aquí una función para recordar que, siendo Hermanos de las Escuelas Cristianas, no podemos encontrar nuestro propio camino sin hacer referencia a los elementos constitutivos y a las *Reglas* y estructuras del Instituto.

Quisiera insistir sobre este hecho de definir al Hermano por elementos constitutivos que forman parte de lo que yo llamaría una identidad vital: un bautizado, un hombre en comunidad con un ministerio de la palabra por medio de la enseñanza. Se trata de rasgos, cada uno de los cuales puede ser considerado como proveniente del Fundador. Pero, de repente, se añade la fórmula: “religioso aprobado por la Iglesia”, introduciendo así una dimensión canónica dentro de una enumeración de tipo vital, existencial. Comenzar por la identidad canónica constituye uno de los dramas del Instituto. *No es la identidad canónica lo que nos hace vivir, sino una cierta conciencia de identidad vital, una identidad que está siempre por realizarse.* Juan Bautista de La Salle nunca habló de esa identidad canónica; ése es un aspecto que deseo desarrollar más adelante.

Existe una evolución vital del Instituto pero no se la ha tomado suficientemente en cuenta en los textos. La elección de un proceso prospectivo no se realiza sin una liberación con relación a la Vida religiosa canónica.

Miguel.— *La definición de la vida evangélica, tal como está presentada en la Declaración, ¿sigue estando demasiado centrada en los tres votos?*

Michel.— La *Declaración* desarrolla de forma muy hermosa el texto de la consagración que el Hermano está llamado a vivir. Ya no se trata de una

moral de los votos sino de una teología de la consagración que hacer pasar de un estado a la vida evangélica. En efecto la *Declaración* no está en absoluto construida sobre los votos, a diferencia de los capítulos de la *Regla* sobre la pobreza, la castidad, la obediencia.

La renovación del servicio a los pobres es otro elemento conciliar a partir de la escucha de las llamadas del mundo. La afirmación *la escucha de las necesidades del mundo* es primordial para la realización, la renovación del servicio de los pobres. La *Declaración* no indica la manera de comportarse para lograrlo. Pero precisa el sentido que hay que dar a la fidelidad al Fundador, a las llamadas actuales, al seguimiento de Jesucristo, a las enseñanzas de la Iglesia, señalando en consecuencia a los pobres como el objeto de nuestra misión.

Nuestra sensibilidad a las llamadas del mundo es *la* fuente —no *una* fuente— principal de la renovación. Toda llamada a la renovación pasa por un deseo de renovación personal y en consecuencia por un proceso de formación. Es una llamada dinámica que nos interroga, de manera insistente, sobre la formación inicial y la formación permanente. Si la persona está en el centro y si esa persona debe vivir su consagración dentro de una historia, debe beneficiarse desde el principio de su proceso de los medios para leer y comprender esa historia. Ello no es posible más que si goza de una formación suficientemente amplia que no se limite a las exigencias de un oficio, sino que está pensada en función de una vida humana *actual* en el mundo *de hoy* y que se prolonga en una formación permanente, por ser la misma vida un proceso de formación. En efecto el religioso no se halla nunca instalado en una posición definitiva. La *Declaración* nos ofrece sobre este particular (D 15,1) unas exposiciones particularmente logradas sobre la importancia de una seria preparación que permita la renovación del espíritu apostólico. Si ella consiste en situarse verdaderamente a la escucha de los pobres, será cada Distrito, cada comunidad, cada Hermano quien deberá discernir el camino a recorrer en función del servicio a los pobres.

Los elementos así definidos como constitutivos, es decir, que hay que tomar en cuenta, no dependen de un estado sino de un dinamismo vital, de una vida evangélica en la que se integran en un proceso que forzosa-

mente tiene que ser personal. De ahí igualmente el carácter personal de un proceso de renovación, atentos al mundo en general y a los pobres en particular. Tal es la misión de todos los Capítulos que se sucederán en el futuro: permitir el paso de un estado a una vida, con miras a una mejor presencia en el mundo, al mismo tiempo que una fuerte pertenencia en el pueblo de Dios.

Miguel.— *¿Habrá que seguir hablando sobre el servicio al mundo?*

Michel.— Cuando hablamos de la renovación de la vida del Hermano, insistimos sobre la importancia de los elementos constitutivos definidos. Sabemos que, para ser religioso Hermano de las Escuelas Cristianas, no es suficiente considerar los tres votos, puesto que son igualmente constitutivos el laicado, el ministerio catequístico y el servicio a los pobres.

La definición de la catequesis nos viene dada en términos relacionales. No es primeramente la transmisión de conocimientos, de verdades, sino la entrada en relación con los jóvenes. No es posible separar la causa de Dios de la causa de los hombres. La consagración del Hermano implica su servicio a los pobres, la compasión, la atención a las necesidades de los hombres, es decir, una explicitación de la atención al mundo. No podemos decir la verdad de la Iglesia sin tener en cuenta las personas a las cuales nos dirigimos. Es de ellas de quienes tenemos que partir para anunciarles el Evangelio.

Por más que el Hermano sea catequista por vocación, no lo debe ser ciegamente. Durante mi Segundo Noviciado me encontré con un Hermano que se hallaba alterado porque, encontrándose entonces en Djibouti, no le era posible ni permitido hacer el catecismo a los musulmanes. Estaba indignado, declarando: “Yo quise llegar a ser Hermano para enseñar el catecismo”. Tuve mucha dificultad para explicarle que no podía enseñar el catecismo sin tener en cuenta las personas a las que se dirigía. Eso era antes del Concilio Vaticano II. Esta idea ha sido seriamente recogida en el texto de la *Declaración*. Como catequistas debemos comprometernos en un esfuerzo de renovación teniendo en cuenta a aquellos a los que nos dirigimos.

Avanzamos en una nueva concepción teologal del ministerio del Hermano, ya bien explicitada en la *Declaración*, si partimos de la atención a los jóvenes y, por tanto, de nuestra presencia en el mundo. De igual

manera si se quiere ser un maestro cualificado, eso supone no solamente la competencia sino también una presencia en el mundo sin cesar renovada, tal y como nuestra competencia debe también renovarse. No se trata de una competencia que se ejercería únicamente en el campo profesional sino igualmente en el campo político, social, económico. En efecto, el verdadero educador, para estar presente en el mundo de hoy, debe renovar sin cesar su manera de estar presente.

Miguel.— *La Declaración ¿va más allá de la doble finalidad de la Vida religiosa, así como también de la dicotomía consagración-misión?*

Michel.— ¿La dicotomía consagración-misión? Sería mejor hablar de una tricotomía: consagración-misión-comunidad. La *Declaración* está construida de tal forma que, si habla de un elemento, en él integra los otros dos: *consagración por, consagración para y consagración con*. Misión de implica un tiempo de relación personal, misión para y misión con. Una *comunidad de personas reunidas por, con y para*. Y personas consagradas. Desde este punto de vista, yo no estaba de acuerdo con el H. Patrice Marey que insistía con demasiada frecuencia sobre la integración. Fue en un mismo dinamismo como Juan Bautista de La Salle concibió el dinamismo consagración-misión-comunidad. Fue de esa manera como creó al Hermano. Pero nosotros habitualmente ignoramos ese movimiento, pues nos situamos en un mundo en el que nos expresamos de manera unitaria sobre lo que es específico. Pero no se puede hablar nunca de la Vida religiosa de manera general.

Miguel.— *¿Pero por qué opone usted resistencia a este lenguaje de integración?*

Michel.— Me equivoco al reaccionar contra la idea de integración. Es cierto que, concretamente, cuando los Hermanos rezan, deben recordarse que no pueden rezar ellos solos. Y concretamente también, cuando están trabajando, es necesario que recuerden que son enviados y que están haciendo la obra de Dios, que recuerden que están en comunidad para compartir a Dios y la misión.

Entonces ¿por qué reacciono negativamente a la idea de integración? Tengo la sensación que se comienza por poner elementos distintos y que

luego se dice: hay que integrarlos. Es cierto que la *Declaración*, al referirse al Fundador, habla de la vida comunitaria, de la vida consagrada, de la oración, de Dios. Ahí no todo está mezclado. Pues el *movimiento creativo que dio nacimiento al Instituto es uno*. Eso es lo que tenemos que profundizar y repensar.

De igual manera, en lo que se refiere a la escuela, ciertamente es el lugar donde se ejerce el ministerio del Hermano y donde se hace presente en el mundo: esa presencia es indispensable para ser Hermano. Pero, únicamente puede ser una presencia constantemente renovada, reactualizada, lo cual se traduce a través de la formación permanente y del interés por la vida de los hombres.

Miguel.— *Con relación al mundo ¿cómo podemos comprender la dimensión profética expresada por la Declaración?*

Michel.— Voy a volver sobre esta cuestión muy rica y muy innovadora. En efecto del estado pasamos a la vida y de la separación del mundo a la presencia en el mundo. Y eso gracias a la manera misma en que están expresados los seis o siete elementos constitutivos, por el hecho de que esos elementos constitutivos están presentes como inseparables del movimiento por el cual cada uno debe hacerlos suyos y renovarlos constantemente.

Una llamada a la renovación existe. Ya he hablado de la Vida religiosa, de la catequesis, del servicio a los pobres y de la escuela. Ahí se sitúa quizás el aspecto más fuerte: la misión del Instituto no es tener escuelas sino renovar la escuela. Pienso que “tener” hace referencia a “estado”, mientras que “renovar” habla de la vida. Se dan orientaciones para renovar la escuela. Son orientaciones que hay que aplicar para renovar la escuela para al mismo tiempo renovar las obras. Si eso no se ha realizado, la *Declaración*, por medio de todas sus formulaciones, es una invitación a comenzar. En efecto, nada se nos da por sentado y ese compromiso no puede realizarse sin combates, con el fin de inventar nuevas formas de apostolado en respuesta a las necesidades nuevas, a formas de servicio que no necesariamente sean escolares. Tal fue la gran apertura del 39.º Capítulo General.

La *Declaración ¿es profética?* Dicho de otra manera ¿se encuentra en ella esta preocupación de denunciar, de anunciar, de transformar? Pienso

haber respondido cuando hablo de la voluntad de transformar la situación de los pobres así como la de las escuelas, o también la manera en que los Hermanos conciben a veces la catequesis que hay que renovar a través de la relación y del deseo de que produzca frutos en la vida de los jóvenes.

Es verdad que eso implica una denuncia por la cual pone fuertemente en tela de juicio el aburguesamiento, así como el hecho de que los pobres sean dejados de lado. Si, en efecto, se dice que el Instituto debe volver al servicio de los pobres, eso significa que no lo está suficientemente. Si la *Declaración* dice que es necesario vivir una pobreza afectiva y efectiva, es porque nosotros no lo hacemos bastante. La pobreza, cuando hablamos de ella, no la relacionamos con una pobreza en sí, con el voto de pobreza, sino con la situación de los pobres. La *Declaración* denuncia también cierta concepción totalitaria de la catequesis que pretendería imponer la catequesis a todo el mundo sin tener en cuenta la libertad religiosa.

Pero la *Declaración* anuncia al mismo tiempo que denuncia. Si tenemos la misión de transformar la escuela, subraya, con hermosas intuiciones, aquello que es esencial a la escuela cristiana. De igual modo en lo que se refiere a la renovación de la catequesis, recuerda de forma muy justa lo que es la catequesis en la Iglesia y lo que es el ministerio catequístico del Hermano. Anuncia así la vocación del Hermano dándole un sentido, un significado, un alcance. Anuncia la comunidad, con hermosas expresiones sobre la relación y el compartir que conducen a una oración compartida, y presenta la Eucaristía como cumbre de la vocación del Hermano. Anuncia el misterio de Jesucristo, manifestación de Dios Padre, actualizado por el Espíritu en el entramado mismo de la vida del Hermano. No dice materialmente lo que es la vida del Hermano, pero presenta y anuncia el único misterio de Jesucristo actualizado y hecho sacramento en la vida del Hermano.

NOTAS FINALES SOBRE LA EXPERIENCIA DEL

39.º CAPÍTULO GENERAL

Miguel.— *¿Cuáles eran, en su opinión, las expectativas que el Concilio Vaticano II había suscitado entre los Hermanos?*

Michel.— No pienso que se pueda decir que hayan emergido muchas

expectativas nuevas durante el 39.º Capítulo General. Es cierto que el Capítulo estuvo marcado por el Concilio Vaticano II. Pero ¿se manifestaron verdaderamente las expectativas de los Hermanos? El Concilio termina en diciembre de 1965 y no llega a conocimiento de la gente hasta principios de 1966. La mitad de los textos conciliares fueron votados en la última sesión, como *Gaudium et Spes* y *Dei Verbum*, así como la mayor parte de los decretos. Aunque los Hermanos hubieran estado informados, me parece que para ellos el movimiento del Capítulo no se situó inicialmente como continuación del movimiento del Concilio. Lo primero fue el movimiento del Instituto entre el Capítulo de 1956 y el posterior de 1966-1967.

Por eso pienso que el dinamismo del 39.º Capítulo General no surgió del Concilio. En efecto, hay que distinguir dos aspectos. Por una parte un movimiento existente con anterioridad, por ejemplo, sobre el tema de la *Regla*. El deseo de componer una nueva *Regla* no provino del Concilio Vaticano II; fue la toma de conciencia de que los proyectos elaborados hasta entonces estaban superados. Hubo que elaborar urgentemente, en consecuencia, un proyecto conforme a las orientaciones conciliares. Fue ese proyecto, el P4, el que fue adoptado por el 39.º Capítulo General como base del trabajo durante la primera sesión, lo cual desembocó en el P5, también estudiado a continuación. Así pues es cierto que el texto de la *Regla* estuvo influenciado por el Concilio, pero tan sólo en un segundo momento.

Eso se observa también en lo que se refiere al cuestionario decidido por el 38.º Capítulo General de 1956 y que fue enviado a finales de 1963, en un momento en el que se disponía de muy pocos textos conciliares. Fue también durante el 39.º Capítulo General cuando se adoptaron las oraciones litúrgicas *ad experimentum* en las que trabajó mucho el Hermano Asistente Aubert Joseph para dar respuesta a un deseo bastante generalizado de reemplazar las oraciones vocales tradicionales por la oración de la Iglesia, lo cual no había podido realizarse en 1956. Si en ese campo se quiere hablar de una influencia del Concilio Vaticano II, no intervino hasta más tarde, cuando el 39.º Capítulo General ya estaba en funcionamiento.

Miguel.— *En conclusión, después de tres décadas, ¿cómo considera usted la recepción del 39.º Capítulo General por parte de los Hermanos?*

Michel.— Podemos señalar diversas manifestaciones. Sobre la

Declaración yo he recibido testimonios esporádicos durante los años siguientes. Los Hermanos comprendían que se trataba ahora de otro lenguaje y muchos se vieron conmocionados, incluso marcados; hasta tal punto todo les parecía nuevo. Eso ocasionó dificultades, tensiones, hasta conflictos, así como polarizaciones, en lo que se refiere, por ejemplo, al servicio a los pobres. La *Declaración* reconfortó a los Hermanos ya comprometidos en el servicio a los pobres pues ya se había hecho camino en ese campo. La *Declaración* era un estímulo para continuar. ¡Lástima! A veces algunas decisiones o actitudes extremas terminaron en fracasos.

Miguel.— *Hemos hablado de desplazamientos en la vida de los Hermanos durante ese Capítulo. ¿Cuál era, dentro del Instituto, la dinámica que permitió llegar a esos desplazamientos?*

Michel.— Eso se deduce de la forma en que prolongadamente he hablado sobre el acontecimiento del 39.º Capítulo General²⁴. Así he mostrado la *Declaración* como un texto que proviene de una acción y va hacia una acción. Los Hermanos fueron los agentes, los protagonistas. El Capítulo lo hizo porque había tomado conciencia de su existencia y porque se desarrolló toda una actividad capitular entre las dos sesiones. El Capítulo no se contentó con aplicar el Concilio Vaticano II sino que suscitó toda una actividad como no se ha vuelto a encontrar después.

Dos elementos permitieron la elaboración de la *Declaración*: con anterioridad a la misma, la participación de una comunidad internacional que reflexionó respondiendo al cuestionario en los años 1964-1966; luego, la participación de los Hermanos que tomaron posición y que trabajaron intensamente a lo largo de todo el Capítulo General.

¿Qué acción tiene su origen en la *Declaración*? Es, a la vez, una acción de transformación y una acción de desplazamiento. La *Declaración* en cierta forma es un texto de un género sin precedentes. Ningún texto anterior se le puede comparar. Se puede comparar la *Regla* de 1947 con los proyectos P1, P2, P3 y el texto votado en 1967. La *Declaración*, por su parte, habla de cambios pero en realidad no cambia nada, puesto que no remite a ningún otro elemento comparable en el pasado del Instituto.

²⁴ cf. Capítulo 10.

Miguel.— *Hemos tenido, en nuestro Instituto, el Prefacio de la Regla de 1726, que era también una declaración con una influencia duradera, puesto que fue retomado en las numerosas reediciones y así impregnó nuestra mentalidad colectiva durante siglos.*

Michel.— En efecto es excelente recordarlo. Pues ese Prefacio era ciertamente una especie de declaración que quería endurecer la *Regla* de 1726. Define una Vida religiosa sin apostolado, situándola entre barreras; en realidad es un texto ideal para mostrar cuáles eran los errores de la concepción clásica de la Vida religiosa²⁵.

Por contraste la *Declaración* del 39.º Capítulo General supone un cambio considerable con relación a semejante texto. Repitiendo lo que ya se dijo con respecto al Vaticano II, la *Declaración* hace pasar de la concepción del estado religioso a la Vida religiosa evangélica. Tomemos algunos ejemplos.

En primer lugar recordemos que el texto de la *Declaración* fue publicado para que cada uno pudiese ponerse en movimiento hacia la renovación. Por eso comienza por recordar las grandes leyes de esa renovación del Instituto y, en buena parte, el recuerdo de la misma no se realizará sino en la medida en que sea espiritual; no al lado o por encima de la vida normal sino dentro de la misma vida normal. En efecto es Dios quien realiza esa renovación y el Espíritu Santo quien opera la renovación, pero no existe renovación sin oración. Eso no sucede si no se tiene conciencia de ser amado por Dios y la convicción de que la vocación del Hermano es una llamada al amor. Pero esa indispensable renovación espiritual no puede darse sin una fuerte toma de conciencia de lo que constituye la vida del mundo y de la Iglesia: los signos de los tiempos están en el corazón de nuestra voluntad de renovación. El objetivo de la *Declaración* se sitúa fuera del campo de la *Regla* y subordina siempre las estructuras a las personas. Es la marca del paso del estado religioso a la Vida religiosa, idea nueva que nos desafía como Instituto cuya mirada se dirige hacia el futuro.

²⁵ Le *Cahiers lasalliens* 25 apareció al comienzo del 39.º Capítulo General y se distribuyó a los Capitulares como obsequio de la primera sesión. Nadie lo leyó entre las dos sesiones del 39.º Capítulo. Es uno de los misterios del Instituto que se haya ofrecido ese Prefacio (CL 25, pp. 12-15) de la primera edición impresa de la *Regla*.

Capítulo 15 – *EL INSTITUTO SE ABRE A NUEVOS HORIZONTES MEDIANTE UNA “ESCUCHA ATENTA” A LAS NECESIDADES URGENTES DEL MUNDO Y DE LA IGLESIA*

NOTA HISTÓRICA

Los editores

El Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas recorrió de 1967 a 1976 una década intercapitular compleja, bajo la dirección del H. Charles-Henry Buttimer, primer Superior General no francés, rodeado de un grupo numeroso de Asistentes Generales, numeroso pero que sufrió de una carencia de unidad.

La nueva perspectiva de la Vida religiosa apostólica, a pesar de los pesares, se consolidará progresivamente en el Instituto, no sin serias roturas e inevitables sufrimientos. Diferentes corrientes de vida se entrecruzan a todos los niveles de las estructuras de animación. En particular, dos de ellas donde el enfrentamiento es más virulento: por una parte la de aquellos que, impulsados por una nueva visión, buscan aportar una respuesta a las demandas del mundo actual; y por otra, la de los Hermanos que desean restaurar el orden y la disciplina de una Vida religiosa tradicional. La voz profética de aquellos que ponen el acento sobre el servicio a los pobres se encontrará fuertemente contestada: mientras que algunos declaran que la pasión por Dios debe vivirse a partir de la pasión por los pobres, otros mantienen que la fidelidad a Dios pasa por la fidelidad a las estructuras vividas a lo largo de la historia del Instituto.

El Instituto y el Hermano Michel

Los dos itinerarios, el del Instituto y el vivido personalmente por el H. Michel Sauvage, no son paralelos. Se cruzan en el transcurso de la historia. Michel se vio llevado, poco a poco, a un lugar a partir del cual pudo

acompañar a los Hermanos en la búsqueda de su identidad y de la finalidad de su Instituto. Es importante señalar que esa proximidad de itinerarios se efectuó en el contexto romano al cual Michel llegó en 1950. Su partida de Roma en 1976 significará ciertamente para él un desgarramiento. Michel abandona entonces Roma para regresar a Francia, dejando de lado el campo en el cual había adquirido la madurez profesional: sus estudios teológicos, su participación en la comunidad del Escolasticado, la experiencia internacional adquirida, su trabajo de profesor en el Instituto *Jesus Magister* y su participación en acontecimientos tan únicos como el Concilio Vaticano II y el 39.º Capítulo General de nuestro Instituto. Pero dejaba, al mismo tiempo, las tensiones que había vivido en el Centro del Instituto.

En este capítulo nos centraremos sobre la experiencia del Hermano Michel a partir del 40.º Capítulo General, en 1976. No encontrándose ya en el centro de la escena, donde se forman las políticas y donde se toman las decisiones, no tendrá acceso a la información de primera mano, y esto se notará en el contenido de las reflexiones de este nuevo periodo de su vida. Sin embargo, nunca dejará de mantener contacto con el contexto romano, insistiendo con frecuencia sobre el carácter profético de la *Declaración* y la necesidad de continuar la renovación emprendida por el Instituto a partir del 39.º Capítulo General.

El Instituto entre 1976 y 2000

La historia de la renovación en el Instituto está jalonada por los mandatos de los Superiores Generales y de sus respectivos Consejos a partir de 1967. Cada uno se ha visto enfrentado a nuevos interrogantes y ha aportado respuestas inéditas a situaciones nuevas, a menudo imprevisibles.

En 1976, el Hermano Superior José Pablo Basterrechea, con su Vicario el Hermano John Johnston y su Consejo, interpelados por las injusticias y las desigualdades en el mundo, pusieron el acento sobre el servicio educativo a los pobres y emprendieron, para ello, una evaluación de las obras del Instituto en el conjunto de las Regiones en el mundo. Así, el compromiso hacia los pobres se transformó en un eje principal de la renovación, lo que implicó una conversión radical en la manera de com-

prender nuestro servicio educativo, de estar atentos a las urgencias de la injusticia.

En 1986, el Hermano John Johnston es elegido Superior General, con su Vicario el Hermano Genaro Sáenz de Ugarte y un Consejo más reducido. Se abre un periodo en el que el nuevo Superior General debe enfrentarse al problema del envejecimiento de los Hermanos. Pero es a la vez testigo de un importante desarrollo de la misión del Instituto. La *Regla*, una vez aprobada definitivamente por la Congregación romana para los Religiosos y los Institutos Seculares, se pone a disposición de los Hermanos y se aplica en el Instituto. Esta época está también marcada por la apertura a la Familia Lasaliana mundial.

En 1993 el Hermano John Johnston es reelegido y su nuevo Vicario, el Hermano Álvaro Rodríguez, lo acompaña en este nuevo periodo de animación del Instituto con un equipo de Consejeros Regionales, desarrollando ahora la experiencia de la misión compartida en todo el Instituto.

En el 2000 es el Hermano Álvaro Rodríguez quien resulta elegido Superior General. Con su Vicario General Hermano William Mann y su nuevo Consejo General trabaja sobre las necesidades y las preocupaciones que surgen en torno a las estructuras de participación de los Laicos en la misión del Instituto y, sobre todo, anima el desarrollo del concepto de la Asociación Lasaliana.

A lo largo de este proceso el Instituto descubre nuevas realidades, empujado por la visión del Concilio Vaticano II y de la *Declaración sobre el Hermano en el mundo actual*; este último documento ha sido siempre considerado como una referencia necesaria para comprender el Instituto en su caminar hacia el siglo XXI.

El itinerario del H. Michel Sauvage cruza, en esta etapa final de su vida, los de estos Superiores Generales, a quienes conoce personalmente. En tiempos del H. José Pablo Basterrechea, publica *Anunciar el Evangelio a los pobres* con el H. Miguel Campos (1977). Mantiene su participación en numerosos retiros y seminarios en todos los continentes para ayudar a sus Hermanos a entrar en la relectura de la fundación del Instituto. Con el H. John Johnston realizará una colaboración más directa durante el

periodo en que asumirá la dirección de los *Estudios lasalianos* en Roma, lo cual le permite publicar numerosos trabajos, entre los cuales la *Explicación del método de oración mental* (*Cahiers lasalliens* 50), también en colaboración con el H. Miguel Campos (1989). Finalmente, razones de salud le obligarán a limitar su actividad durante el primer mandato del H. Álvaro Rodríguez. Continúa, no obstante, aportando sus intuiciones sobre la Asociación Lasaliana a partir de una relectura de los orígenes del Instituto en la perspectiva del laicado. En este marco histórico general es donde se sitúan los capítulos siguientes, que contienen lo que fueron sus reflexiones.

LAS CIRCULARES DESPUÉS DEL 40.º CAPÍTULO GENERAL

Miguel.— *¿Cuáles fueron las principales orientaciones del 40.º Capítulo General en 1976 y qué impresiones conserva usted?*

Michel.— En mi recuerdo, el Capítulo General de 1976 fue mucho menos intenso que el de 1966. Inclusive es el más decepcionante porque, finalmente, ese Capítulo aportó muy poco. Recorramos algunos puntos:

- A pesar de un trabajo importante emprendido entre la reunión de los Hermanos Visitadores y el Capítulo, la comisión de la Consagración se encontró bloqueada a causa de la falta de organización de su parte en el momento del Capítulo.
- La comisión de la Misión produjo algunos avances sobre diversos puntos, principalmente el sentido de la *Declaración* sobre la cuestión de la justicia. La *Declaración* recordaba, en efecto, que es imposible comprometerse en el servicio a los pobres si no se actúa a la vez sobre las raíces de la pobreza, tanto a un nivel global como político, económico, social. Se trataba de una invitación a trabajar al servicio de la justicia, aun cuando esa palabra no se empleaba explícitamente. Pero fue el Capítulo de 1966-1967 el que, ya diez años antes, había abierto el camino en esa dirección.
- La cuestión de la comunidad es un aspecto sobre el cual el Capítulo reflexionó, aun cuando la *Circular* que lo siguió no haya dado cuenta de ello. La Comisión de la vida comunitaria había distin-

guido quince tipos de comunidades diferentes, lo cual no carecía de interés pues tomaba en cuenta una evolución que había comenzado a producirse. Era, sobre todo, una invitación a mirar hacia el futuro, distinguiendo entre la esencia de una estructura de comunidad y la figura que esa comunidad puede tomar. Pero, también en este asunto, el trabajo no tuvo continuidad.

- La comisión de la Formación pudo realizar un trabajo muy bueno partiendo de todo lo que, en *Lumen Gentium*, remite a esta cuestión. Gracias a eso tenemos el hermoso texto que abre el capítulo sobre la formación a propósito de la pastoral de las vocaciones que en la *Regla* tiene mucha menos fuerza. Yo había introducido ese texto porque no estaba satisfecho de la manera en que se abordaba el tema de la vocación, en particular por la insistencia sobre el testimonio como el principal medio de la pastoral vocacional.
- Las misiones, es decir, la presencia del Instituto en las Iglesias jóvenes ocupó un puesto importante. El 40.º Capítulo tomó en cuenta el buen trabajo realizado por el Vicario General, el H. Pablo Basterrechea, y confirmó a SECOLI como un servicio del Consejo General, en conexión con los Secretariados misioneros de los Distritos.
- Y recuerdo finalmente el cambio que se adoptó en el modo de Gobierno, con el abandono de la función de los Asistentes y su remplazo por un equipo reducido de seis Consejeros Generales con un Hermano Consejero Vicario. En realidad teníamos un retraso de diez años para esta importante evolución.

En su balance de los diez años transcurridos, este Capítulo General de 1976 constata que los resultados del Capítulo precedente, en particular la *Declaración*, no han penetrado suficientemente las mentes. Por eso la palabra clave va ser la de revitalización. Dentro de esta perspectiva, el Capítulo deja al Hermano Superior General y a su Consejo la iniciativa de publicar poco a poco, por medio de *Circulares*, el fruto del trabajo de las comisiones, completado por comentarios orientativos. Uno de los lemas que circuló en 1976 es que 1966-67 había carecido de pedagogía. Los múltiples fascículos que se publicaron entonces, según se pensaba, no

habían alcanzado su objetivo. Se lo completaría por medio de *Circulares* sobre las diferentes cuestiones tratadas²⁶.

Otro aspecto importante del Capítulo de 1976 fue que no cambió la *Regla* sino que la prolongó *ad experimentum*. En cambio reescribe el *Libro de gobierno* para tener en cuenta las novedades introducidas y también para poner en orden las diversas cuestiones correspondientes al gobierno, en particular en los Distritos y las comunidades. De ese trabajo es de donde surgió la práctica del Proyecto Comunitario.

Miguel.— *A su parecer, ese cambio de lenguaje entre renovación adaptada y revitalización, ¿indica un nuevo desplazamiento en proceso? Y si es así, este nuevo desplazamiento ¿es un movimiento hacia adelante o hacia atrás?*

Michel.— Lamento este nuevo cambio de lenguaje. En su carta de Navidad de 1976, el Hermano Superior General habla nuevamente de los Hermanos que, con cierto cinismo, observan esos cambios de un Capítulo a otro²⁷. Renovación, revitalización, conversión... Lamento que no se haya tenido el valor de continuar la renovación apoyándose sobre un vocabulario conciliar. Desde ese punto de vista se trata de una vuelta atrás, pues la palabra *renovación*, convertida en palabra técnica, expresa bien el sentido de su contenido; se trata de darle fuerza al proceso de revitalización. Fue esta misma idea la que abandona a través de un cambio de vocabulario. Cuando se habla de revitalización, uno se halla más tentado a mirar la vida de los Hermanos *ad intra* y, entre otras, la manera cómo viven en las comunidades, mientras que la renovación, por su parte, es un concepto total que invita a ponerse a la escucha del mundo de hoy, a ser fieles al Fundador así como a la Iglesia. La renovación implica la puesta en camino de cada uno de sus miembros y eso permanentemente. Va más allá de lo

²⁶ *Circular 403, XL Capítulo General*, octubre 1976; *Circular 404, La Pastoral de las Vocaciones y la Formación*, mayo 1977; *Circular 406, Nuestra vida consagrada*, diciembre 1977; *Circular 408, Nuestra Misión y el Instituto en las Iglesias jóvenes*, junio 1978; *Circular 410, Nuestra vida de comunidad*, abril 1979; y, *Circular 412, El servicio educativo a los pobres y la promoción de la justicia*, septiembre 1980.

²⁷ N.E. Le H. Pablo Basterrechea afirma al final de su carta de 1976: "Ciertas decepciones pueden constituir para algunos una tentación contra la esperanza y comprometer su ardor en responder a los desafíos de hoy y del mañana inmediato" (pp. 10-11).

que es puramente objetivo, abriendo el campo a lo que los Hermanos tienen que realizar como Instituto vivo.

Como la idea de revitalización no añade nada a todo ello, lamento que no se haya continuado empleando esta palabra-fuerza de renovación, siendo fieles a la llamada de Pablo VI a una renovación que debe ser permanente. Aun cuando se tratase de sinónimos, había que precisarlo, recordando que se trataba de la misma línea fundamental, la de la renovación.

Miguel.— *Las Circulares sobre los temas tratados ¿manifiestan un desplazamiento nuevo o siguen en el movimiento del Concilio Vaticano II y del 39.º Capítulo General?*

Michel.— Habría que retomar las *Circulares* una tras otra. El Capítulo que se desarrolló en 1976 será seguido por una *Circular* cada año. Diré primero una palabra de cada una, luego volveré sobre ciertos temas para señalar si en ellas reconozco una evolución y un progreso o por el contrario un retroceso.

La *Circular* 404, del 15 de mayo de 1977, sobre *Pastoral de las vocaciones y Formación*, es, a mi parecer, muy débil. La *Circular* siguiente, la 406, de diciembre de 1977, se refiere a la vida consagrada. Para presentarse de manera más sugestiva, cada *Circular* propone, colocados al final, cuestionarios destinados a facilitar la profundización en comunidad. Aunque no sea seguro que hayan sido abundantemente utilizados, tenían el mérito de ofrecer un método guiado para el enfoque de los textos.

Estas *Circulares* remiten, como en referencia, a las conclusiones del 40.º Capítulo General, el de 1976, e interpelan a cada uno: *¿Qué tendré que hacer yo?* Así, concretamente, sobre la consagración, por ejemplo, las referencias precedentes son evidentemente la *Declaración*, la *Regla* tal como está y también el fascículo del Capítulo de 1967 sobre la Consagración y los Votos. Así pues, me queda por localizar los desplazamientos que se manifiestan eventualmente entre el presente texto y aquellos a los que hacen referencia y también aquellos que podrán producirse a continuación, con relación principalmente al capítulo sobre la consagración y los votos apreciables en la *Regla* de 1987. El interés de tal proceso, a la vez temático y cronológico, es facilitar la localización de las evoluciones en el Instituto.

Semejante proceso debería conducir, para ser completo, a interrogarse sobre los efectos reales en el Instituto, lo cual no deja de tener su dificultad. En ausencia de relectura, de discusión, de mirada retrospectiva, ¿cómo saber, sobre uno u otro aspecto, cuál es la situación concreta del Instituto? La misma *Circular* 406 confiesa que el primer informe de la comisión sobre la consagración y los votos no fue presentado a la asamblea. El segundo informe trata de los compromisos, haciendo una distinción con los votos. Recordemos que la preparación del Capítulo de 1976 había incluido una encuesta de opinión, realizada con la colaboración de una agencia especializada. Se pidió a los Hermanos responder a un cuestionario, aprovechando la oportunidad de una Jornada de Instituto, el 8 de diciembre de 1974.

A la pregunta para saber si había que mantener la regla general del compromiso definitivo, la mayoría se expresó a favor del mantenimiento (*C.* 404, p. 16, Proposición 36). Pero excepcionalmente un Hermano podría ser autorizado a expresar su compromiso por votos o promesas indefinidamente renovadas (*C.* 406, p. 16, Proposición 38.b), asunto que no tuvo consecuencia alguna. Esos intentos de avanzadilla se encuentran contrarrestados por una mentalidad colectiva, así como por la Congregación de los Religiosos de Roma. Me limitaré a esto sobre este punto, remitiendo a los jalones para una historia de los votos escrita por el Hermano Maurice Auguste²⁸.

Miguel.— *¿Qué Circular fue la siguiente a la que acabamos de hablar?*

Michel.— Es la *Circular* 408 sobre nuestra misión y el Instituto en la Iglesias jóvenes. Se trata de un informe del Capítulo General en el que el tema de la *revitalización* es presentado como una respuesta a los signos de los tiempos que transforma, un redescubrimiento del carisma de la fundación y una renovación profunda de fe y de oración centrada en Cristo²⁹.

Cuando esta *Circular* presenta la misión del Instituto a partir de la educación cristiana (capítulo 2), el ministerio de la Palabra (capítulo 3) y pro-

²⁸ cf. “Algunos hechos salientes en la historia de los votos en el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas”, *Circular* 406, pp. 53-70.

²⁹ cf. *Circular* 408, p. 12.

pone el servicio “sobre todo a los pobres” (capítulo 4), evoca un debate que irritó mucho a determinados Hermanos, cuando declara que la orientación hacia los pobres debe llegar a ser la regla y no la excepción, y que no se deben poner obstáculos a los Hermanos que se ofrecen voluntariamente para el servicio educativo a los pobres. En otras palabras, las necesidades para el mantenimiento de las obras no deben impedir a un Hermano dedicarse al servicio educativo de los pobres, aunque dicho servicio se sitúe fuera de una obra existente. Bien orientada en la línea del Capítulo General, esta *Circular* presenta así como una continuidad de lo que ya se había desarrollado sobre la justicia, un avance real sobre los ministerios, la encarnación, la comunión, la inculturación.

La *Circular* 410 sobre Nuestra vida de comunidad tiene fecha del 30 de abril de 1979, con la importante novedad que significa el proyecto comunitario. Un año más tarde, el 15 de septiembre de 1980, aparece la gran *Circular* sobre el servicio educativo de los pobres y la promoción de la justicia (C. 412).

En su introducción la *Circular* 412 indica que el Hermano Superior General ha dado ya, en su carta del 15 de mayo de 1979, un primer informe sobre las respuestas llegadas al Centro del Instituto, como consecuencia de la proposición 14 del Capítulo General de 1976. En efecto se trataba de un trámite a cumplir: durante el Capítulo la comisión de la misión había presentado la proposición 14:

Cada Distrito someterá, antes de diciembre de 1978, al Consejo General un Informe en el que explique cómo ha puesto en práctica y cómo intenta hacerlo en el inmediato futuro, los principios de la *Declaración* y las orientaciones del presente Capítulo General a propósito del servicio educativo de los pobres y del esfuerzo por promover la justicia. Tales planes de acción deberán ser evaluados y actualizados cada año por el Distrito interesado (*Circular* 403, p. 80).

Se trataba ahí de un progreso considerable, puesto que se pedía a los Distritos realizar sistemáticamente un balance y enviarlo a Roma, precisando cómo pretendían llevar a cabo su acción. La importancia de esta *Circular* 412 proviene del hecho que, en un momento dado, afirma la situación del Instituto con relación al servicio educativo de los

pobres, y esto a partir de las respuestas que provienen de todo el Instituto y que están llamadas a suscitar el interés, lo cual la convierte en un texto fundamental.

El año 1980 marca el final de ese movimiento de las *Circulares* surgidas del Capítulo de 1976. En efecto, se pasa a las perspectivas para 1986, con el informe de la Reunión de los Hermanos Visitadores; luego, en 1983, a una *Circular* sobre la pastoral de las vocaciones y la formación inicial que manifiesta una cierta obsesión. Llega después, en 1986, el 41.º Capítulo General con el trabajo sobre la *Regla*. De este periodo, entre 1976 y 1986, recuerdo que aquel Consejo General se benefició de la gran actividad del H. Superior José Pablo así como de la del H. Patrice Marey, hombre de una fuerte inteligencia, de visión clara y de rapidez de asimilación, que estaba listo para llegar a ser Superior General en 1986.

LA DÉCADA 1976 -1986

Miguel.— *Sobre la cuestión del CIL (Centro Internacional Lasaliano)³⁰, el plan que habíamos elaborado juntos contaba con grandes apartados: la constitución de la comunidad, el estudio del carisma inicial y las cuestiones modernas. ¿Fue a partir del 40.º Capítulo General, en 1976, cuando aparecieron ciertas restricciones?*

Michel.— La experiencia del CIL, a pesar del periodo catastrófico de 1968-1971, forma parte de la renovación propuesta por el 39.º Capítulo General. Como usted ha dicho, la reorganización del CIL, acaecida después de 1971, preveía una estructura a partir de tres campos: la formación de la comunidad, la enseñanza sobre el Fundador, las cuestiones modernas. Pero la realidad no se presentaba necesariamente en este orden.

Miguel.— *La finalidad del CIL ¿seguía orientada hacia las cuestiones conemporáneas, principalmente las relativas a la formación y a la educación?*

³⁰ La *Regla* de 1986 afirma: “El Centro Internacional Lasaliano (CIL) tiene como objetivo contribuir a la unidad viva y a la revitalización del Instituto dentro de la diversidad de las culturas. Por eso favorece la renovación espiritual de los Hermanos participantes y la preparación de quienes serán llamados a ejercer funciones de responsabilidad en el Instituto”. (R. 101i).

Michel.— De eso se trataba. Hay que recordar que el tema, el programa y las modalidades dependían de la elección, no del Consejo General, sino del equipo animador del CIL que decidía en función de lo que sentía como necesidades del Instituto. Por supuesto, se hacía intervenir a los especialistas del Fundador, pero también a personas cualificadas en muchos otros temas³¹, expertos externos al Instituto, religiosos. Así sucedió con el P. Gustavo Gutiérrez, entre 1972 y 1975, para tratar sobre la teología de la liberación, aprovechando sus estancias en el Centro Internacional *Lumen Vitae* de Bruselas.

En el fondo se pensaba en un CIL que trabajase en la renovación siguiendo los grandes movimientos de *Perfectae Caritatis*, es decir, el regreso al Fundador, las necesidades del mundo y de la Iglesia y el seguimiento de Jesucristo. Este último objetivo debía aparecer siempre explícito; por eso se fue añadiendo al programa un retiro que se desarrollaba en Asís. A partir de 1976 el Consejo General se responsabiliza del CIL. Los miembros del equipo de animación son tan sólo los ejecutores. Que yo sepa, a veces se han quejado en voz alta, pero sin jamás protestar verdaderamente; nunca me han dicho: se toma o se deja. Los planes, al menos los temas, eran cosa del Consejo General. Posteriormente se produjo un nuevo cambio mediante una concentración cada vez más exclusiva sobre San Juan Bautista de La Salle. Continuaban existiendo temas pero enfocados, sobre todo, a partir del Fundador. Así, en 1978, se le dedicó un mes entero.

Miguel.— *¿Podemos abordar ahora lo que caracterizó el Capítulo de 1986?*

Michel.— Este Capítulo venía exigido desde el exterior por el hecho de que se debió hacer aprobar la *Regla*. Se produjo un desfase entre los Hermanos y el Consejo General, pero un desfase comprensible. Los Hermanos estaban satisfechos con los textos de la *Regla* que tenían desde 1967. Yo mismo pensaba que teníamos un texto satisfactorio. Pero la publicación del Código de Derecho Canónico en 1983 había vuelto obligatoria una revisión de la *Regla*, lo cual dio lugar a un cuestionario impor-

³¹ Por ejemplo, el H. Kevin Hargadon de USA, en el campo de la psicología y el H. José Cervantes de México por trabajar la psicología.

tante. Todo el Instituto fue invitado a trabajarlo, como había sucedido durante la Intersesión del 39.º Capítulo, en 1966-1967. Sería interesante comparar las respuestas a ese cuestionario con las que se recibieron en 1966-1967. En mi Distrito, por ejemplo, me recuerdo haber llamado la atención del Hermano Visitador, casi en el último minuto, sobre el hecho de que había que hacer algo sobre la *Regla*. Aunque enviada con retraso, nuestra contribución fue tenida en cuenta, a pesar de todo.

Además de las respuestas provenientes de un cierto número de Hermanos, se creó una Comisión internacional de la *Regla* presidida por el H. Félix del Hoyo. Aunque sin querer presidirla él mismo, el H. Maurice Auguste ejerció la función de motor en dicha comisión, así como entre otros los Hermanos Luke Salm, Bruno Alpago, Damian Lundy y Jean Pierre Lauby. Se trataba de una comisión de calidad pero que vino a chocar con el Consejo General, por reservarse éste la última palabra. Aunque no todo el resultado de su trabajo fue reconocido, los aspectos importantes fueron tomados en consideración.

Así, pues, reescribieron la *Regla*, de modo que el Capítulo de 1986 pasó la parte esencial de su tiempo discutiendo el texto, capítulo por capítulo, e incluso artículo por artículo. No se limitaron a eso, porque se presentaron proposiciones. Pero me gustaría decir algo más sobre esa *Regla* de 1986 cuya calidad, substancialmente, no reniega nada de las orientaciones de la *Declaración*. Tampoco endurece nada, sino que permanece abierta, introduciendo nuevas perspectivas, por ejemplo, sobre la *misión compartida*. Un aspecto que, para mí, es capital se refiere al estilo mismo, el lenguaje de la *Regla*, en la cual casi todos los capítulos comienzan por un artículo de tipo histórico sobre la fundación del Instituto, una especie de teología narrativa bien presentada, salvo en los capítulos de la consagración y la oración.

Esta *Regla* nos ofrece un buen punto de referencia para el estudio sobre la manera en que se producen las evoluciones. Fue recibida como una *Regla* en la cual todo estaba dicho. A lo largo del periodo siguiente a 1986, el Consejo General no podía decir tres palabras sin citar la *Regla*, sin duda por el deseo de hacerla adoptar en todo el Instituto, pero también con la ilusión de que se había alcanzado un punto de llegada, un fenómeno comparable al de la marcha general de la Iglesia.

Ésta era la *Regla* que el Instituto debía hacer aprobar. Sobre ese particular me gustaría relatar los siguientes hechos. Se trata del último texto para el cual mi hermana tuvo que intervenir para hacerla aprobar. Pero de la manera más inesperada y para sorpresa de todos, el texto que se depositó en la Congregación de los Religiosos a principio del mes de julio de 1986 recibía su aprobación los primeros días del mes de agosto. Yo lo supe en esos primeros días de agosto a través del Superior General con el que me encontré en Lorient con ocasión de la Asamblea de la Región de Francia. “Fue su hermana la que aceleró el proceso. Hay Institutos que esperan meses y, a veces, años...”. Conviene precisar que esa aprobación obtenida en tiempo record estaba sometida a condiciones que consistían, no en modificar artículos, sino en hacer pasar muchos de ellos de la parte libre a la parte constitutiva, aquella cuyo contenido no puede ser cambiado sin la autorización de la Congregación de los Religiosos. Sobre esos artículos principalmente, es sobre los que se han centrado luego los debates entre el Consejo General y la Congregación de los Religiosos.

Miguel.— *¿No sería ésta la ocasión de recordar la controversia sobre la palabra ministerio?*

Michel.— El Concilio Vaticano II había ampliado el empleo de la palabra ministerio. Pero durante los pontificados de Pablo VI y de Juan Pablo II se produjo un retroceso en la reflexión sobre la Iglesia y sobre los ministerios. El Presidente de la Región apostólica del Nord (Francia), Mons. Lucien Émile Bardonne, obispo de Châlons-sur-Marne, en el informe que presentó con ocasión de su visita ad limina de 1982, expresaba su deseo de que otra palabra sustituyera a la palabra ministerio. En efecto, en la medida en que el empleo de esta palabra aplicada a los laicos parecía hacer sombra al único ministerio del sacerdote, se prefería omitirla. De hecho, preparando el texto para la Plenaria de 1984, constaté que allí donde el Concilio Vaticano II había hablado de los ministerios de los religiosos laicos o de las religiosas (cf. *Perfectae Caritatis* 8 y 10), el Derecho Canónico había sistemáticamente remplazado dicho término por la palabra servicio, aun cuando se trataba de citas de los textos conciliares.

Más aún, en su alocución a la Plenaria, a cuya preparación yo había participado, el Papa Juan Pablo II no dudó en hablar de ministerios para los

Hermanos, religiosos laicos. La forma en que el *Osservatore Romano* reprodujo luego el texto del Papa mostraba, de manera evidente, la voluntad de eliminar todo acercamiento entre el término ministerio y el estado religioso laical. Yo me encontraba entonces en Roma, con motivo de una conferencia sobre la espiritualidad lasaliana ante el Capítulo de 1986 que tenía lugar entonces, así como para trabajar en las comisiones post-plenaria.

Miguel.— *¿Qué otros temas fueron tratados por el Capítulo General de 1986?*

Michel.— Efectivamente en él se abordaron otros temas además de la *Regla*. Es fácil elaborar una lista: los fondos de solidaridad, los *Estudios lasalianos*, la formación permanente, el ministerio del Hermano en la edad de la jubilación, los profesores laicos y la Familia Lasaliana.

A mi llegada a Roma en 1987, participé en la preparación de un documento sobre la Familia Lasaliana. Fue mi primer trabajo en la Casa Generalicia al principio de esta nueva estancia.

Después de 1986 vivimos una pastoral postcapitular con la puesta en marcha del 41.º Capítulo General. Recuerdo, entre los documentos publicados entonces, los dos mensajes del Capítulo, el destinado a los Hermanos y el dirigido a los miembros de la Familia Lasaliana, donde se citan sus diversos componentes, y la alocución de clausura por el H. John Johnston, nuevo Superior General.

EL PROCESO VIVIDO EN LOS ESTUDIOS LASALIANOS

Miguel.— *A propósito de los Estudios lasalianos ¿puede usted recordarnos cuál fue el desarrollo antes de 1986 y precisarnos cuál es su visión?*

Michel.— Efectivamente es el momento para una mirada de conjunto de los *Estudios lasalianos*. El 38.º Capítulo General, en 1956, dispuso de dos importantes memorias sobre el tema, una de ellas del H. Maurice Auguste, que será finalmente aceptada, con, como primera consecuencia, el nombramiento de este último como director de los *Monumenta lasalliana* y de los *Estudios lasalianos*. Se abre entonces una década particularmente fecunda y creativa entre los años 1956 y 1966, con la publicación de

todos los textos de Juan Bautista de La Salle en sus ediciones prínceps, a la vez que la de sus primeros biógrafos. Es también el periodo de las tesis de varios Hermanos españoles publicadas en la colección de *Estudios lasallianos* en España, mientras que en Roma se continúa sin interrupción el desarrollo de los *Cahiers lasalliens* (CL)³².

A partir de 1966 y durante un periodo prolongado que se extiende hasta 1982, los *Cahiers lasalliens* se verán activados por los trabajos del H. León de Marie Aroz. En sus primeras apariciones, estos trabajos son notables pues están basados sobre investigaciones exhaustivas, principalmente en los archivos notariales que le permiten sacar a luz documentos de máxima importancia tales como la cuenta de tutela de Juan Bautista de La Salle (CL 28 a 31). Esta serie de *Cahiers lasalliens*, del CL 26 al CL 42, en que se presentan todos los documentos derivados de estas investigaciones, sigue estando, sin embargo, insuficientemente explotada y valorada.

Dicho lo cual, al lado de este importante avance en la investigación y la difusión, hay que reconocer una considerable laguna por parte de los Hermanos. Yo suelo decir que los *Cahiers lasalliens* escritos por el H. Aroz son muy necesarios para el Instituto e inútiles para los Hermanos. La única excepción en esta serie de *Cahiers lasalliens* hasta 1982, son los números 45-46, su tesis, H. Miguel, sobre el *Itinerario evangélico de san Juan Bautista de La Salle y el recurso a la Escritura en sus Meditaciones para el tiempo del retiro*. Lastimosamente la repercusión que ha tenido se ha visto frenada por el hecho de su difusión dentro de la colección de los *Cahiers lasalliens*.

El año 1982 ve la publicación del CL 42, también del H. Aroz. Los dos números siguientes, CL 43 y CL 44, estaban reservados para él, pero no fue más allá del CL 42 a causa de dificultades en los plazos de impresión. En general, el problema principal consistía en encontrar investigadores. En los años 70, el H. Maurice Auguste fue invitado por el Consejo General a suscitar nuevos investigadores, principalmente en España y Francia. Lo que obtuvo, fueron sobre todo rechazos, basados en la falta de interés por ese tipo de estudios. Señalemos la excepción española con la

³² cf. Ver capítulo 7.

publicación, en la colección BAC, de los dos volúmenes del H. Saturnino Gallego sobre la vida y los escritos de Juan Bautista de La Salle.

Por su parte, el H. Maurice Auguste también ha producido trabajos interesantes. Señalemos los *CL* 9³³ y 10³⁴ con valiosos *Índices*. En lo que se refiere a la informatización de los textos lasalianos, a la vez yo lamento y no lamento que no se haya procedido más temprano. El H. Roger Hubert, una especie de profeta en Francia sobre la contabilidad de los centros escolares mediante la informática, cuando vino a Roma en 1978 para informatizar las cuentas por medio de un inmenso ordenador, me dijo: “¿Está usted haciendo un Vocabulario lasaliano? Se equivoca, deberían informatizarlo enseguida”. Yo era, entonces, incapaz de comprender el alcance de semejante operación, pero pienso que fue preferible no habernos aventurado. Eso nos permitió, a continuación, confiar ese trabajo a un equipo de expertos que, precedentemente tuvieron que procesar la Concordancia de la traducción ecuménica de la Biblia (TOB).

Luego, los *Estudios lasalianos* permanecieron un tanto adormecidos. Cuando el Capítulo General de 1986 presentó su propuesta sobre la SIEL, deseaba que se relanzase la producción de textos lasalianos, teniendo como principal preocupación la de la difusión. Mientras que la exposición de los motivos ponía como primera necesidad la de estimular la investigación, la propuesta finalmente desembocó sobre el tema único de la difusión. En realidad el equipo de los investigadores lasalianos se debilitó, aunque es cierto que existió un equipo durante 30 años, de 1956 a 1986, año en que yo fui nombrado director de los *Estudios lasalianos*. El Capítulo nos había pedido un balance prospectivo. Lo preparamos a partir de un cuestionario ampliamente difundido. El informe resultante presentaba las líneas de fuerza para la investigación.

¿Qué sucedió durante mi mandato de director de los *Estudios lasalianos*? Creamos un Consejo Internacional de los *Estudios lasalianos* (CIEL) que, desde su primera reunión, solicitó por unanimidad la informatización del

³³ CL 9 – Bernard, Maillefer et Blain. *Index cumulatifs de Noms de Lieux et des Noms de Personnes*. Roma. Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle. 1974.

³⁴ CL 10 - Bernard, Maillefer et Blain. *I. Index analytique cumulatif II. Relevé des dits et des écrits attribués à Jean-Baptiste de La Salle*. Roma. Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle. 1979.

Corpus lasaliano. El informe de esa reunión y de la solicitud, presentados al Superior General y a su Consejo en 1987, quedó sin respuesta. Me sentí desconcertado, no pudiendo encontrar explicación. La reunión del CIEL que tuvo lugar en 1989 decidió varias cosas interesantes: el desarrollo de la colección de los *Estudios lasalianos*, la continuación del trabajo de Georges Rigault y una investigación del H. Pedro Gil, así como la creación de una nueva colección, *Temas lasalianos*, el resultado más fecundo del programa. Los tres tomos actualmente aparecidos en *Temas lasalianos* constituyen un verdadero breviario para las próximas sesiones del programa de la SIEL.

Igualmente, este periodo conoció un relanzamiento de los *Cahiers lasalliens*. Desde mi llegada, animé al H. Jean Guy Rodrigue a realizar la publicación de su CL 47 sobre las fuentes de las *Meditaciones para las principales fiestas del año*, y yo mismo quise preparar un nuevo volumen de los *Cahiers lasalliens*. Invité también a los Hermanos Yves Poutet, Joseph Cornet y Émile Rousset a participar en la preparación de publicaciones sobre el contexto de la Francia del siglo XVII y la iconografía lasaliana. Durante este periodo, preparamos también nuestro volumen sobre la *Explicación del método de oración mental* a partir del texto de 1739. Es el CL 50, resultado de trabajos anteriores. Pues esta obra es una idea suya, del tiempo de sus estudios de teología en *Jesus Magister*. Luego tuvo lugar el CL 51 del H. Louis Marie Aroz, sobre Juan Bautista de La Salle como ejecutor testamentario del difunto Sr. Louis de La Salle, su padre. Es el último volumen aparecido antes de mi partida de Roma.

Miguel.— *¿Cuándo apareció el estudio sobre Parmenia, en Cahiers lasalliens 57?*

Michel.— Yo había conservado dos proyectos al abandonar los *Estudios lasalianos*: el *Cahiers lasalliens* sobre Parmenia y la informatización del corpus lasaliano. En Parmenia se había celebrado un coloquio que congregó a muchas personas. Finalmente todo se redujo a poca cosa, aparte del resultado de las investigaciones del H. Leo Burkhard que yo tenía interés en dar a conocer. Enseguida aporté mi contribución para un estudio realizado en 1988 sobre la *Carta de los Hermanos de 1714*. Posteriormente impulsé ciertos trabajos, por ejemplo el del H. Jean

Pungier que aparece ahora. Animé también al H. Léon Lauraire a desarrollar una investigación sobre la *Guía de las escuelas*.

En 1991 fui llamado a Francia. Probablemente fue una buena cosa puesto que, a partir de mi llegada, tuve que enfrentarme a problemas de salud para los cuales los cuidados recibidos en Francia eran preferibles. Fue entonces cuando tuve que dar seguimiento a la cuestión de la informatización del corpus lasaliano, realización por la cual tengo que rendir homenaje al H. Pierre Josse. Sin su presencia decisiva el proyecto no habría llegado a buen término. El H. Léon Lauraire, que tomó mi relevo en Roma, ha asegurado la continuación del programa, con la prosecución de los *Temas lasalianos* y otra reunión del CIEL. Al cabo de dos años el H. Léon Lauraire dejó su puesto en Roma al H. Alain Houry, con el fin de dedicarse totalmente al Centro Lasaliano Francés de París.

Por su parte el H. Jean Guy Rodrigue ha realizado un trabajo ejemplar, a la vez que ha provocado la contribución del H. Raymond Brisebois, autor de una colección de folletos de *Invitación-Iniciación* a los *Cahiers lasalliens* que a mí me gusta mucho leer porque además halagan mi ego. Desde siempre yo deseaba obtener del H. Marcel Martinais (H. Clément-Marcel) que nos dejara los escritos sobre su investigación de treinta años a propósito del jansenismo. En efecto ha acumulado una documentación considerable y única. Por eso cuando me encontré con él le dije: “Si no hace usted un fichero, todo lo que ha realizado durante su vida se perderá”, y conseguí su acuerdo de principio. Gracias a la actividad del H. Jean Guy Rodrigue, toda su documentación está ahora disponible en la Casa Generalicia. Fue un investigador lasaliano incomparable, excelente conocedor del jansenismo, como también de la Iglesia y de la sociedad del tiempo del Fundador.

Llegado a Roma en 1993, el H. Alain Houry dedicó inicialmente lo esencial de su tiempo a la puesta a punto material de los escritos de Juan Bautista de La Salle, pasados luego en disquetes al impresor. Fue un empeño que personalmente encuentro admirable, así como el tomo 2 de la colección de *Estudios lasalianos*, muy interesante sobre los tiempos de la secularización en Francia (1904-1914).

EL PERIODO 1986 - 1993

Miguel.— *¿Podemos intentar una retrospectiva a partir de los informes de los Superiores Generales después del 39.º Capítulo General, para llegar a algunas observaciones sobre la realidad vivida por el Instituto en los últimos años del siglo XX?*

Michel.— Para eso necesitamos partir del informe, en 1976, del H. Charles Henry, que era más bien una mirada prospectiva y que suscitó una reacción entusiasta por parte de los miembros del 40.º Capítulo General. Acabo de leer algunos pasajes sobre el tema de la revitalización. Y luego nos detendremos en la recepción del 40.º Capítulo General.

A partir de 1976 se produjo en varios Distritos una cierta reactivación, con la creación de obras nuevas, cuyas fechas habría que precisar, en los campos de la alfabetización y del servicio educativo a los pobres. La supresión de los Hermanos Asistentes condujo a los Distritos y las Regiones que lo deseaban a asumir mayores responsabilidades. Así algunos Distritos desarrollaron nuevas políticas de creaciones, con verdadera preocupación de recuperar el servicio a los pobres en respuesta a necesidades nuevas. Ciertamente, no se trataba de realizaciones de gran envergadura, aun cuando las necesidades en esos campos son inmensas, necesidades a las cuales nuestras obras, a pesar de su elevado número, no dan respuesta. En efecto, ¿para qué sirve publicar de manera grandilocuente la larga lista de esas obras, con el número de alumnos en el mundo —900.000— y las cantidades de laicos comprometidos? Debemos reconocer que a las inmensas necesidades, nosotros no podremos nunca aportar más que respuestas parciales, limitadas, provisionales, frágiles. Afirmarlo contribuye a nutrir la esperanza.

A continuación del Capítulo General, en 1986, después de la presentación y la adopción del plan de la *Regla*, se pusieron en marcha muchas iniciativas, con sesiones y retiros en los Distritos, para que dicha *Regla* fuese recibida e integrada. Y, como prolongación de los diez años de práctica del proyecto comunitario, ese Capítulo introdujo también el proyecto personal, con un seguimiento, a mi parecer, bastante limitado. Quiero señalar, también, el acontecimiento sumamente positivo que fue la creación de Centros Lasalianos de formación para los Laicos en varias regiones

del Instituto, para ofrecer una herramienta de formación a los Laicos, cada vez más numerosos en asumir responsabilidades en los centros educativos lasalianos. Señalemos principalmente el Centro Lasaliano francés en París, el programa Buttimer en USA, el CEL en España.

Para el periodo del generalato del H. John Johnston, a partir de 1986, sería interesante estudiar sus cartas periódicas, documentos personales en los que desarrolla aspectos importantes de manera interesante y, sobre todo, con un pensamiento y un programa.

LOS NUEVOS DESAFÍOS DEL INSTITUTO

Miguel.— *Al llegar al final de este periodo ¿qué dificultades surgen en la marcha del Instituto ante la llegada del siglo XXI?*

Michel.— Una dificultad objetiva enorme es la caída del número de efectivos con el envejecimiento del Instituto. Así, según las estadísticas oficiales, al 31 de diciembre de 1994 hay 1805 Hermanos profesos por debajo de 50 años (25%), mientras que existen 5.550 Hermanos profesos entre 50 y más de 80 años (75%)³⁵. En ese contexto ¿cuál es el papel de los Hermanos? ¿Qué es la Vida religiosa? Se dice que en las casas de los Hermanos mayores lo único que queda es la oración. Eso es verdad, naturalmente. Lo cual no impide que se trate de un verdadero problema frente al cual, sin dejarse llevar por un pesimismo inútil, se plantee la cuestión del futuro de la Vida religiosa.

Miguel.— *Pero ¿cuál es el papel de una pequeña comunidad de Hermanos que buscan vivir una vida evangélica entre los Laicos, con los cuales comparten la misión? ¿Necesitamos hablar de un tercer desplazamiento?*

Michel.— Me siento incapaz de responder a esa pregunta. A partir de lo que acabamos de decir, me pregunto primero qué quieren decir esas estadísticas. ¿Cuál es el número de Hermanos? ¿Cuál es su edad? Tengo dificultad para enfrentarme a las estadísticas y a su interpretación. Pues pienso que no es bajo ese ángulo que hay que plantear los problemas. Existen

³⁵ cf. Estadística al 31 de diciembre de 1994, Ufficio del Personale, Casa Generalizia, 30 Marzo 1995.

aún Hermanos que desempeñan una función docente en las escuelas. Pero, como lo señalaba el H. Superior General en sus cartas, se ha producido un cambio con respecto a la *Declaración*. En efecto en ella leemos que la comunidad es el alma de la institución escolar. ¿Qué pueden hacer, entonces, los Hermanos hoy en una institución escolar? Y además hay también Hermanos relativamente jóvenes que se han comprometido con los pobres, otros en la alfabetización o el servicio a los prisioneros, otros también con personas que no son ni laicos lasalianos, ni cristianos, y que, en su servicio, encuentran un sentido en nombre del Evangelio.

Miguel.— *Estas iniciativas y compromisos diversos ¿son una invitación a considerar de una manera renovada los desafíos de la inculturación tales como los trabajó el 40.º Capítulo General a propósito del servicio educativo de los pobres?*

Michel.— La inculturación es un desafío a trabajar. Nuestros textos de referencia, dentro del Instituto, han sido elaborados en un lenguaje europeo, por un Instituto nacido en Europa. Y esta situación se encuentra en la Iglesia, por ejemplo, cuando la teología de la liberación en América Latina utiliza conceptos europeos para intentar un lenguaje nuevo. Reconozcamos que, en materia de vida evangélica, pocos elementos provienen del exterior de Europa.

Lo más fuerte que yo he escuchado estos últimos años es que habría que inculturar la Vida religiosa. ¿Qué se quiere decir sino que aún no existe? Y de hecho, ¿quiénes son, en el Instituto, las personas verdaderamente inculturadas en medio de los pobres?

Miguel.— *Hablamos de inculturación, pero podemos también hablar de nuevos bloqueos en la Iglesia. ¿Podría usted identificarnos algunos?*

Michel.— Es cierto que existen obstrucciones en la Iglesia porque sigue siendo piramidal, de modo que el tema de los ministerios no avanza. Igual sucede con el tema de la ordenación de hombres casados, el de los divorciados que se vuelven a casar, el del nombramiento de los obispos. Es evidente que el movimiento del Concilio está detenido. Pero al mismo tiempo hay cambios que nacen de la base. Pienso en el grito de alarma que lanza, por ejemplo, el P. Bernard Sesboüé, ante el riesgo del debilitamien-

to de una Iglesia en la que la Eucaristía ya no fuese posible por falta de sacerdotes. El desarrollo de los movimientos de laicos y la revalorización de sus compromisos no aportan respuesta a esta cuestión.

Por eso vuelvo a la interesante distinción que hace el P. Bernard Sesboüé entre los ministerios de los Laicos como Laicos y los ministerios de los Laicos por delegación pastoral recibida del Obispo para lo que se refiere a la animación de las comunidades, por ejemplo, que es una tendencia que habría que evitar dejar que se extienda. Es necesario continuar revalorizando el ministerio del sacerdote, *presbyter*, cuya especificidad no es solamente sacramental. Ahora bien, si se confía a los Laicos todo tipo de delegaciones y éstas se multiplican, volvemos a un sacerdocio sobre todo sacramental, que era la posición el Concilio de Trento pero no la del Concilio Vaticano II.

En general, la promoción que nosotros, los Hermanos, hacemos de los Laicos lasalianos en nuestros centros educativos no los arranca de su oficio, lo cual es positivo. Lo que hacemos consiste en ofrecerles una iniciación a nuestra especificidad lasaliana, en invitarles a compartir un espíritu, lo cual es igualmente positivo, puesto que en eso buscamos conservar en nuestras obras educativas un cierto número de valores. Y pienso que esos valores son justos: la atención a todos, la atención integral a la persona del joven, la preocupación por trabajar comunitariamente, lo cual es ciertamente una característica muy fuerte de los equipos lasalianos, en una comunidad educativa identificada con un proyecto educativo lasaliano, previendo la participación de los padres en la vida de la escuela y confiando ciertas responsabilidades a los mismos alumnos. Y no hablo de una escuela particularmente dedicada al servicio de los pobres sino de realidades que se han vuelto corrientes.

El problema actual es que vivimos una crisis mundial, una crisis de civilización y de cultura. Eso se traduce en las estadísticas sobre la Vida religiosa, especialmente las de nuestro Instituto. En la Iglesia es posible pensar que el futuro verá el sacerdocio de hombres casados. Entre los Hermanos, es posible pensar en cambios positivos del lado de los voluntarios lasalianos o de los jóvenes lasalianos. Pero globalmente la disminución numérica sigue siendo a todas luces una cuestión dramática.

Miguel.— *Entre nosotros, los Hermanos, el tema del sacerdocio ha permanecido inactivo desde el Capítulo General de 1966-1967.*

Michel.— El 40.º Capítulo General, en 1976, contrariamente al de 1966-1967, no recibió especiales solicitudes sobre la cuestión del sacerdocio que ya no se planteaba verdaderamente entre los Hermanos del conjunto de las Regiones, salvo una intervención puntual de un Hermano de Vietnam. Sin embargo se esperaba un cierto resurgimiento sobre el tema. La prueba es que el H. Charles Henry, para preparar el 40.º Capítulo, había pedido a dos grupos, uno en los Estados Unidos, el otro en Francia, preparar estudios sobre el tema para el caso en que hubiera que discutirlo. En Francia se elaboró un fascículo bien fundamentado, conteniendo principalmente un muy buen artículo del H. Vincent Ayel sobre “Sacramento y palabra”, así como un excelente estudio del H. Robert Comte sobre la evolución de la teología de los ministerios en la Iglesia, además de una investigación que yo mismo había realizado sobre la evolución del Fundador sobre este tema. De hecho, ese conjunto que presentaba un cierto interés nunca ha vuelto a reaparecer.

Cuando el Capítulo General de 1976 tuvo que abordar este tema, decidió constituir una comisión especial cuyo trabajo dio lugar a dos proposiciones. En una de ellas afirmaba el mantenimiento del estatuto laical, en la otra animaba a los Hermanos a asociarse a las búsquedas teóricas y prácticas que se realizan en la Iglesia sobre la cuestión de los ministerios. Pero eso no tuvo efecto alguno en el Instituto, por el hecho, en particular, de que durante numerosos años la cuestión de los ministerios en la Iglesia, tanto los antiguos como los nuevos, se encontró bloqueada.

Justo antes del Capítulo General de 1976 se desarrollaba en la Iglesia una investigación sobre los ministerios laicos. Apoyándome en los estudios del P. Joseph Moingt que iba muy lejos en este tema, yo diré que existen diversos niveles de celebración de la Eucaristía; por una parte el nivel de la Iglesia total que celebra la Eucaristía con su obispo así como también, en las parroquias, las grandes celebraciones y las asambleas; y por otra parte las celebraciones domésticas, las misas de conclusiones de un grupo de recolección, las misas de las comunidades religiosas. En ciertas circunstancias el proceso en su conjunto ha sido guiado por el grupo mismo y

entonces cuando ese grupo incluye un sacerdote, eso no presenta dificultad alguna. Pero si no hay ningún sacerdote presente y se quiere sacramentalizar el encuentro, no existe otra solución más que recurrir a un sacerdote que no ha participado en el proceso. De ahí se deriva una Eucaristía que puede concluir de una manera artificial un proceso vivido de manera eclesial. ¿No es posible imaginar que, en tal caso, se pueda recurrir a una especie de delegación provisional para que un miembro de la asamblea, sin el carácter permanente de una ordenación, presida la celebración eucarística? Los estudios sobre tales situaciones se hallan actualmente bloqueados.

Vuelvo sobre una obra que ya he señalado, en la cual se encuentra planteado el problema de los ministerios en la Iglesia de manera bastante novedosa, sabiendo además que ésta no es la única escrita sobre este tema. Se trata del libro del P. Bernard Sesboüé, *N'ayez pas peur*, sobre la teología de la Iglesia y de los ministerios. Reconoce que cada vez se ha dado mayor lugar a los Laicos en la Iglesia, hasta tal punto que en algunos casos se ha llegado paradójicamente a reducir el papel del ministerio presbiteral ordenado a la administración de los sacramentos, como si fuera la única acción que sólo él puede realizar: consagrar la Eucaristía, administrar el sacramento de la Reconciliación, pudiendo, en última instancia, ser administrados los demás sacramentos por los Laicos. Aboga para que el sacerdote sea preparado para una práctica conforme a la teología surgida del Vaticano II. El Concilio de Trento desarrolló una teología del sacerdocio centrada sobre el sacrificio eucarístico y el poder de consagrar en oposición a los protestantes. Y eso a pesar de la insistencia, en los textos del Concilio de Trento, para que los sacerdotes estuviesen atentos a las necesidades de la pastoral. Si jurídicamente ese Concilio establecía un vínculo demasiado exclusivo entre el sacrificio eucarístico y el sacerdocio ministerial, en la práctica no dejaba de insistir sobre el conjunto del ministerio pastoral que incluye el anuncio de la palabra y el gobierno.

Es interesante observar esta especie de dicotomía. Pues se da la paradoja de que de una parte la teología surgida del Vaticano II se haya ampliado, colocando como primordial el anuncio de la Palabra, culminando el ministerio pastoral en la celebración de los sacramentos y especialmente de la Eucaristía y por otra parte la tradición tridentina que se mantiene, exce-

sivamente sacramentalizante y reductora para los sacerdotes. A pesar de la apertura teológica realizada, la presencia cada vez más numerosa y activa de los agentes pastorales no sacerdotes podría tender a reducir al sacerdote a las funciones culturales y sacramentales, puesto que es el único que tiene el poder de desempeñarlas. El P. Bernard Sesboüé analiza luego dos tipos de funciones laicales. Las primeras consisten en ministerios ejercidos sin misión eclesial particular, simplemente en nombre del sacramento del bautismo. Fundadas sobre los sacramentos de iniciación cristiana, que son el bautismo y la confirmación, a los cuales Juan Pablo II, en *Christifideles laici*, añade el sacramento del matrimonio, las posibilidades apostólicas de los laicos pueden ser, en efecto, realmente considerables.

Pero actualmente se produce de manera cada vez más generalizada en la Iglesia el hecho de que los laicos, y especialmente las religiosas, reciben una misión verdaderamente pastoral. A ellas se les confía la responsabilidad de parroquias, asociada a veces a tareas de tipo social y sanitario. Se ven conducidas también a participar en el ministerio eucarístico, a través de la presidencia o la animación de las Asambleas dominicales en ausencia de sacerdote, durante las cuales distribuyen la comunión, lo cual, según el Derecho Canónico de 1984, está reconocido como un ejercicio del sacramento de la Eucaristía. Escuchan también confesiones sin poder dar la absolución y, de ese modo, participan en el ministerio del sacramento de la reconciliación. De todo ello el P. Bernard Sesboüé concluye que no se puede pura y sencillamente vincular esta nueva forma de ministerio a los sacramentos del bautismo y de la confirmación. Se ha llegado así a lo que se ha llamado la carta de misión que dan los obispos a algunos laicos y a religiosas para que ejerzan un ministerio particular. Este es el signo de que ya no se trata, en absoluto, de la figura anterior en la que a todo laico se le pudiera confiar una misión particular por el solo título de su bautismo.

Vemos que esta misión de todo cristiano fundada sobre su bautismo y confirmación, puede traducirse en un ministerio pastoral particular. El ejemplo de las capellanías de los liceos y de las capellanías de los hospitales confiadas a la responsabilidad de laicos pone claramente en evidencia el hecho de que esas personas ejercen una tarea pastoral en la Iglesia. Si el P. Bernard Sesboüé evoca las capellanías de liceos al mismo nivel que las capellanías de hospitales, yo me pregunto lógicamente sobre la situación

de los Hermanos de las Escuelas Cristianas que ejercen un ministerio catequístico en el marco de una acción pastoral. Considerando lo que existió en el pasado, veo esta situación explicitada por nuestro mismo Santo Fundador y vivida durante los siglos que le siguieron. Un Hermano encargado de un clase a la que enseña las materias profanas, que la inicia en una cierta cultura, desempeña esa tarea en el marco de un ministerio cuya punta, la cumbre consiste en el anuncio del Evangelio, el acompañamiento pastoral, el cuidado y la atención ofrecidos a cada uno. Cierito, todo ello lo ejerce en nombre de su bautismo y de su confirmación y no del sacramento del orden, pero yo digo – y es uno de los puntos clave de mi tesis – que su acción se funda sobre una misión explícita confiada por la Iglesia. Y lo que la hace explícita es primero la aprobación concedida al Instituto y luego la obediencia confiada por el Superior, que le asigna una tarea particular. Lo paradójico es cuando un gran número de Hermanos no ejercen ninguna responsabilidad catequística ni siquiera pastoral, o bien no lo hacen más que por el único motivo de que se interesan por los jóvenes. Nos queda por superar el aspecto jurídico de estas cuestiones y profundizar el sentido eclesial de tal situación.

LA PREPARACIÓN Y EL DESARROLLO DEL 42.º CAPÍTULO GENERAL EN 1993

Miguel.— *¿Cómo se desarrolla el Capítulo General de 1993?*

Michel.— Habría que volver a leer el informe del H. Superior General al Capítulo de 1993. Se trata de un texto vigoroso, de una lucidez extraordinaria, muy interesante. Desde el punto de vista humano, dice, el Instituto, en ciertas Regiones, va a desaparecer. Se trata de un informe del que conservo las cuatro imágenes del Instituto: desbordado, resistente, inesperado, restaurado; cuatro imágenes que son otras tantas pistas a explorar.

Del Capítulo mismo nos quedamos con un cierto número de resultados interesantes presentados en diversos textos: el *Mensaje del 42.º Capítulo General a los Hermanos*, el *Mensaje del 42.º Capítulo General a la Familia Lasaliana en todo el mundo sobre la misión compartida* y el texto *El Instituto, comunidad de Hermanos asociados para el servicio educativo de los*

*pobres en el mundo y una Iglesia en cambio, en el espíritu de Redemptoris Missio*³⁶.

Este texto recuerda, en primer lugar, que el Capítulo General se inscribe en una continuidad, en un movimiento de Instituto que ha crecido poco a poco a partir de los años 50. Insiste luego sobre la necesidad de ser nosotros mismos evangelizados por la Iglesia y el Concilio Vaticano II y también por los numerosos jóvenes y adultos con quienes nos codeamos en el día a día en este mundo que amamos y está en perpetua mutación. Afirma finalmente que somos Laicos consagrados en la Vida religiosa y que la Iglesia nos envía para una nueva evangelización de los jóvenes y de los adultos de todas las culturas y de las religiones presentes en el mundo.

Pienso que eso nos sitúa en una visión extremadamente abierta de la misión. Ciertamente habría que profundizar lo que significa esa *Iglesia que nos envía*, lo que quiere decir *Iglesia*, lo que quiere decir que *nos envía*. Con relación a los jóvenes y los adultos no se habla de la escuela sino de la misión evangelizadora. Ése ya no es el lenguaje de la *Declaración* sino un lenguaje nuevo, en una situación que se ha vuelto pluralista desde el punto de vista cultural y religioso y en el cual ya no se puede limitar nuestra acción únicamente a los jóvenes. En definitiva ¿dónde se sitúa el Instituto de San Juan Bautista de La Salle? No estoy seguro de comprender el vínculo entre los diversos puntos: uno, que habla de los Laicos consagrados en la Vida religiosa y enviados por la Iglesia, el otro, del Instituto de Juan Bautista de La Salle. Se afirma con convicción nuestra opción por la educación humana y cristiana de los jóvenes y de los adultos en formación y particularmente de los pobres. Podemos comprenderlo como una especificación de lo que precede y que se aplica en la situación actual. No se habla aún de la escuela, pero se prepara para ello y en eso nosotros rehacemos hoy colectivamente el proceso de nuestro Fundador que, impresionado por la situación de abandono de los hijos de los artesanos y los pobres, descubrió en la fe la misión del Instituto como una respuesta concreta a la contemplación del designio salvífico de Dios.

Insisto sobre la formulación restrictiva: todos los jóvenes en formación y

³⁶ cf. *Circular* 435, 24 junio 1993.

particularmente los pobres. Sigo pensando que el dinamismo del Instituto son los pobres, pero abriéndose eventualmente a otros, que no es lo mismo. La *Declaración* era más explícita sobre este tema. Pero se ha querido dar aquí una imagen del Instituto tal como se vive y se ve. Ahora bien, los Hermanos no aceptan que se diga: *El instituto es para los pobres*. A eso reaccionan diciendo: no, el Instituto es para todos, particularmente para los pobres.

Miguel.— *Pero en el 42.º Capítulo General ¿se abrieron nuevas perspectivas?*

Michel.— Así lo pienso, por ejemplo ese hermoso texto sobre los derechos del niño, una especie de declaración que cita las urgencias actuales. Cuando leo que los Hermanos son interpelados por grandes urgencias, me pregunto primero si realmente lo sienten, si el conjunto de los Hermanos sienten que esas grandes urgencias los interpelan. Y luego me digo que para comprometerse en una situación particular y parcial con una necesidad nueva, se necesita una visión global. Esa enumeración ¿da una visión global? Ofrece una sucesión de fenómenos parciales que pueden encontrarse reagrupados en una misma situación, por ejemplo, la pérdida de los valores humanos básicos que no deja de tener relación con el SIDA, la situación de la libertad, la aberración del turismo sexual. Es posible pensar en los flujos migratorios, en el terrorismo, el analfabetismo, en las personas desplazadas...

Pero no es posible que un Hermano o un grupo de Hermanos, en una situación dada, se sienta interpelado al mismo tiempo por todas estas situaciones. Si en el marco de un Capítulo General todos los Hermanos se sienten interpelados por todo eso, en una situación concreta algunos Hermanos serán interpelados por una vanguardia, con la posibilidad luego de que ésta arrastre al resto. Y esa vanguardia no será la misma según la psicología, la situación, las competencias de los Hermanos. Si estamos atentos a estas llamadas, vamos hacia una situación mucho más pluralista y diversificada. Y entonces se podría decir que ya no existe Instituto. Cuando el 42.º Capítulo General expresa todo eso, en cierta forma no dice nada para un Hermano determinado. Pienso en los Jesuitas que, en un determinado lugar, han elegido una opción en favor de las per-

sonas desplazadas. Nosotros no hemos hecho semejante opción. Se podría pensar en una opción en favor de los jóvenes afectados por el SIDA o por los niños de la calle; éstas son pistas que aparecen con mucha frecuencia.

Mi conclusión sigue siendo la siguiente: cuando la *Declaración* invitaba a ocuparse de los pobres, no pretendía que el Capítulo indicase quiénes eran los pobres. Nos corresponde a nosotros encontrarlos allí donde estamos, y sabemos bien que no son los mismos por todas partes, desde el analfabetismo a la educación en valores, a los derechos del niño y a los acompañamientos específicos. De ahí la recomendación muy positiva del Capítulo General a los Capítulos de Distrito, invitándoles a favorecer lo más posible los proyectos de inserción en el mundo de los pobres, lo cual tendrá como consecuencia que cualquier iniciativa que vaya en ese sentido y asumida por una comunidad sea sometida al Consejo de Distrito con miras a un discernimiento y su autenticación. Las mismas Universidades lasalianas han sido invitadas a trabajar en esta búsqueda de las situaciones de pobreza. ¿Habrán comenzado a compartir sus investigaciones sobre tales procesos verdaderamente lasalianos?

Otra iniciativa expresada en la *Proposición 1* del Capítulo consiste en hacer que queden disponibles 100 Hermanos con un cierto número de colaboradores lasalianos para una formación seguida por el envío en misión en respuesta a las llamadas de hoy³⁷. Como instancia internacional, el mismo Capítulo incita al Instituto a descubrir 100 proyectos posibles con el fin de establecer una lista y llamar Hermanos para ponerlos en marcha.

Un tercer proyecto figura en la *Proposición 2* del Capítulo. Se pide al Hermano Superior General nombrar un grupo de expertos en educación que estaría encargado de una función de observación de los grandes temas educativos en todo el mundo³⁸. Se trataba de ofrecer al mundo lasaliano, a los medios de comunicación, a las organizaciones internacionales una palabra pública tan necesaria procedente del Instituto.

Un cuarto apartado, muy claro, está dedicado a la cuestión de la Misión compartida. El Instituto está invitado a escuchar los signos de los tiempos,

³⁷ cf. *Circular 435*, pp. 27-28.

³⁸ *Ib.*, pp. 28-29.

a comprender las necesidades de los jóvenes y de los pobres y a hacerlo en comunión con las necesidades de la Iglesia y del Instituto: una dicotomía de la que no acabamos de liberarnos. Introduciéndonos en este movimiento actual, donde todo es gracia, estamos invitados a profundizar una nueva teología de la misión educativa, a renovar nuestro carisma, a encarnar el Instituto en un contexto concreto, a inculturarnos, especialmente con los pobres... a ponernos en situación de renovación, aceptando la diversificación de las respuestas que ofrece el Instituto.

Después de este Capítulo la *Circular 435* ha presentado un texto sobre la *comunidad signo de esperanza, fuente de vida*³⁹. Hermanos entre los jóvenes y para los pobres, necesitamos pasar de una separación del mundo a una presencia en el mundo, en el corazón del cual nos vemos con frecuencia tentados por las fuerzas de muerte. En ella encontramos convicciones sobre la comunidad, recomendaciones sobre una vida unificada, un estilo de vida más coherente.

Miguel.— *Finalmente ¿habría quizás que profundizar este aspecto comunitario en función de la Declaración de 1967?*

Michel.— Este texto me parece muy hermoso porque, al anunciar que va a hablar de la comunidad, comienza por hablar de nuestro mundo. Pues no podemos situar nuestro proceder comunitario fuera del mundo real. Lo que esta *Circular 435* nos ofrece de importante es, de una manera más amplia que en la *Declaración*, dirigir nuestra mirada en direcciones diversas, siempre atentos a los signos de los tiempos. Hemos enumerado anteriormente lo que nuestra misión podía invitarnos a compartir. Aquí encontramos el mismo proceder, de manera más explícita y ubicándonos en la prolongación de la . Es la confirmación de que, como Instituto, estamos *en* el pueblo de Dios y a la vez *para* el pueblo de Dios. No podemos separar nunca la causa de Dios de la causa de los hombres.

³⁹ *Ib.*, pp. 52ss.

Capítulo 16 – UN CAMBIO RADICAL: DE LA BÚSQUEDA DE LA PERFECCIÓN A UN ITINERARIO DE ÉXODO, DE ENCARNACIÓN Y DE SERVICIO

NOTA HISTÓRICA

Los editores

El Hermano Michel Sauvage abandonó Roma inmediatamente después de la clausura del 40.º Capítulo General de 1976 que eligió al H. Pablo Basterrechea como Superior General. Su regreso a Francia significaba una gran ruptura: dejaba tras de sí diez años de compromiso internacional intenso, con la conciencia de haber colaborado a través de la formación continua a la renovación del Instituto deseada por el Concilio Vaticano II y el 39.º Capítulo General de 1966-1967.

El Hermano Michel reconoce haber sido un joven muy piadoso, guiado por la Institución y sus Superiores que definían la Vida religiosa como una búsqueda de perfección personal, vivida en comunidades no solamente separadas del mundo, sino en abierta oposición al mundo. Él mismo, como todos aquellos que formaban parte del Instituto, se sentían protegidos contra todo viento de libertad por el voto de obediencia. Venciendo todo amor a la vida, vivían su voto de castidad y, destruyendo cualquier apego al mundo material, asumían su voto de pobreza. Esta concepción de su compromiso vital no impidió al H. Michel desarrollar una vida intelectual intensa. Pero todo ese entorno religioso se transformó en el transcurso de algunos años particularmente intensos de aplicación del Capítulo General de 1966-1967.

Así, desaprobado por algunos de sus compañeros pero apoyado por numerosos Hermanos de diversas regiones del Instituto que habían participado en las sesiones de formación del *Centro Internacional Lasaliano* (CIL), el H. Michel abandonó Roma en 1976, poseedor de una teología de la Vida religiosa que cambiaba radicalmente sus ideologías de juven-

tud, buscando otros paradigmas en coherencia con el movimiento conciliar del Vaticano II. Durante esta nueva etapa de su vida, descubrirá una dimensión emocional y relacional renovada que le ayudará a reafirmar su identidad como religioso laico en la Iglesia.

De hecho, su salida de Roma coincide con el fin de su gran síntesis teológica y espiritual, resueltamente lasaliana: *Anunciar el Evangelio a los pobres*. Lo que le hace avanzar no es la institución sino el carisma original de san Juan Bautista de La Salle. De 1976 hasta su muerte en 2001, durante 25 años, el H. Michel Sauvage recorrerá un itinerario de inseguridad y de vulnerabilidad semejante al vivido por el santo Fundador, un itinerario de éxodo, de kénosis y de servicio. Un itinerario durante el cual todos nosotros podemos sentirnos en diálogo con un Hermano, testigo de una época.

En ese camino, el H. Michel no vive simplemente para satisfacer las expectativas institucionales de sus Superiores. Estimulado por la fuerza del carisma, busca un ministerio que le permita echar raíces en el mundo de los pobres. Su infatigable búsqueda se traduce en diversos compromisos: participa en la École de la Foi [Escuela de la Fe] en Suiza desde 1976 hasta 1978; asume el cargo de Regional de Francia durante un periodo de cuatro años (1978-1982); se compromete en una experiencia pastoral en Loos de 1983 a 1986; asume la dirección de los *Estudios lasalianos* en Roma de 1986 a 1991 y finalmente acepta la dirección de la Casa St. Jean, la casa de Hermanos Mayores en Annappes, donde falleció en 2001.

Al releer las conversaciones que se refieren a este periodo, la atención se siente atraída por el hecho de que el H. Michel habla poco de sí mismo, pero en lo que confía se manifiesta una cierta similitud con el itinerario de La Salle. Vive efectivamente un itinerario de éxodo, dejando tras de sí todo aquello que le impida ver y sentir la realidad de la juventud pobre: un itinerario de encarnación por el cual quiere asumir la condición humana a partir del mundo de los pobres; un itinerario de kénosis y de servicio para que los más pobres tengan vida.

A partir de su experiencia, por más fragmentada y limitada que pueda parecer, y a la luz de la teología de la Vida religiosa lasaliana así como de la espiritualidad de San J. B. de La Salle, el H. Michel pone el acento

sobre la experiencia de una vida evangélica que no cesa de verse amenazada. Sus cuestionamientos siguen abiertos; sus opciones continúan madurando, aprovechando cada experiencia. Al final de su vida se ha convertido en un hombre de oración profunda en la cual encuentra el consuelo de un Dios Padre amoroso que lo ha acompañado en su agotamiento y su vulnerabilidad.

LA EXPERIENCIA DE LA ESCUELA DE LA FE (L'École de la Foi)

Miguel.— *¿Cuál es el balance personal de su experiencia después de haber abandonado Roma en 1976?*

Michel.— Abandoné Roma de una manera apacible. En definitiva se había realizado un trabajo positivo a lo largo de esos diez años. ¿Qué fue lo que avanzó durante este periodo? Su tesis y también el texto inicial del libro *Anunciar el Evangelio a los pobres* que estaba a punto de aparecer. El CIL que había desempeñado bien su papel e iba a recomenzar sobre las mismas bases. Me sentía contento de abandonar Roma pues estaba cansado de combates estériles. Veía que muchas situaciones seguían bloqueadas. También me sentía satisfecho de partir porque iba a trabajar en la Escuela de la Fe en Friburgo y al mismo tiempo insertarme en la comunidad de Fontaine-André en Neuchâtel (Suiza), que en aquella época estaba al servicio de los pobres, dedicándose a la rehabilitación de jóvenes drogadictos. Así pues, vivía esta partida de Roma como un acontecimiento positivo en mi vida. No quería volver a oír hablar de gobierno. Y no volvía a Francia sino a Suiza, lo cual me evitó mezclarme en muchas de las discusiones hasta 1978.

¿Cuáles son hoy mis impresiones globales sobre el retroceso o los avances? Si observo el Instituto, pienso que el Capítulo General de 1976 reafirmó que la *Declaración* de 1967 seguía siendo un documento constitutivo del Instituto. Ciertas resistencias se manifestaron sobre el particular, pero finalmente bastante pocas, y esa reafirmación se produjo, que era lo más importante. Determinados puntos pudieron avanzar, por ejemplo, sobre los votos. Pero hay que reconocer que las cuestiones sobre los ministerios y sobre los votos permanecieron bloqueadas en la Iglesia. El carácter laical

de los Hermanos de nuestro Instituto no se volvió a cuestionar en el Capítulo General de 1976 que tan solo declaró la necesidad de profundizar aún más la cuestión de los ministerios, lo cual, en realidad, no se ha llevado a cabo. ¿Se había avanzado? Bastante poco, en realidad. Pero tampoco se había retrocedido. El Capítulo General de 1966 había sido carismático, eso era incontestable. Se podría decir que el Capítulo General de 1976 funcionó.

Miguel.— *Una vez que usted abandonó Roma, acudió a Neuchâtel, en comunidad con los Hermanos, y a la vez como animador de la Escuela de la fe.*

¿Puede usted hablarnos de la experiencia de Iglesia que usted vivió en el equipo de animadores, de animadoras y de estudiantes con quienes usted trabajó y también sobre la comunidad de los Hermanos?

Michel.— ¿Qué fue lo que me sugirió la idea de acudir a la Escuela de la Fe? Había sido fundada en 1969 y por tanto era muy joven cuando yo llegué a ella. El Director de la Escuela de la Fe era una personalidad conocida en la Iglesia, el P. Jacques Loew. Inicialmente no creyente, se había convertido, se hizo dominico y trabajó como estibador en el puerto de Marsella durante la guerra. En el momento de la prohibición de los sacerdotes obreros, había obedecido. Pero se había visto comprometido a fundar la Misión Obrera San Pedro y San Pablo, compuesta sobre todo por sacerdotes incorporados en el mundo del trabajo y a la vez en la pastoral, una congregación religiosa comparable a la de los Hermanitos de Jesús. Esta pequeña congregación naciente se volvió rápidamente internacional. Se implantó particularmente en América del Sur, principalmente en Brasil donde el mismo P. Jacques Loew vivió como obrero y como fundador.

Fue en Brasil donde, tomando conciencia de la ignorancia religiosa generalizada de los cristianos, el P. Jacques Loew se dio cuenta también del éxito de las sectas como la de los Testigos de Jehovah que ponían su fuerza en una cierta difusión de la palabra de Dios mediante la Biblia leída de manera fundamentalista. De ahí su toma de conciencia de la necesidad de formar ministros de la Palabra que se sintiesen poseídos por esa Palabra. La Escuela de la Fe se llamaba también: Escuela de la Fe y de los

Ministerios, pues su objetivo era formar ministros de la Palabra. La originalidad de su intuición era que esa formación debía realizarse en el seno de pequeñas comunidades, de pequeños equipos, a imagen de los de su propia congregación, caracterizados por compartir la vida, la oración, la vida material doméstica, y fundados sobre la Palabra de Dios. En cuanto a la enseñanza que impartía, la Escuela de la Fe era sobre todo una escuela bíblica. Estaba abierta al público más amplio pero, en la práctica, a causa del costo bastante elevado de la vida en Suiza, eran sobre todo religiosas (con algunos religiosos) quienes acudían a ella. Los equipos eran homogéneos: un equipo masculino y varios equipos femeninos, en su mayor parte de religiosas, a veces con algún que otro laico o incluso alguna pareja que vivía como tal. Y eso duraba ya diez años.

Me sentí atraído por semejante experiencia. Había pasado allí una semana cuando iba en camino al Capítulo General de 1976. Quería formarme una opinión sobre el lugar y también adquirir seguridad y tranquilidad de espíritu con vistas al Capítulo. Esa escuela así como sus equipos funcionaban bien. Los animadores y animadoras eran religiosos (sacerdotes) y religiosas. Fue entonces cuando conocí a algunas religiosas que ya habían participado en la Escuela de la Fe. Allí se encontraban Christina, Marie-Jo Fleury, Colette Bogiolo. Desde ese encuentro en Friburgo establecimos relaciones muy profundas. Lo que me atraía de esa experiencia era el ministerio de la Palabra de Dios hacia el cual me sentía orientado, con la idea de poder contribuir así a la renovación de comunidades religiosas.

Me sentí algo inducido a error pues pensaba que los animadores eran profesores. Pero yo nunca vi dar un solo curso. Tuve que contentarme con asistir a los cursos como los estudiantes; luego, animar los trabajos de grupo, que por otra parte era muy interesante: estaban organizados en pequeños equipos de trabajo diferentes de los equipos de vida y prolongaban sus estudios mediante trabajos que indicaban los profesores como complemento de la enseñanza magistral. De vez en cuando se proponían también intercambios de fe en esos grupos de trabajo. Además teníamos la responsabilidad de acompañar algunos equipos. Yo tenía tres, dos de religiosas y uno de laicos (hombres) que era particularmente heterogéneo y difícil. El principio de la Escuela de la Fe consistía en mezclar los miembros de congregaciones religiosas diferentes (con frecuencia no había más

que una o dos unidades de cada congregación). A pesar de ello, uno de los equipos que se me confiaron estaba constituido por miembros de una misma congregación, las Hijas de Nuestra Señora del Sagrado Corazón de Issoudun. Se trataba de un futuro noviciado, con postulantes y dos profesas, una de ellas la futura maestra de novicias. Me confiaron por decreto ese equipo como antiguo responsable de la formación. De ello resultaron lazos de amistad permanentes y muy profundos con quien es ahora la superiora del monasterio de la Visitación de Annecy.

La Escuela de la Fe quería ofrecer una experiencia de Iglesia. El P. Jacques Loew imaginaba la Iglesia en pequeñas comunidades, pero no la concebía sin jerarquía. La Escuela de la Fe se hallaba entonces muy vinculada al Obispo de Friburgo, así como al Papa; los estudiantes hacían una peregrinación a Roma durante el segundo año. Por lo demás, el P. Jacques Loew predicó un retiro en el Vaticano. Yo desempeñé mi tarea de animador, a la vez que me sentía decepcionado por no tener que dar ninguna enseñanza. Propuse organizar una enseñanza de teología de la Vida religiosa pero sin suscitar el interés que yo esperaba. En comparación, Lumen Vitae era un centro muy diferente, internacional, también con trabajo en equipos, pero sin la vida intensa de las comunidades permanentes que nosotros vivíamos en la Escuela de la Fe, con misa diaria, reuniendo a toda la escuela dos veces por semana y animadores que iban celebrando la misa en los equipos.

Para gran asombro por mi parte, descubrí poco a poco que yo no compartía en absoluto la espiritualidad del P. Jacques Loew. Contrariamente a lo que cabía esperar, esa espiritualidad no era muy encarnada. La trayectoria ulterior de este hombre, que era un santo, resultó muy curiosa. Su padre, que era un no creyente, no tenía respeto más que por los Hermanos de las Escuelas Cristianas de Clermont. Al recibirme, se decía: “Es un especialista de la educación, podría remplazarme como director de la Escuela de la Fe”. La ilusión no duró mucho, pues no era mi camino. Su espiritualidad, de tipo monástico, no me convenía.

Miguel.— *¿Cuál era pues el ministerio ofrecido en la Escuela de la Fe?*

Michel.— No existía pedagogía. La idea del P. Jacques Loew era que bastaba que las personas se impregnasen de la Palabra para constituir luego

grupos bíblicos allí donde se encontrasen. El primer beneficio era para los mismos participantes que podían trabajar en profundizar su propia fe, mientras se aprovechaban de la enseñanza de los grandes biblistas. Intervenía también un dominico, excelente profesor de historia de la Iglesia. El segundo año proponía teología, principalmente con dos dominicos muy abiertos. No se preveían ejercicios ni cursillos; la enseñanza se prolongaba con la meditación personal, así como mediante los intercambios y trabajos de grupos. La expresión Escuela de la Fe prevaleció pues sobre la de Escuela de los Ministerios.

Miguel.— Hasta entonces, usted había tenido experiencia sobre todo masculina de la Vida religiosa. Su reflexión teológica se había efectuado entre los Hermanos, a partir de los Hermanos. Pero, en la Escuela de la Fe tuvo usted la ocasión de establecer lazos con muchas mujeres.

¿Cuáles fueron los descubrimientos que caracterizaron esa experiencia en los campos de la teología de la Vida religiosa, de la vida comunitaria y de la sensibilidad a la Palabra a partir del punto de vista de las mujeres?

Michel.— Lo que puedo decir —y eso sin pretensiones— pues es un simple hecho, es que me sentí inmediatamente a gusto en esos nuevos contactos con las mujeres. Pienso no haber sido ni demasiado machista ni muy paternalista. Lo que puede dificultar mi respuesta es que en cierto modo no tuve que analizar mucho la diferencia de Vida religiosa entre los hombres y las mujeres. La sentí, la viví. Yo las escuchaba, escuchaba sus preguntas de mujeres e intentaba reaccionar en función de lo que ellas expresaban. Sí puedo decir que ellas eran más intuitivas. Eso mismo era cierto, también, de las animadoras de las que me sentía más cercano que de los animadores. Compartíamos pero de manera igualitaria. A veces me preguntaba sobre este asunto. Después de todo habría podido producir un choque considerable puesto que yo había vivido y enseñado siempre en comunidades de hombres religiosos.

Está el hecho de que yo no era sacerdote. Pienso que, para religiosas, eso establecía una proximidad fraterna que ellas sentían con diferencia. Como ellas, yo era religioso y no sacerdote. Con motivo de los retiros que animaba, algunas religiosas me habían confesado a menudo eso

mismo. Habitadas a retiros predicados por sacerdotes, reaccionaban diferentemente a un retiro dado por un Hermano. Propiamente hablando yo no hacía dirección espiritual y no lo he deseado. Algunos sacerdotes buscaban tales ocasiones, lo cual a veces provocaba conflictos. Me sucedió tan sólo tener que asegurar un acompañamiento. Había enseñado a religiosos laicales y yo mismo era laico. Creo que existe una profunda diferencia entre el religioso laical y una persona que ha sido formada únicamente en el marco de una formación clerical con miras al sacerdocio, tal como se practica en Francia y en Europa: el sacerdote que es un otro Cristo, un hombre aparte, investido de una cierta superioridad. En la práctica esa superioridad del sacerdote en la Iglesia ha sido más vivida por las religiosas y por los laicos que por los religiosos. Se ha dicho incluso que la Vida religiosa es superior al matrimonio, pero es solo teoría. En realidad, la comparación se debe hacer con los religiosos sacerdotes y los sacerdotes seculares. No puedo decir nada más sobre ello, pues lo que sentí en tales ocasiones era del tipo de las vivencias, no de la teoría ni de los principios.

Miguel.— *¿Se relacionaba usted también entonces con la comunidad de los Hermanos suizos de Neuchâtel?*

Michel.— De acuerdo con mi Hermano Visitador de Lille, yo pertenecía a la comunidad de Neuchâtel, a la cual volvía todos los viernes por la tarde. El sábado durante toda la mañana se tenía una reunión de comunidad, y me marchaba el lunes. Los Hermanos animaban tres obras en Neuchâtel. En la ciudad se encontraba el internado que recibía a jóvenes suizos alemanes al final de sus estudios medios para un año intensivo del estudio del francés y al lado la escuela primaria parroquial católica. En la abadía de Fontaine-André algunos Hermanos acompañaban al grupo de rehabilitación de los drogadictos. Pero canónicamente no constituían más que una sola comunidad.

Tres Hermanos vivían en Fontaine-André, dos de ellos enseñaban en la escuela. Tal sólo el H. Leo Egli residía allí permanentemente. Y a ese grupo de tres Hermanos es al que yo mismo estaba particularmente asociado. Vivíamos con jóvenes suizo-alemanes que intentaban escapar de la droga. Tuve la oportunidad de dar algunas clases de francés a uno que

otro de esos jóvenes. Tomábamos con ellos las comidas y vivíamos con ellos. De ahí la importancia de nuestra reunión del sábado por la mañana entre Hermanos. En ella compartíamos verdaderamente lo que vivíamos. Yo comunicaba lo que vivía en la Escuela de la Fe y mis dudas, que poco a poco se iban definiendo. Fue con este grupo de Hermanos³⁹ con quienes discerní el momento de decidir si iba o no a permanecer en Friburgo. Y ellos compartían con mucha intensidad sobre su vida, sus cuestiones, sus preocupaciones. Teníamos también dos oraciones por día así como de vez en cuando la eucaristía, con numerosos intercambios de intenciones. Verdaderamente viví entonces de manera permanente una oración compartida en la vida, incluidas las tensiones.

Eso correspondía también a mi deseo de una inmersión en un mundo de pobres. Se trataba de drogadictos, una situación para la cual yo no tenía ni experiencia ni formación. Queríamos estar cercanos a ellos, con ellos, como sus hermanos, a pesar de la barrera de la lengua.

Miguel.— *Al escucharle se tiene la impresión de que su paso por la Escuela de la Fe y por Neuchâtel fue como una especie de segundo noviciado. Se plantean nuevos cuestionamientos. ¿Supone ello una nueva forma de ver la Iglesia, de hablar de la Vida religiosa, de anunciar el Evangelio a los pobres?*

Michel.— Ciertamente. Permanecí tres años en esa comunidad, dos años antes de ser Regional (1976-1978) y año después (1978-1979). Uno de

³⁹ Ese discernimiento se manifestará de manera muy intensa y decisiva en 1983. Después de mi tiempo como Regional había vuelto a Fontaine-André. En mayo, el H. Jean Marie Thouard, Regional, vino de París para pedirme si podía aceptar el cargo de secretario general de la Conferencia de los religiosos de Francia. Partí para la capital y el H. Eugène Bodel vino de Lille. Me reuní con el presidente luego con el secretario de la Conferencia. Y tras la discusión con el H. Jean Marie y el H. Eugène —había puesto como condición poder vivir en comunidad con el H. Honoré de Silvestri, cosa que el H. Jean Marie encontraba difícil, pero había aceptado para que yo pudiese ser secretario de los religiosos— había aceptado, un poco a regañadientes. Regreso a Neuchâtel. Comunico la decisión al H. Leo Egli. Me dice estas sencillas palabras: “Tú, Michel, ¿ese puesto?”, en un tono que me hizo cambiar radicalmente, de inmediato, y sin vuelta atrás. Inmediatamente telefoneé, y escribí a Lille y a París mi cambio de punto de vista. El H. Jean Marie Thouard tuvo que desdecirse ante los responsables de la Conferencia. Por eso, volví a mi Distrito de Lille en septiembre, y di comienzo a la difícil experiencia que no duró, pero no por causa mía, del acompañamiento de los jóvenes que salían de la cárcel.

los momentos de la reunión de comunidad consistía en fijar la lectura de algunas páginas en un libro elegido en común. Los Hermanos tenían un gran apego por Juan Bautista de La Salle. Así pude compartir con mi comunidad algunas páginas del libro *Anunciar el Evangelio a los pobres*.

Era una comunidad en la que algunos Hermanos habían estado influenciados por el movimiento de los Focolares. Si en 1973 el CIL había acudido a Loppiano, fue gracias a la sugerencia del H. Leo Egli. Había pasado allí los dos meses anteriores al CIL y allí había vivido una nueva forma de vivir la comunidad, más sencilla, más fraternal, compartiendo tanto las tareas como las preocupaciones y la oración.

Miguel.— *¿No estaba la comunidad influida por las estructuras?*

Michel.— En absoluto, al menos en Fontaine-André. Éramos nosotros quienes organizábamos nuestras estructuras. No había hora fija de levantarse. Era verdaderamente flexible. Yo diría, una creación. Una gran fraternidad y, luego, Hermanos que vivían actividades diversas. Pues yo tenía contactos con los otros Hermanos de la ciudad. Cuando estaba presente, en tiempo de vacaciones, iba a comer con ellos al mediodía, lo cual me permitía a la vez una buena caminata y me daba la ocasión de compartir sencillamente con los Hermanos ocupados tanto en el internado como en la escuela o en otras actividades. Se me ofreció también la oportunidad de llevar allí algunos grupos de la Escuela de la Fe para tiempos fuertes y pude sentir entonces la irradiación de esta comunidad en el exterior.

Estábamos también estrechamente relacionados con religiosas de La Chaux-de-Fonds que tenían —y siguen teniendo— un hogar para chicas jóvenes también en situación difícil. Entablé amistades con esas religiosas y aun continúan. Los sacerdotes de La Chaux-de-Fonds tenían muy buena vinculación con las religiosas y, de esa manera, nosotros mismos estábamos también vinculados con ellos más que con los de Neuchâtel. El párroco de La Chaux-de-Fonds llegó a ser más tarde Vicario episcopal en Neuchâtel, bien relacionado con la Abadía de Fontaine-André. Comparado con el clero francés, por ejemplo, encontré entre estos sacerdotes un estilo menos clerical, más sencillo, cercano y fraternal. Sor Colette Bogiolo FMM (franciscana misionera de María) que era anima-

dora en la Escuela de la Fe⁴⁰, responsable de los estudios de segundo año, coordinaba grupos ecuménicos de animación bíblica donde se encuentran protestantes y católicos. En un territorio esencialmente protestante, en una ciudad que tiene una facultad de teología protestante, esta Hermana era reconocida por su compromiso que era excepcional. Yo viví allí una experiencia concreta de ecumenismo, incluso con los Hermanos.

En resumen fue el descubrimiento de una fraternidad, del ecumenismo, del vínculo entre religiosos y religiosas, de una Vida religiosa que no se manifiesta a partir de estructuras y también de una comunidad no centrada en una institución escolar. Es cierto que en la ciudad estaba el internado del que se ocupaban los Hermanos. Pero no se vivía exactamente con la misma relación a la comunidad que en Francia, por el hecho, principalmente, de que los jóvenes no estaban presentes más que un solo año, con un programa académico libremente establecido. Pude también observar la calidad de la pedagogía practicada en la escuela primaria en Suiza. En cambio allí encontré muy pocos laicos. Y en Friburgo estuve en contacto con religiosas que, fuera de sus estructuras tradicionales de congregación, debían crear nuevas formas de vida juntas, pero partiendo naturalmente de su vivencia anterior.

Miguel.— *Luego vino su cargo de Regional de Francia. ¿Puede usted explicarnos cómo sucedieron las cosas para que lo llamaran a ese servicio?*

Michel.— Regional de Francia, aun no comprendo lo que sucedió. El Capítulo General de 1976 había suprimido las funciones de los Asistentes. En 1975 los Distritos franceses tuvieron un Capítulo nacional importante. Yo vivía entonces fuera de Francia y no participé en él. Es importante comprender cómo sucedieron las cosas.

En efecto se asistía entonces a una deriva, aunque esta palabra es exagerada, como también eran exageradas e ideológicamente excesivas las intui-

⁴⁰ Estábamos en contacto antes de que yo estuviese en la Escuela de la fe. Ella trabajaba en Chantilly sobre su fundadora, Marie de la Passion y el P. Rayez nos había puesto en contacto. Creo que ella contribuyó a que yo me orientase hacia la Escuela de la Fe, que me hizo conocer durante el verano de 1975.

ciones del H. Honoré de Silvestri. En ese Capítulo de 1975 obtuvo que se votase la existencia de dos posibles modalidades para ser Hermano en Francia: la vía de las instituciones y la vía de los movimientos (de Acción Católica) y, de ese modo, llegó a influir en la asamblea. Ciertamente él poseía fuertes convicciones sobre la renovación de la Vida religiosa vivida a través de una participación en los movimientos, una toma de posición, una inmersión en la realidad del mundo de los pobres, una salida de las Instituciones; es decir, intuiciones muy avanzadas para lo que entonces se vivía. Había compuesto un documento de calidad sobre esta “segunda vía”. Y si hablaba de las dos vías, era para poder decir “¡ésta es la mía!”. Frente a él un gran número de Hermanos no podían comprender que algunos abandonasen las instituciones para buscar otros caminos ajenos a las escuelas, con los pobres. Tuvieron mucha dificultad para expresarse sobre la primera vía en la que estaban viviendo.

Yo no estaba presente en dicha Asamblea y, cuando supe lo que había sucedido, me dije que era un error pues, en efecto, existían ¡al menos diez vías! El Capítulo Nacional, a petición del H. Patrice Marey, había creado una estructura que correspondía en cierto modo a esas dos vías. El H. François Kerdoncuf, hombre de institución, fue encargado de un secretariado de la educación. La otra vía, la de los pobres (lo cual, evidentemente, nunca se expresó en tales términos), estará el H. Eugène Ernoult quien animaría el secretariado y no el mismo H. Honoré. Mientras que el H. Eugène permanecía en su comunidad de inserción, el H. Kerdoncuf instalaba su oficina en París. En el plan del H. Patrice Marey, esos dos secretariados ayudaban al Asistente y dependían de él. Además yo había dicho al H. Patrice que la estructura prevista en Francia estaba hecha a su medida, siguiendo su modelo.

Existía ya una Conferencia de Hermanos Visitadores de los Distritos franceses (C.F.V.) que formaban un Región. El Capítulo General dejó a cada Región el encargo de establecer una estructura de animación. No queriendo verme mezclado como antiguo Asistente, en esas negociaciones, fue ésa una de las razones por las cuales no había regresado a Francia en 1976. Me encontraba, pues, en Friburgo en ese año de 1976-1977 al final del cual abandoné la Escuela de la Fe. Al mismo tiempo continuaban llamándome en el Instituto para retiros o sesiones lasalianas. Así los temas lasa-

lianos me retenían, cuando al abandonar Roma yo pensaba que ya había trabajado en ellos suficientemente. Ese sentimiento me ha dominado a menudo, a la vez que el deseo profundo de retirarme del *ad intra* del Instituto. Las circunstancias me habían llamado a ocuparme de los Hermanos y también de Juan Bautista de La Salle, y había tenido mucho interés hacia él, principalmente en el marco de mi tesis. Pues, en realidad, me he sentido siempre atraído por J. B. de La Salle.

Habíamos logrado que apareciera nuestro libro *Anunciar el Evangelio a los pobres*, que fue traducido rápidamente al español y la inglés. Entonces, a partir de ese momento, comenzaron a llamarme para retiros y sesiones. Había aceptado también continuar con mi contribución al CIL interviniendo en las sesiones de 1977 y 1978. Durante el CIL de 1978, en febrero, recibí un correo del presidente de la Conferencia de Visitadores de Francia, el H. Robert Blanchard. Me escribía: “Michel, vamos a tener que elegir un Regional y no veo a otro que no seas tú para ocupar ese puesto”. Luego me explicaba por qué. Y, después de haber reflexionado, le respondí.

REFLEXIÓN SOBRE LA ASOCIACIÓN LASALIANA Y LAS NECESIDADES DE LOS JÓVENES

La comunidad lasaliana

Miguel.— *¿Fue su experiencia en Suiza y su reflexión sobre la experiencia de Juan Bautista de La Salle lo que le ofreció el marco para comprender de una manera nueva la asociación lasaliana?*

Michel.— Me plantea usted la cuestión de la comunidad lasaliana, y pienso que hay ahí una precisión importante. En el Instituto, el tema de la comunidad parece paradójico. Estamos marcados por la frase “juntos y por asociación para tener las escuelas”. Es una fórmula muy rica pero que nació en un contexto histórico determinado, con sus propias características. El voto de asociación para tener las escuelas cristianas remite al tiempo del Fundador así como a algunas cuestiones actuales: la asociación ¿es esencial al Instituto? A lo cual yo respondo: ¿Qué es esencial a la asociación? Y concluyo con la reflexión que *la asociación es más un voto de Instituto que un voto de comunidad*. Pero estamos jugando siempre sobre dos tableros.

Al decir eso me refiero a la manera en que las cosas sucedieron en el modelo inicial. Unos Hermanos reunidos tienen una escuela juntos. Eso es justo y quiere decir que cada clase está a cargo de un Hermano que tiene sus propios alumnos. Y de hecho, a través de su lenguaje, Juan Bautista de La Salle no se dirige nunca a la comunidad en cuanto ministerio de acción apostólica. Se dirige a cada Hermano: Tiene usted la suerte de... Está usted todos los días con los pobres... Debe representar a Jesucristo... Es cada Hermano quien se siente personalmente interpelado. Nunca el Fundador parte de una imagen comunitaria para el ejercicio del ministerio. Y en la práctica así es como sucede. Es verdad que existe una puesta en común cuyo símbolo es la *Guía de las escuelas*, resultado normalizado de las experiencias de cada uno que luego será normativo. Sabemos, en efecto, que la *Guía* nació del intercambio entre los Hermanos, y eso se convirtió en *Regla* para todos. Desde este punto de vista se desarrolló un espíritu de fraternidad, pero no en el sentido en el que se comparten los alumnos y luego se discute juntos sobre el estado de esos alumnos.

Ciertamente todo eso es importante, aunque ya no existen Hermanos en la enseñanza primaria, con un maestro por clase —no dos— en el que éste asegura a la vez toda la enseñanza y la catequesis. Sin embargo ahí se encuentra la imagen de base. Cuando pronuncian el voto de asociarse para tener las escuelas, los Hermanos no se encuentran en su propia comunidad sino en una aglomeración más amplia. Eso quiere decir que juntos, para emplear un lenguaje moderno, van a tener una red dentro de la cual son intercambiables.

En última instancia se podía pedir a cualquiera hacer cualquier cosa y sin importar dónde. Un Hermano en Dijon podía ser enviado a Calais o a Marsella. Juan Bautista de La Salle, no obstante, se dio cuenta de que no se podía tratar a un meridional como a las personas del Norte. Pero globalmente se trata ciertamente de ese tipo de intercambiabilidad. Y la genialidad de Juan Bautista de La Salle consistió en haber captado un problema nacional, que podía ser un problema mucho más amplio aún, el de los jóvenes abandonados desde el punto de vista escolar. Después de él, nosotros podemos ocuparnos del problema particular para Francia a partir del momento en que existe una visión común. Y luego podemos formar un Instituto porque tenemos una visión común, no solamente de la

misión sino de la obra. De ahí la importancia de que exista un Capítulo sobre la obra y no solamente sobre la misión. Eso es particularmente importante si se tienen en cuenta los cambios considerables que se han producido.

Personalmente nunca he conocido el modelo de funcionamiento escolar antes descrito. Sin embargo he vivido en la enseñanza secundaria y, a diferencia de lo que sucedía en otras partes, el hecho de dar con un determinado grupo de jóvenes el primado a la acción educativa y a la competencia profesional. Por eso, lo reitero constantemente, pienso que se repite la frase *juntos y por asociación* sin reflexionar en lo que eso quería decir y aplicándolo a situaciones que nada tienen en común con aquella en que nació la expresión. No digo que no se la deba aplicar, pero hay que saber lo que se compara. Se toma un eslogan y luego... Aquí termina el paréntesis...

La tradición del ejercicio comunitario del apostolado, si lo miramos de cerca, es quizás menos fuerte en el caso de las escuelas tenidas juntos que en el caso de obras diversas. En efecto la fuerza lasaliana es *la fuerza del Instituto más que la fuerza de cada comunidad*.

Tomo ahora el caso de Hermanos que se comprometieron según la orientación del Instituto. No hay que olvidarlo, si algunos Hermanos se comprometieron al servicio de los más pobres que no estaban en la escuela, no fue por fantasía personal —aunque eso haya podido suceder— sino porque se trata de la orientación fundamental del Instituto y porque han descubierto necesidades urgentes.

Las necesidades de los jóvenes de hoy

Miguel.— *Hoy día millones de jóvenes están en paro, sufren dificultades, viven en la marginalidad. La diversidad de los problemas y de las soluciones es enorme. ¿Piensa usted que el Instituto debe trabajar en un proyecto común, un proyecto de Instituto?*

Michel.— Pienso que se trata de una cuestión particularmente importante sobre la cual hace mucho tiempo que he reflexionado. Dije anteriormente que la asociación es un voto de Instituto, no de comunidad. Es ése un problema que debemos abordar colectivamente, como Instituto. Tomemos el

caso del paro de los jóvenes, una situación que se encuentra en todas partes y que está muy unida a otros problemas tales como la violencia, la droga, el SIDA, la sexualidad, la ruptura de las familias. Yo me digo que frente a todo ello nosotros podríamos asumir una decisión de Instituto. En todo caso, ésta es una posición que yo llevo en el fondo del corazón.

Si consideramos ahora el conjunto de los Hermanos y en particular los más jóvenes que trabajan en las escuelas, nos dirán naturalmente que la escuela es la primera condición para evitar el paro. Y es verdad que existen escuelas profesionales y técnicas donde se ocupan fuertemente de eso. Pero, no se puede decir que el dinamismo fundamental de los Hermanos que dan clase sea el paro. ¿Por qué habrían de ser los Hermanos quienes se pongan al servicio de los parados?

Por otra parte el lenguaje oficial del Instituto actualmente, es decir, en los años 90 en que nos encontramos, es el de la *misión compartida*. En los establecimientos escolares, se puede tener una preocupación por el paro, pero no especialmente sobre el paro de los jóvenes. Cuando Juan Bautista de La Salle fundó el Instituto, esa situación de urgencia de la que se habla en diversos artículos de la *Regla* se refiere a la cuestión de los jóvenes de la calle que, trasladada a nuestra época, remite al problema del paro, lo cual asume evidentemente un sentido nuevo. Y si el Instituto como tal dijese: “vamos a reconvertirnos”. Y si en el ámbito del gobierno internacional se realizase una situación semejante. Como *el problema de los jóvenes está vinculado a pesadas realidades económicas, nosotros podemos orientar nuestros proyectos en una dirección muy definida*. En cualquier caso, es ésa una idea general que puede dar un sentido a nuestra búsqueda de la gloria de Dios trabajando en favor los hombres.

Miguel.— ¿No se hizo eso a propósito de la reflexión del Instituto sobre la megalópolis⁴¹?

⁴¹ El 42.º Capítulo General pidió al Hermano Superior General que nombrase un grupo de expertos en educación que ejercería la función de observatorio de las grandes cuestiones educativas en todo el mundo. En septiembre de 1993, tres Hermanos expertos fueron invitados a Roma y propusieron organizar, con el Superior General y su Consejo, cuatro coloquios sobre problemáticas altamente significativas para la inserción del Instituto en la sociedad contemporánea. El coloquio sobre *La Megalópolis y su relación con la Misión Educativa Lasaliana* trabajó, en 1996, los desafíos vinculados a la globalización en el siglo XXI (Cf. Boletín 245, 1999).

Michel.— Sí, pero quisiera decir que se habría podido sensibilizar a los Hermanos sobre el tema de las megalópolis. Si hablamos de violencia o de paro, ellos saben de lo que se trata. Lo que yo digo podría producirse, bastaría decidirlo. Efectivamente sería una acción de Instituto decir: “Ahora vamos a hacer del paro el objetivo fundamental de la acción de los Hermanos en Francia, estén o no en la escuela”, y para ello se establecería un proceso con los adultos. Eso respondería a una necesidad.

Miguel.— *Juan Bautista de La Salle habla del abandono de los jóvenes. ¿Debemos reescribir en ese sentido el capítulo 1 de la Regla?*

Michel.— Naturalmente, podemos hablar hoy del abandono de una juventud que no encuentra salidas y que sufre la soledad a causa de la competencia entre jóvenes. En cuanto a los jóvenes que constituyen la élite y que nosotros formamos en Francia en nuestras clases preparatorias de las escuelas superiores, nosotros no deberíamos ocuparnos de ellos pues ellos no entran dentro de la opción lasaliana.

Continúo un poco más sobre el tema del paro. Puesto que encontramos dificultades en mantener nuestras escuelas bajo la *tutela lasaliana*⁴², ¿no podría ser ése uno de los criterios? Así los Laicos que quisieran permanecer en escuelas que están bajo nuestra tutela podrían orientarse por ese criterio. En consecuencia tendríamos de nuevo una cierta forma de Instituto, *un Instituto de objetivo con una intención única y formas diversificadas*. Pienso que se podría, de una manera más concreta, interesar incluso a los Hermanos jubilados en tal perspectiva, bajo diversos aspectos.

Asumir semejante opción por el paro, si fuera posible tomar esa decisión, no puede realizarse sin estrategias, objetivos tácticos. Hemos conocido en el trascurso de las últimas décadas Hermanos particularmente determinados en favor de la defensa del sistema de las instituciones escolares lasalianas. Siempre se han ubicado en oposición contra todo lo que, a sus ojos,

⁴² N.E. La tutela lasaliana significa el ejercicio de la responsabilidad institucional de animación y de formación sobre la red de los establecimientos llamados lasalianos (siguiendo a Juan Bautista de La Salle) en Francia. El Consejo de tutela asiste al Hermano Visitador del Distrito en la búsqueda de las orientaciones para el gobierno y la animación de la red. Algunas personas y determinados servicios (Secretario General de la Misión Educativa, Delegado de tutela, Ecnómico, Formadores, Responsable de la comunicación...) aseguran el funcionamiento, la animación y la cohesión de la red.

era una desviación del origen. Son ellos los que declaran que los Superiores, a partir de 1966, han liquidado el Instituto permitiendo compromisos diferentes a los de la escuela.

Pienso que arrastramos un problema que es el del divorcio en el lenguaje, más que tratarse de un divorcio en la vida del Hermano. En efecto, existe un doble lenguaje en el Instituto: el lenguaje oficial, general, el que repetimos y que consiste en decir que “la prioridad es el servicio de los pobres y que hay que revisar, transformar las obras”, y el lenguaje práctico que afirma que “tenemos obras, hay que hacerlas funcionar”.

Miguel.— *¿Qué dice usted en lo que se refiere a la visibilidad del Instituto en Francia hoy?*

Michel.— Actualmente, en Francia, es mínimo el número de jóvenes que entran en el Instituto para el servicio de los pobres, lo cual afecta naturalmente a la visibilidad del Instituto. En Francia no es la visibilidad de un grupo de personas que se ocupan de los pobres, sino la de un grupo que tiene una hermosa organización para compartir la misión y la tutela con los Laicos. Es la imagen que damos. Los obispos de Francia declaran comúnmente que la mejor tutela es la ejercida por los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Pero los obispos desearían hacerse cargo de las tutelas. Y entonces se plantea la pregunta: ¿cuándo ya no haya Hermanos, qué sucederá con la tutela?

EL H. MICHEL SAUVAGE EN BÚSQUEDA DE NUEVAS EXPERIENCIAS

Miguel.— *Volviendo a su experiencia como Regional ¿cuáles fueron los combates y los conflictos en ese periodo?*

Michel.— Conflictos, sí, pero que no eran permanentes. Estábamos profundamente de acuerdo con los Hermanos Visitadores. Creo que me respetaban, que veían bien que yo estaba fundamentalmente entregado a mi trabajo, que no era un fanático. No existía incompreensión cultural radical pues éramos de culturas homogéneas. Ellos respetaban también la competencia lasaliana. Se daban cuenta de que era necesario trabajar en un lenguaje lasaliano para hoy. En aquel momento creí que, si la renovación era

difícil, no era imposible, al menos no de manera global. A menudo le dije al H. Honoré de Silvestri: “Tú querías que todo sucediese de forma militar, que bastase con haber escrito la *Declaración*, y al día siguiente todo el mundo se fuera a servir a los pobres”. Las cosas no son así pues las personas deben ser respetadas en su historia. Así mismo constaté que algunos avances eran posibles a partir de pequeños grupos. Si no era posible transformar el Instituto en Francia se podía no obstante aportar algunos cambios significativos en la manera de vivir la vida de Hermano, en la medida en que se llevase a cabo con el consentimiento de ellos mismos.

Pude constatar también que nada era mecánico. Habíamos establecido un ley para la formación inicial, creando dos años de Noviciado. El segundo año tenía que pasarse en una comunidad más especialmente comprometida en un servicio educativo de pobres. Hemos observado diferentes resultados en función de cada Hermano joven. Lo cual me permitió tomar mejor conciencia que, en la formación, es necesario respetar a la vez la libertad de las personas, la historia de cada uno y la orientación fundamental de la comunidad. Las ideas que germinaban en mí con respecto a la imposibilidad de la renovación en el ámbito global del Instituto evolucionaban a través de los hechos y de la experiencia que tuve.

Experimenté también, con los Hermanos del mundo obrero (FMO), la riqueza espiritual de esa inmersión en la realidad del mundo de los pobres. Vi entonces que el camino del Evangelio y de la evangelización no se podía buscar de una manera general. Al menos tal es el caso entre los Hermanos. Es la contemplación de Cristo en el Evangelio lo que conduce hacia los pobres. Animado por el deseo de sumergirse en ese mundo de los pobres y comulgando con ellos, se descubren los valores evangélicos que ellos viven y se experimenta la necesidad de compartirlos más radicalmente con ellos, y también de compartirlos a partir de una profundización en común de la Palabra de Dios. Fui testigo de tales procesos sobre los cuales tan a menudo he insistido en las relaciones entre la Vida religiosa y el apostolado. Se dice con frecuencia que la Vida religiosa es una condición del apostolado, que el apostolado es en última instancia una consecuencia de la Vida religiosa; esto me parece que es una concepción dicotómica. Por eso me gusta repetir que el apostolado constituye una

expresión y un alimento, un sustento para la Vida religiosa, pues es a partir del compromiso apostólico como ésta se desarrolla.

Desde luego todo eso no deja de tener efectos en el campo comunitario. La *Declaración* (25,4) afirma que, para evitar el hundimiento en la mezquindad de los problemas comunitarios internos, hay que entregarse a la vida apostólica⁴³. De una forma general, yo pude constatar que las comunidades dialogaban más a partir del momento en que se comprometían juntas, no digo en un mismo apostolado, sino en un mismo campo apostólico.

Miguel.— *Tras haber dejado de ser Regional, regresó usted a su Distrito de Lille para allí insertarse en una pequeña comunidad en Loos. ¿Cuál era la situación de la Iglesia de Lille en el momento de su regreso con relación a la que usted había conocido anteriormente?*

Michel.— Primero hay que recordar que abandono Neuchâtel en 1983 porque tengo 60 años y deseo volver a mi Distrito de Lille. En el fondo estaba ausente de él desde 1957, incluso desde 1950. Hacía treinta años que vivía fuera de él. Tenía ganas de reinsertarme.

Rechacé diversas solicitudes durante esos años. Inmediatamente después de haber sido Regional, me propusieron ser secretario general de los religiosos de Francia. Era la primera vez que pedían eso a un Hermano. Pero lo rechacé porque tomé conciencia de la incoherencia entre mi búsqueda orientada hacia los pobres y ese trabajo de tipo administrativo. Por esa misma época, recibí una invitación del Hermano Superior General para un trabajo en la curia romana, en el marco del Consejo Pontificio para la Cultura. Pero eso no me interesaba. No me veía en la Curia. Se presentó otra pista, que hubiera podido ser más positiva. Mi Visitador había insistido para que me orientase hacia un trabajo intelectual que, lo reconozco, es un aspecto importante de mi vocación. Pero, después de algunas conversaciones con los responsables del *Diccionario de Espiritualidad*, así

⁴³ “...la colaboración de todos a la misión común supera el peligro que amaga a las comunidades de replegarse sobre sí mismas, no menos que el de la esclerosis y ahogo, por perderse en la mezquindad de los insignificantes problemas internos, vicio que acecha a las comunidades más observantes si no se renuevan de continuo, merced al impulso apostólico” (D. 25,4).

como con mi Visitador y el Provincial de los Jesuitas, reconocí en el último minuto que no se encontraba allí mi camino.

Así pues se tomó la decisión de que iba a regresar a mi Distrito. Inicialmente se presentó una única solución, entrar en la comunidad del Visitador, en la calle Jean Levasseur, en Lille. El Visitador lo deseaba, pues quería crear en torno suyo una comunidad. En cuanto llegué, mi trabajo principal fue el de animador en un hogar para jóvenes salidos de la cárcel. Ese hogar acababa de abrirse en Lille, por iniciativa del P. Philippe Maillard, un dominico que era capellán de la cárcel de Loos. Mantuve esa actividad durante algunos meses. Fue una rica experiencia en la que descubrí lo que era el mundo de la delincuencia, de los jóvenes que no tienen ninguna oportunidad en la vida, que en cierto modo están programados para la delincuencia.

El director del Centro era un hombre joven, que a su vez había estado detenido durante años. Había cometido crímenes. Ahí pude sentir, de primera mano, una especie de angelismo por parte del dominico. Porque el P. Maillard, capellán, había contribuido a hacerlo salir de la miseria de la cárcel y había llegado a la conclusión de que ese joven era el más indicado para dirigir el hogar para jóvenes delincuentes. Pero en realidad era una persona completamente desequilibrada. Eso no se manifestó demasiado en la época de mi permanencia. Por lo demás, como había prometido realizar un periplo más en América Latina al final de 1983 principios de 1984, efectivamente llevé a cabo dicho programa. Pero a mi regreso el hogar había desaparecido y no tuve más contactos con él. El capellán iba a predicar la cuaresma por la televisión y se concentraba en su preparación. Él no aceptó nunca recibirme entonces y nuestras comunicaciones telefónicas fueron de lo más evasivas. De ese modo pude experimentar el desfase que podía existir entre un hombre que gozaba de una imagen en Francia por el hecho de su trabajo al servicio de los delincuentes pero que no respetaba la persona de un colaborador suyo al cual había recurrido. Y sentí en la práctica la importancia del carisma lasaliano, que no se contenta con hermosas intenciones generosas para una acción educativa, sino que piensa que se necesita competencia en el plano psicológico, sociológico, profano. En este caso a partir de una idea generosa se pasó a una obra que no podía mantenerse por falta de consistencia profana.

Miguel.— *¿Lo consideró usted como un fracaso?*

Michel.— No, en absoluto, no a nivel profesional. Yo no habría podido impedir el descontrol. Sin embargo había comenzado con algunas realizaciones positivas. Esos jóvenes salían de la cárcel. Había que ayudarles a encontrar un trabajo y un alojamiento, dos aspectos muy vinculados puesto que, para tener un alojamiento, es necesario presentar una nómina salarial. Conocía a un jefe de empresa que armaba coches a partir de piezas separadas. Le pedí, precisando claramente que se trataba de un servicio social, si no podía aceptar uno que otro de esos jóvenes que, con 25 o 30 años, no tenían ninguna competencia profesional. En la cárcel les hacían pintar las paredes como aprendizaje pagado, asalariado. Él había aceptado e incluso yo había asumido un compromiso con un joven en particular, de acuerdo con él. Luego me reuní con el responsable de las habitaciones de alquiler moderado (HLM) de quien obtuve alojamientos prioritarios para esos jóvenes. Se establecía así un sistema que ofrecía soluciones en los dos planos necesarios. Luego partí para América Latina y el director del Centro inmediatamente lo echó todo a perder. El joven que estaba de acuerdo para ir a trabajar en la empresa no fue. Lo consideré no como un fracaso sino como una oportunidad: había descubierto el mundo de la droga y la dificultad de salir de él. Pero, aunque no fuera un fracaso, tampoco fue un éxito.

El Hermano Eugène Bodet, Visitador de entonces, trabajaba en la creación de una nueva comunidad. Las autoridades diocesanas que habían sido consultadas nos sugerían buscar del lado de Loos donde no existía comunidad religiosa. En Loos se encontraba la muy espaciosa casa de la fundadora de las Hermanas Auxiliadoras, una congregación de religiosas activas, muy bien formadas, de inspiración ignaciana y apoyadas por los Jesuitas. Tenían una buena comunidad en Villeneuve-d'Ascq, con mujeres notables comprometidas en la capellanía de la universidad. Querían dejarnos esa casa, a condición de acoger en ella a padres de detenidos que venían a visitar a sus parientes encarcelados, pues la cárcel de Loos se encontraba muy cerca. Yo me encontraba deseoso de formar parte de semejante comunidad y el H. Eugène Bodet también lo estaba. Solicitado a su vez, el H. Robert Périn, que se encontraba en la calle Turenne, no quiso entrar en el proyecto que finalmente fue abandonado.

De todos modos creamos la nueva comunidad que deseábamos y que únicamente pensábamos dentro de un marco eclesial. En su condición de capellán del liceo, el H. Robert estaba ya inserto en la Iglesia. Los demás Hermanos implicados: el H. Eugène Bodel era Visitador, el H. Albert Tellier Ecónomo del Distrito, vivía en la calle Turenne, y yo mismo, entonces en la calle Levasseur. Vivíamos momentos de oración y de intercambios, en particular cuando el H. Eugène volvía de sus visitas.

En calidad de Hermanos entramos en contacto con el clero parroquial de Loos y asumimos compromisos: Albert en la catequesis parroquial, Eugène con algo de catequesis familiar, y yo también participaba con él. Además yo aseguraba la acogida y la preparación al bautismo de los niños pequeños y a veces al matrimonio. Había que encontrar un alojamiento. En 1984 yo busqué la casa. Pero finalmente aceptamos tomar la antigua casa parroquial. Pero se encontraba en tal estado que fueron necesarios varios meses de trabajo. La comunidad comenzó en septiembre de 1984, mas no fue hasta abril de 1985 cuando pudimos ir instalándonos.

Fue para mí una excelente experiencia que duró tres años y que me dio la oportunidad de descubrir el importante contraste entre la demanda sacramental, la ignorancia religiosa, la ausencia de adhesión a la Iglesia. Sobre el centenar de preparaciones para el bautismo durante este periodo, no encontré dos familias verdaderamente motivadas por razones cristianas para hacer bautizar a su hijo. Esta experiencia provocó en mí una tal sacudida que declaré al Vicario General⁴⁴ que acudió a cenar con nosotros, para hacerle reaccionar: se debería cesar de ofrecer el bautismo a los niños pequeños. Pero, entonces, si se lo negamos nos responden: “nos lo niegan porque somos pobres”. Entonces, por qué no decir: estamos ahora en un mundo donde ya no es posible vivir el bautismo de los niños. Originalmente no tiene sentido más que si los padres salen garantes de la educación de los niños. Es la gran tradición de la Iglesia. El bautismo de los niños está vinculado a la conversión de los padres y podemos leer en los Hechos de los Apóstoles: “Fue bautizado con todos los suyos” (Hch 16,33ss). Pues los padres son los garantes de la educación en la fe.

⁴⁴ Estábamos en muy buenas relaciones con los sacerdotes; ellos venían a celebrar al menos una vez por semana, cenaban con nosotros y discutíamos mucho sobre la realidad de la pastoral que se vivía.

Otra experiencia interesante de esta comunidad que necesariamente estaba abierta, en cuando al trabajo de sus miembros, venía de los contactos con los sacerdotes comprometidos, como el H. Robert Périn, en las capellanías escolares. Ese era también el caso del H. Michel Boels que trabajaba por la mañana en la capellanía de la Escuela de La Salle y por la tarde en la capellanía del Colegio Perrin, un centro educativo público de Lambersart, mientras que el H. Robert se encargaba de la capellanía de la enseñanza pública en Haubourdin. Fue una experiencia rica que se manifestó de modo particular durante el funeral de Michel Boels. Compartíamos mucho. Es la segunda comunidad en la que yo he tenido muchos intercambios, durante las comidas, y a veces en la oración. Conservo un profundo recuerdo de mis tres años en esa comunidad.

Miguel.— *¿Cuál era el papel de los Laicos en esa Iglesia?*

Michel.— Los sacerdotes trabajaban con movimientos de Acción Católica independientes. Nosotros no teníamos contacto directo con los miembros laicos de esos movimientos, salvo indirectamente. Al decir eso pienso en Nicole, muy comprometida en la capellanía, cercana colaboradora del H. Robert. El primer año de esa comunidad, continuaba viviendo en Levasseur, pero venía tres veces por semana a Loos para el servicio de la preparación al bautismo. También estábamos implicados en el primer año de la catequesis parroquial. Cada uno de nosotros reunía un grupo de laicos, de padres que luego debían asegurar la catequesis de sus hijos. Fue durante el año 1985-1986 cuando se llevó a cabo la fusión de la comunidad de la calle de Turenne con esta nueva comunidad.

De todos modos estábamos abiertos mediante nuestra participación en la liturgia parroquial y las relaciones sencillas establecidas con algunos laicos que gravitaban con mayor intensidad en torno a la Iglesia. Fueron esos laicos quienes, después de mi partida, continuaron asegurando la preparación para el bautismo. Eso no se hacía entonces y en eso nuestra pastoral estaba retrasada.

Miguel.— *Como Regional, usted abarcaba el espacio del conjunto de la vida de los Hermanos en Francia. Aquí su espacio se encontraba muy reducido a una pequeña comunidad en un barrio. ¿No se sintió usted desencajado?*

Michel.— Mis compromisos con las religiosas seguían siendo importantes. Continuaba animando retiros y numerosas sesiones y debía pasar mucho tiempo preparándolos. Es verdad que, limitado a Loos, el espacio se había reducido. Pero la vida comunitaria permanecía abierta pues estábamos constantemente al tanto de los problemas de los liceos, de los colegios, de la enseñanza pública y la enseñanza católica. Y para mí seguían existiendo los *Estudios lasalianos* así como el Centro Sèvres que me pidió muchos trabajos sobre la Vida religiosa en la Iglesia.

Miguel.— *¿No impartía también cursos bíblicos a religiosas?*

Michel.— En efecto, eso fue muy importante y lo iba a olvidar. Existía una congregación llamada CARCO⁴⁵, destinada a religiosos y religiosas del mundo obrero que seguían una formación de dos años permaneciendo siempre en sus comunidades. Las sesiones tenían lugar en París a razón de cuatro o cinco fines de semana por año. El programa comprendía trabajos sobre la Biblia así como sobre la historia de la Iglesia y sobre cuestiones sociales. Los Hermanos Léon Sevin y Eugène Ernoult seguían esa formación del CARCO. Un día la responsable para la región Nord (desde el Havre hasta Langres) buscaba un remplazante del profesor de Biblia, un Lazarista que partía para el Camerún. Era un buen exégeta pero pedagógicamente nulo. Los Hermanos dijeron: Para enseñar la Biblia nosotros tenemos a alguien del que estamos seguros que dará una muy buena enseñanza. Me lo pidieron y yo acepté, lo cual fue para mí una oportunidad de renovación.

Propuse un año de Antiguo Testamento y un año de Nuevo Testamento. Así, durante un año, una visión general del Antiguo Testamento y, de modo especial, el profeta Amós, y otro año el Evangelio de Marcos y los Hechos de los Apóstoles. Mi contribución duró tres años que me aportaron mucho, tanto por la preparación como por la enseñanza misma y los contactos con las religiosas. Era también para ellas la ocasión de exponer sus problemas de comunidad o de compromiso con los pobres. Pues hacer estudiar Amós, los Hechos y san Marcos no era indiferente desde el punto de vista de su compromiso apostólico. A mi parecer, eso fue mucho más

⁴⁵ Ciclo de profundización para las religiosas que trabajan en la clase obrera.

fecundo que la Escuela de la Fe, porque las Hermanas leían, trabajaban, ponían en común sus preparaciones, compartían.

Miguel.— *Fue durante este periodo cuando comenzamos el trabajo sobre la Explicación del método de oración mental de San J.B. de La Salle (EMO). ¿Qué representó en su vida el estudio de este texto? ¿Fue algo muy diferente de lo que sintió al principio de su recorrido por las Meditaciones para el tiempo de retiro (MR)?*

Michel.— Hay que decir las cosas como son. Cuando descubrí las MR, sentí un choque personal extremadamente fuerte, algo así como una conversión a Juan Bautista de La Salle. Nunca sentí un choque semejante con EMO. Y aquí hay que *dar al César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios*, a Miguel lo que es de Miguel. Recuerde: siendo estudiante en el *Jesus Magister*, después de su Noviciado, usted deseaba emprender un estudio del Misterio a partir de EMO. Luego trabajamos y pusimos a punto algunos textos en Neuchâtel en 1977. El proyecto de una edición de EMO existía, estaba anunciado, y siempre nos estaban preguntando cuando iba a aparecer. Pero ¿quién era el motor en este asunto? Era usted, yo no estuve en su punto de partida. Después sí.

Además hay que añadir esto: cuando yo abría ese texto y comenzaba a leerlo, cada vez me sentía desmotivado. Luego me encontraba con elementos muy hermosos. Usted me enseñó también la belleza de las oraciones de Juan Bautista de La Salle. Hicimos lo mejor que pudimos. Trabajamos juntos y acabamos por realizar un estudio válido. Se tradujo y se publicó en tres lenguas. De todas formas, es un texto rico. Yo digo siempre que he realizado tres síntesis de Juan Bautista de La Salle: en mi tesis *Catequesis y Laicado*, en *Anunciar el Evangelio a los pobres* y en la *Explicación del método de oración mental*, el CL 50. Pienso que este último es un hermoso trabajo para leer y utilizar por todos aquellos que quieren conocer la experiencia de La Salle.

Miguel.— *¿Qué vínculo ve usted entre esa oración y el ministerio del Hermano?*

Michel.— Lo que nosotros somos fundamentalmente está bien afirmado por el Fundador en sus textos. Para comprenderlo bien, no deberíamos

nunca separar la Explicación del *Método de Oración Mental* (EMO) de las *Meditaciones para el tiempo del retiro* (MR). Ese fue continuamente nuestro esfuerzo, en particular en la preparación de la *Visión de conjunto* del EMO (*Cahiers lasalliens* 50, pp. 537-612).

Pasamos del ministerio a la oración mental y de la oración mental al ministerio. Una lectura dinámica del EMO no puede excluir eso. Ciertos pasajes pueden resultar desconcertantes, sorprendentes, a causa del estilo, de la austeridad del contenido, de la complejidad o de la complicación del método. Pero solamente la frecuentación asidua de ese escrito permite apreciar su sustancia, penetrar su profundidad, descubrir su sencillez, reconocer la libertad que preconiza⁴⁶.

Continuamente intentamos mostrar que, a una cierta profundidad, el texto de EMO no es ajeno al ministerio del Hermano. ¿Era ésa su intención al comienzo? El objetivo, la realidad del ministerio, en el misterio en proceso de realización, el misterio que es acción y realización de la salvación. Usted insistía siempre sobre el hecho de que la oración lasaliana no sale del misterio. Es Dios presente aquí y ahora, es el misterio de Jesús presente en nuestra historia.

Hay que estudiar los dos conjuntos. En la *Sesión Internacional de Estudios lasalianos* (SIEL), en 1990-1991, dirigí un seminario sobre los dos documentos con un grupo excelente.

De la postmodernidad y de la vida evangélica

Miguel.— *No es fácil, hoy día, comprender la falta de compromiso a largo plazo de los jóvenes, su carencia de proyectos de vida y de futuro. ¿Cómo podemos percibir las nuevas necesidades de los jóvenes en un mundo en transición cultural?*

Michel.— Me gustaría volver sobre la postmodernidad, pues es un tema poco claro para mí. Actualmente, asistimos al paso de la modernidad a la postmodernidad. Todo evoluciona tan deprisa en este mundo que no llegamos a seguirlo. Ni siquiera los sabios llegan a controlarlo. Miremos, por

⁴⁶ cf. CL 50, p. XIII, Prólogo.

ejemplo, los debates que se acaban de celebrar sobre la clonación. Progresivamente la velocidad de la comunicación cambia completamente el sistema de las relaciones y corre el riesgo de matarlas. La ciencia ya no tiene límites pero, a veces, simultáneamente, es consciente de sus impotencias.

Sobre la postmodernidad me gustaría encontrar un día algo sólido y sistemático que me explique de qué se trata. Todo el mundo habla de la era postmoderna pero, personalmente, yo no llego a imaginarme exactamente en qué consiste. Tanto más que este momento cultural, profundamente humano, llama a las puertas de nuestro Instituto y afecta nuestras decisiones. Es un desafío que puede estallar en forma de conflicto, de tensión, durante el próximo Capítulo General, el desafío de no retroceder ante la postmodernidad.

¿Dónde tendremos que situar nuestra visibilidad como Hermanos de las Escuelas Cristianas? ¿En una forma u otra, no será sobre valores evangélicos? *Los sordos oyen, los ciegos ven, los leprosos sanan, los paralíticos caminan, los muertos resucitan* (Mat 11,5). ¿Qué quiere decir eso en nuestro mundo, en un mundo lleno de heridas y de enfermedades? De nuevo vemos que no podremos ofrecer una visibilidad de nuestras vidas si éstas no integran una orientación hacia la compasión profunda por los sufrimientos del mundo actual, reconociendo sin paternalismo que nosotros mismos también somos frágiles. Y que la compasión debe ser siempre compartida para que nuestra visibilidad no sea la de los poderosos que vienen a aportar soluciones a los males de la humanidad. De ahí la visibilidad de humildes Hermanos que tienen conciencia de haber, por su parte, recibido algo y que pueden compartirlo con otros, pero a condición de no hacerlo solos. Volvemos a encontrar así, pero de muy distinta manera lo que llamamos la *misión compartida*, la necesidad de compartir con los demás.

Ese intercambio habrá de realizarse principalmente con otros profesionales, pues nosotros no podemos ser especialistas en todo. Por eso, es importante que los Hermanos sean profesionales de algo. Mi experiencia me hace decir que, si pudiera rehacer mi vida, me gustaría llegar a ser Hermano de las Escuelas Cristianas sin dudar, pero a la vez, me gustaría ser abogado, con el fin de hacerme cercano a los jóvenes que se ven tentados por la delincuencia, con el fin de estar capacitado para ayudarles a

salir de ella. Veo en eso un proceso a partir de una visión evangélica, pero con otros, ya que un abogado no puede trabajar solo. En esa especie de confluencia es donde hay que buscar la visibilidad y no del lado de las tareas a realizar o en las cuestiones de hábitat, de forma de vestir. Hablo de una visibilidad de esposales y de colaboración⁴⁷.

Vemos eso mismo desde la fundación de nuestro Instituto. No es posible alcanzar ese nuevo mundo si no salimos de nuestras propias ciudadelas, es decir, de nuestras instituciones. Durante un intercambio con el H. Superior, él me declaró. “Cuando veo los problemas de los Hermanos y de los Laicos con las obras en Francia, me digo que ustedes tienen la suerte de poder partir de cero”. “Sí, le dije yo, es la refundación”. “Exactamente —me respondió el Superior General—, es la refundación”.

El problema es que no se puede desear la ruptura con todas las instituciones. Pero yo me digo que en ciertos países, en Francia, por ejemplo, con relación a la misión compartida hemos llegado a un punto tal que podemos preguntarnos, Hermanos y Laicos, si somos capaces de conservar la tutela sobre todo lo que tenemos. ¿No querrá eso decir que debemos llegar a cuestionarnos más radicalmente? ¿Qué hacemos y qué queremos? ¿Es que eso va a motivar nuestras vidas?

Miguel.— Pero, en el marco de la posmodernidad, vivir la vida evangélica presenta dificultades nuevas. ¿Cómo explica usted el nacimiento y el crecimiento de nuevas comunidades como la de Madre Teresa, o los Hermanos de San Juan, u otras que abrazan las condiciones de vida de la gente pobre?

⁴⁷ Recuerdo, que en un contexto muy diferente, algo parecido sucedió con la fundación de la orden dominicana. El Papa Inocencio III dijo que los Albigenses, eran personas con valores – (en este caso, es lo contrario). Es necesario pues convertirlos para la Iglesia, hacer entrar sus riquezas en la Iglesia. Envía a los Cistercienses: van de mala gana, con gran boato para la ocasión, potencia, carretas, caballos, gran fortuna para impresionar a los Albigenses. Los cuales no se dejaron impresionar en absoluto, puesto que ellos reclaman un Evangelio de la pobreza, un Evangelio de la libre predicación. San Domingo pasa por allí; se da cuenta de que es una aberración. Su visibilidad va a consistir en salir del monasterio, no construir monasterio alguno, crear un cierto nomadismo de tipo religioso. Van a ir de ciudad en ciudad, *a la vez abrazando las condiciones de vida pobre de esas personas pero estando cercanos a ellas*. Ése era el ideal: luego los Dominicos serán los creadores de la Inquisición, pero en el origen, tenían verdaderamente como ideal compartir la vida de esas personas, abrazarla.

Michel.— No sé gran cosa de la comunidad de la Madre Teresa. Según lo que he escuchado y leído, pienso que se pueden señalar rasgos y aspectos contradictorios. No se suele insistir en el hecho de que la Madre Teresa abandonó una congregación para fundar otra. Es una albanesa, una antigua religiosa y, esto me parece positivo, es una mujer que ha provocado un movimiento fuerte para ir hacia las miserias extremas. En el fondo ella comenzó por ir a recoger a los moribundos en las calles de Calcuta, lo cual me parece radicalmente evangélico. Y hasta ahora Madre Teresa continúa en esa línea de actividades y servicios. Y veo también a Hermanitas de los pobres que recogen ancianos, personas sin alojamiento y sin recursos y hasta sacerdotes que acuden a refugiarse en sus casas. Y su acción continúa teniendo sentido y suscitando vocaciones. Continúan llevando el hábito religioso y, en sus instituciones, han permanecido esencialmente fieles a aquello para lo que fueron fundadas, cuidar a los ancianos sin recursos. Usted ha citado los Hermanos de San Juan, pero ése es otro caso. Ellos no nacieron en un contexto de necesidad como los que acabamos de evocar. Son los discípulos de un Padre dominico muy intelectual que temía ver el hundimiento del estudio de la filosofía y de la teología, lo cual le llevó a fundar una comunidad en la cual los estudios filosóficos tomistas son verdaderamente el fundamento de todo.

La ambigüedad, en el caso de Madre Teresa, es que ella continuó por mucho tiempo como autoridad indiscutible que acaba de ser remplazada, lo cual no permite predecir hoy lo que será una posible evolución al cabo de algunos años, en lo que se refiere principalmente a aspectos muy conservadores en el plano de la sexualidad moderna, por ejemplo, a propósito de la cual Madre Teresa es aún más intransigente que Juan Pablo II.

Desde ese punto de vista ellas están más cercanas de una función asistencial como la que pudo desarrollar san Vicente de Paúl con sus Hijas de la Caridad en el siglo XVII. Tocamos aquí una cuestión muy interesante y muy difícil. A pesar de todos los textos no hemos llegado a *atacar* las raíces de la pobreza. ¿Pero quién quiere atacar las raíces de la pobreza? Si empleo la palabra atacar, reconozco con ello que entro en un mundo de luchas. No se trata de hablar de la lucha de clases en el sentido marxista, sino de mirar bien dónde se encuentran las raíces de la pobreza. Ahora bien, éstas se encuentran en la injusticia social, en el hecho de que los ricos se vuelven

cada vez más ricos, y los pobres cada vez más pobres. Es el individualismo que domina y la solidaridad que no existe. Nos corresponde denunciar este asunto a diversos niveles y tratar de transformarlo.

Se podría decir que Madre Teresa ha provocado una real transformación con respecto a las personas socorridas, pero lo ha hecho sin denunciar. Conforta, en cierta forma, a los ricos y a los pudientes. Existen personas que se ocupan de los pobres y otras que continúan siendo como el rico que banquetea mientras el pobre Lázaro muere a su puerta. A diferencia de la parábola evangélica, ahora hay alguien que se ocupa del pobre Lázaro y que da buena conciencia al rico que puede continuar comiendo. Naturalmente es sólo una imagen. Pero entrar en ese mundo es necesariamente entrar en un mundo de luchas sociales. Un grupo de Hermanos ¿puede comprometerse en semejante plan, aquel mediante el cual se puedan atender las raíces de la pobreza y de la injusticia social, compromiso que lo sitúa necesariamente a un nivel político?

Aparte de algunas circulares sobre la justicia, el discurso de los Hermanos no ha sido suficientemente profundo en su análisis intelectual sobre la realidad. Voy a hacer una comparación. Las grandes encíclicas sociales de la Iglesia no han sido escritas ni por san Vicente de Paúl ni por la Madre Teresa, ni tampoco por el Papa. Quien las escribe lo hace a partir de una formación profunda, filosófica y teológica. Estamos tocando aquí una dificultad que explícito tal como la siento. La idea de querer alcanzar las raíces de la pobreza es ya antigua. La encontramos en la *Declaración*. Pero una vez expresado eso, el análisis no se continúa sobre lo que ello implica en la concepción de la Vida religiosa y del servicio de la vida evangélica; ni tampoco con los riesgos, condiciones de formación y de solidaridad que trae consigo en relación a las demás instituciones igualmente comprometidas. El discurso de la Doctrina Social de la Iglesia —una expresión que en cierto momento fue criticada y abandonada, y que vuelve ahora— es un discurso que hunde sus raíces en una reflexión profunda de confrontación con el Evangelio, pero que no da soluciones para atacar las raíces profundas de la pobreza, sino mediante un discurso que sigue siendo ético, propio de las Bienaventuranzas, pues el Evangelio no ofrece análisis sociológico ni filosófico alguno.

Miguel.— *Habla usted de la vida evangélica en tensión con la pobreza y la injusticia. Pero la Vida religiosa sigue estando muy centrada sobre los tres votos, sobre los consejos evangélicos. ¿Cómo comprender esta situación hoy?*

Michel.— Creo que toca usted ahí una cuestión muy interesante. Me pregunto por qué yo soy tan alérgico a la triada “pobreza-castidad-obediencia”. En la exposición hecha en California en 1994⁴⁸, yo decía que resulta inútil cuando se tienen claros los dinamismos radicales de la fundación. Los tres votos pueden, entonces, constituir una pérdida de tiempo y una dispersión, con el riesgo de perversión, cuando vienen a sustituir esos dinamismos fundamentales.

¿Qué sucede, en efecto? Hay personas que se comprometen mediante los tres votos de pobreza, castidad y obediencia y con eso se encuentran integradas en una institución reconocida, han entrado en un sistema. En la perspectiva antigua tienen, pues, que observar la pobreza, que consiste primero en no tener nada, cuando en efecto ya no tenían nada. Se acepta que hay que compartirlo todo, no recibir nada, no dar nada sin permiso. Y cuando llega el día en que han obtenido algo, piensan que bastaría con el permiso. De ese modo, han entrado progresivamente en un sistema que es falso. Con relación al celibato es otro tema del que podríamos hablar. En cuanto a la obediencia, ¿qué significa? Depende, en primer lugar, de la calidad de las relaciones con el Superior. El voto de obediencia no obliga nunca. Lo que encuentro perverso es que los dinamismos espirituales puestos por obra están definitivamente orientados hacia un sistema de preservación de uno mismo, de tranquilidad personal y de instalación, ya sea en una vida pobre y modesta, o bien, en una vida que se instalará en la comodidad y las ventajas, como hemos visto en Francia a partir de las facilidades económicas ofrecidas por los contratos de asociación con el Estado. Yo digo que los verdaderos dinamismos de la fundación, los de un compromiso en el seguimiento de Jesucristo en respuesta a la llamada de Dios,

⁴⁸ En el Christian Brothers Spirituality Seminar sobre el tema: El Hermano de las Escuelas Cristianas en el mundo de hoy. Cf. Meister, Michael (ed.). *The Declaration: Text and Contexts*. Maryland: Christian Brothers Conference. 1994.

son: el dinamismo de la *encarnación*, el dinamismo de la *solidaridad* y el dinamismo del *compromiso transformador*. Esos son algunos de los votos que se podrían emitir. O también dicho con otras palabras, el dinamismo de buscar a Dios, pero no huyendo de todo para estar con mi Dios, “God and myself”.

¿Qué es “buscar a Dios”? Es, en primer lugar, buscar al Dios que llama en la historia, el Dios que está siempre delante y que no cesa de llamar, buscar a Dios que está siempre llegando, siempre en proceso de venir a zaran-dear. Es reconocer que es él quien nos busca, quien nos llama, quien está presente. En segundo lugar, servir a la justicia, forjar la justicia, comprometerse para que exista la justicia. En tercer lugar, vivir como Hermanos. Es otra manera de hablar de tres dinamismos positivos.

Podría expresar los tres dinamismos resumiéndolos en tres palabras que son: *anunciar*, *denunciar*, *transformar*. Anunciar tal y como lo entiende Juan Bautista de La Salle, lo cual implica la toma de conciencia de que somos enviados, que no hacemos eso por nosotros mismos, que lo que anunciamos es una realidad que nos habita, que nos transforma, que nos sacude. Es dar testimonio y manifestar una visibilidad. *Anunciar el Evangelio a los pobres*, es manifestar una visibilidad: los ciegos ven, los sordos oyen... Ello conduce al compromiso de denunciar, que es un compromiso radical de contestación del mundo, un rechazo del mundo que no es una fuga del mismo sino una contestación evangélica de sus valores en nombre de otro sistema de valores. De ahí la necesidad de transformar, de intentar sin cesar de promover la justicia, de cambiar algo en este mundo para el servicio de los otros, en una línea de solidaridad y de fraternidad, pero también en una línea de inteligencia crítica y, por tanto, de compartir con otros en nuestro mundo, que es necesariamente pluralista.

Entonces estos dinamismos arrastrarán otras actitudes. Y de ese modo encontraremos un sentido vital al celibato. La libertad que da el celibato es una verdadera libertad, a condición de que dicho celibato sea auténtico, es decir, que no sea un cerrarse al amor, un repliegue sobre uno mismo, un acto de autosatisfacción, o un celibato por miedo, por pureza, por ausencia de tentación. Un celibato que ofrece una libertad que permita vivir el dinamismo sin caer en una situación de superioridad. ¿Puede el

padre de familia llegar tan lejos en estos dinamismos? Cada vez que alguien plantea la cuestión de una opción radical y de una denuncia, debe tomar en cuenta la existencia de una esposa y unos hijos. Al contrario las personas que optan por el celibato deben poder hacerlo libremente. Pero ya sé que este lenguaje exige ser pulido, para evitar, en particular, buscar una nueva superioridad.

LOS DESPLAZAMIENTOS DE UNA VIDA DE HERMANO

Miguel.— *Cuando usted observa el conjunto de su historia, desde de su familia, ¿cuáles son los desplazamientos que usted ha observado en la doctrina de la vida evangélica en la Iglesia?*

Michel.— Primero me gustaría hablar de los desplazamientos que se han producido en mi propia vida de Hermano, en mi vida profesional, sin hacer subjetivismo y, en particular de tres desplazamientos, así como de algunas permanencias. Aunque quede esquemático, no obstante, es importante para mí.

Los tres desplazamientos en mi vida

En un momento dado tuve conciencia de que existía en el Instituto, que en él era conocido como una persona, un miembro activo. Cuando entré éramos considerados como objetos pasivos que debían observar la *Regla* y practicar la obediencia. A diferencia de un jesuita —hacia el cual prestan mucha atención para tratar de discernir sus talentos para encontrar con él su propio camino, en una compañía empeñada en una diversidad de ministerios— entre los Hermanos, si no nos dedicábamos a enseñar alguna cosa, la diversidad de los ministerios era muy reducida. De ahí el sentimiento de ser considerado como un objeto.

El primer desplazamiento: me reconocí como una persona, que debía tomar iniciativas, que tenía derecho a hablar, que era consultada. Obediencia y libertad se combinaban. Así me pidieron preparar una tesis a la vez que me dejaron libre para elegir el tema. Luego me pidieron enseñar en el *Jesus Magister* diciéndome que tenía carta blanca sobre el contenido de la enseñanza. De ahí el sentimiento de que podía crear, que tenía la posibilidad

de inventar. Pero sé que eso no ha sido así de igual manera para todos los Hermanos.

El segundo desplazamiento concierne la imagen que tengo del Instituto. Yo entré en un Instituto que se consideraba a sí mismo como una ciudadela y que rechazaba el exterior. Así cuando tenía 8 años ya quería ser Hermano. Mi madre había previsto enviar a mi hermano Étienne al pensionado d'Estaimpuis. El Hermano reclutador pasaba con frecuencia por nuestra casa y allí comía. Mi hermano Étienne era scout. Mi madre preguntó al H. Firmilien (el reclutador): ¿Mi hijo podrá continuar con el esculatismo en Estaimpuis? Firmilien respondió: Señora Sauvage, nosotros tenemos nuestros métodos pedagógicos, no necesitamos métodos externos. Lo cual me sorprendió.

Otro ejemplo hace referencia al Capítulo General de 1946 que decide que los Hermanos ya no deben seguir participando en las colonias de vacaciones ni en campamentos *scouts*... mientras que el mismo Capítulo insiste sobre el retorno a la *Regla* del Fundador y la hace aprobar por la Santa Sede en 1947. El Instituto es autosuficiente, no necesita de nadie. Era una ciudadela. Reinaba ese mismo espíritu, en los años 1943-44, cuando mi hermano sacerdote, al preguntar al H. Visitador Paul: “¿Por qué los Hermanos, catequistas por vocación, no estudian teología? escuchaba la siguiente respuesta: “El día en que los Hermanos estudien teología, ya no serán obedientes”. Se trataba, ciertamente, del mismo reflejo de encierro total del Instituto sobre sí mismo. Y como, en aquella época en Francia, la enseñanza libre debía organizarse con total autonomía, no se habían producido avances significativos en cuanto a la apertura.

El gran cambio tuvo lugar en los campos en los que el Instituto aceptó abrirse. Lo cual se produjo de dos formas; pero la iniciativa propiamente hablando no vino nunca del Instituto como estructura. A veces provino de Hermanos que fueron capaces de embarcarse en proyectos que implicaban una apertura. Por ejemplo, la revista *Catéchistes* y el consecuente movimiento de renovación de los estudios religiosos vieron la luz gracias a un movimiento eclesial. A costa de numerosas dificultades, el H. Vincent Ayl —él mismo había entrado en ese movimiento eclesial— logró introducir ese espíritu en el Instituto. El mismo proceso siguió el H. Honoré

de Silvestri: consiguió hacer “salir del Instituto a algunos Hermanos” para insertarlos en equipos de sacerdotes y de laicos comprometidos en el mundo obrero. Otros cambios se produjeron, sobre todo, por imperativo de los acontecimientos. Así sucedió con los contratos para la enseñanza: transformaron mucho al Instituto, pero le llegaron de afuera.

El Capítulo General de 1966-67 manifiesta en sus textos que, en adelante, el Instituto reconoce la necesidad y el carácter positivo de dicha apertura. Se trata de un movimiento paralelo al que vive la Iglesia. También ella tiene tendencia a encerrarse en su estructura, en su vida interna. Son los acontecimientos exteriores, incluidos los sucesos políticos, los que hacen que las situaciones evolucionen y se transformen. Así sucede con la soberanía temporal del Papa o de los Hermanos expulsados de Francia en 1904. Una de mis convicciones, para la renovación del Instituto, es que *el Instituto no puede vivir más que a partir del mundo*. Encontramos esta verdad en la expresión del P. Chenu a propósito de la fundación de la orden de los dominicos: el Evangelio en la coyuntura. El rebrote evangélico se hace a partir de las necesidades del mundo.

El tercer desplazamiento: encontrar la dimensión apostólica en el corazón del resurgir de la vida de Hermano y la vuelta a los pobres. Son desplazamientos que valen para la Vida religiosa en general. No se puede vivir más que a partir del mundo y de la Iglesia y, ciertamente, no encerrados en un circuito autónomo.

Pero me gustaría también recordar algunas permanencias en mi vida de Hermano

Si observo esta vida, debo reconocer elementos fundamentales que debo al Instituto: primeramente, *la importancia vital de la oración mental*; en segundo lugar, dentro de la oración, *la actualización de la presencia de Dios*; en tercer lugar, *la unidad del misterio de Jesucristo*.

Esas son permanencias que, a través de los cambios, se han mantenido en mi vida. Por ejemplo, he cambiado totalmente mi idea de Dios. En mi juventud religiosa, estaba persuadido de que el mundo de aquí abajo no tenía más objetivo que el de prepararse para la vida eterna, que era la

única con sentido. He tenido que descubrir que no se puede separar la idea de Dios de la del mundo en el que vivimos y que este mundo tiene sentido porque Dios quiere la creación y su desarrollo. Pero la presencia de Dios es una realidad viva y permanente que he vivido y que, en cierta forma, me hizo entrar en el Instituto.

Miguel.— *En la relectura de su experiencia ¿cuáles son los desplazamientos teológicos más significativos que ha vivido desde su experiencia familiar hasta hoy?*

Michel.— Voy a centrarme sobre el Concilio Vaticano II. Tomaré algunos puntos del Concilio que me parecen más explícitamente desplazamientos.

El primer desplazamiento teológico es el Concilio mismo, el hecho de que los Padres tomaran la palabra y quisieran hacer el Concilio Vaticano II. Es una realidad que viví de cerca. Tal como fue preparado por la Curia romana, el Concilio debía reunirse para aprobar o modificar algo los 17 esquemas ya elaborados. Los Padres se negaron a no ser más que una cámara de aprobación. Se tomaron su tiempo para organizar las comisiones conciliares que funcionaron como expresión del conjunto del Concilio y, principalmente, de su mayoría. Que el Concilio se ganase así su autonomía constituía un gran desplazamiento.

Para mí el desplazamiento teológico fundamental por excelencia del Concilio Vaticano II fue la concepción de la Revelación. Se trata de un cambio cultural, de una revolución considerable. Estamos habituados a decir que la Revelación está contenida en la Escritura Santa y la Tradición. Tiene dos fuentes. Pero, sobre todo, se termina con la muerte del último Apóstol. El Concilio da la vuelta completamente a la cuestión. La Revelación, dice, no es ni la Escritura, ni la Tradición, ni las dos. La Revelación es Dios que manifiesta su Misterio en la historia, en Jesucristo. Sigue siendo cierto que Jesucristo es el término de la Revelación. Pero Jesucristo resucitado continúa viviendo en su Iglesia por el Espíritu. La Revelación no ha finalizado. Continúa en la historia actual. Evidentemente, hay que verificar, discernir. Pero Dios continúa hablando en la historia, no fuera de ella; y es evidente si se reflexiona sobre ello en la historia de la Vida religiosa. Si la Revelación finalizase con Jesucristo

¿habría sido suficiente con una orden religiosa? Pero ni siquiera se puede hacer remontar la Vida religiosa hasta Jesucristo en su historia terrestre. La misma nació a lo largo de la historia de la Iglesia.

La vida de la Iglesia es una creación constante del Espíritu. Y por consiguiente —he aquí el problema cultural—, la verdad no es un todo que puede ser adquirido en un momento dado. Estamos siempre en búsqueda de la verdad, pues esa verdad no la poseemos nunca. Otro aspecto cultural es que la verdad no puede provenir de arriba, según un movimiento piramidal. Solamente la podemos encontrar entre varios. Eso es cierto tanto en el campo científico como en de la expresión literaria: siempre ha supuesto varios registros. Nos hemos habituado, en la Iglesia, a reducir la verdad a una concepción racionalista y autoritaria. Debemos constatar que la realidad es mucho más compleja y mucho más rica. La verdad tampoco es de tipo abstracto y únicamente racional. Es la autenticidad de una vida humana. Se encuentra en la coincidencia entre la imagen que nos hacemos del mundo y la realidad de ese mundo. Se trata de un cambio fundamental que, naturalmente, no deja de tener efecto en el Instituto, en los cambios de la *Regla*, por ejemplo, así como en muchas otras experiencias.

El segundo desplazamiento conciliar es la imagen de la Iglesia. Podemos leer el capítulo 2 de *Lumen Gentium* que nos ofrece un desplazamiento considerable. El Papa Pío X declara, en la encíclica *Acerbo Nimis* (15 de abril de 1905), que la Iglesia es una sociedad no igualitaria porque es jerárquica⁴⁹. Lo cual va asociado al hecho de que la Iglesia ha tenido siempre pre-

⁴⁹ Cf. igualmente, más reciente aún, este texto de Pío XII citado por G. Lafont como conclusión de su capítulo sobre *la figure grégorienne de l'Église* (p. 81): “Por la voluntad de Cristo, los cristianos están distribuidos en dos órdenes, el de los clérigos y del de los laicos. Por la misma voluntad se ha constituido un doble poder, el del orden, el de la jurisdicción. Además, igualmente por disposición divina, se accede al poder del orden — el que constituye la jerarquía de los obispos, sacerdotes y ministros — por la recepción del sacramento del orden; en cuanto al poder de jurisdicción, lo es directamente en virtud del derecho divino mismo otorgado al Pontífice supremo y a los obispos en virtud del mismo derecho, pero únicamente por el sucesor de Pedro” (Encíclica *Ad sinarum gentem* ; cf. A.A.S. 47, 1955, pp. 8-9). Hay otro texto de igual inspiración en el Discurso al 2.º Congreso para el apostolado de los Laicos (cf. AAS 49,1957, pp. 924-925). Ver el comentario de G. Lafont: “Este texto es muy claro; comienza por una distinción entre los clérigos y los laicos, pero luego no habla más de estos últimos, que de esa forma quedan fuera de juego en este resumen sintético. En lo que se refiere a los clérigos, son definidos por el poder...”

ferencia por los regímenes autoritarios y monárquicos. El desplazamiento fundamental de *Lumen Gentium*, instaurado gracias al cardenal Suenens, es haber introducido, entre el capítulo sobre el Misterio de la Iglesia y los que tratan de la jerarquía y del laicado, un capítulo sobre el Pueblo de Dios. Ese capítulo declara que el Bautismo es el sacramento fundamental, que el sacerdocio universal es el verdadero sacerdocio definitivo; que ese sacerdocio se ejerce en la vida concreta de las personas; que todos los miembros de la Iglesia son iguales; que existe entre ellos una igualdad fundamental. Yo no pretendo que eso haya pasado a la realidad, pero digo que se trata de una revolución. Y que lo quiera la Iglesia o no, esa revolución es el resultado de una influencia del progreso democrático en la Iglesia. Se coincide así en algo con la Iglesia primitiva, que no pretendía ser una sociedad, sobre todo, no una sociedad perfecta. Aquella Iglesia era una red de pequeñas comunidades que se desarrollaban dentro de una gran autonomía. La catástrofe fue Constantino que hizo que la Iglesia se convirtiese en un imperio al lado del imperio, con todos los conflictos que se han sucedido para que el poder civil encuentre su autonomía (cf. proceso de la secularización). Por más que digamos que la Iglesia no es democrática, se encuentra implicada en una revolución irreversible. Y vemos perfectamente que uno de los deseos, para la elección de los obispos como para la del Papa, es que el pueblo de Dios tenga en ellas mayor participación.

Por eso hemos subrayado el desplazamiento que consiste en reconocer la importancia de cada persona, un cambio filosófico debido, en gran parte, al personalismo cristiano y al papel que desempeñó en el catolicismo francés antes del Concilio, mientras que el marxismo no reconocía esa importancia a la persona. De ello se deriva un desplazamiento del vínculo entre la persona y la comunidad; ésta última no podrá lograr su desarrollo total más que a condición de estar constituida por personas libres, autónomas y responsables, lo cual quiere decir responsables también de la comunidad. Es un profundo desplazamiento cultural del que naturalmente podemos encontrar una traducción en el Instituto.

El tercer desplazamiento es la relación de la Iglesia con el mundo. No insistiré sobre ello, pero se trata de un desplazamiento importante que consiste, para la Iglesia, en reconocerse no al lado del mundo, sino en el mundo y

servidora del mundo y, al mismo tiempo, reconociendo la autonomía de ese mundo. Debemos aceptar, entonces, que la Iglesia, al igual que nuestro Instituto, no puede subsistir más que si es cuestionada, y hasta atacada, por el mundo. Porque el mundo ha conquistado su autonomía sobre la Iglesia a partir de los conflictos políticos, científicos, exegéticos y porque ha tomado conciencia de su existencia, ha comprendido que podía ser Palabra de Dios distinta de la Iglesia. Toda la Revelación no puede ser reducida a la Iglesia. Ésta debe aceptar reconocerlo, como debe reconocer también que no puede ser la totalidad del hombre. Pues el hombre es un hombre en la ciudad, hombre en un oficio, en una profesión y que todo eso no puede estar dirigido por la Iglesia. Puede existir una inspiración cristiana de la vida, de toda vida humana, pero no existe una única solución cristiana, ni política, ni económica, ni social.

Lo cual me devuelve al tercer desplazamiento personal. He descubierto que yo no era, ante todo o solamente, un Hermano sino que yo era, primero que nada, un hombre y un cristiano y que, en todas las realidades de mi vida de Hermano, yo debía vivir mi vida de hombre y de cristiano. Lo que nos había sido presentado era una vida de Hermano entendida como una especie de totalidad que lo absorbía todo. Me vienen a la mente algunos hechos sobre el particular.

El primer ejemplo. Yo escuché, en mi juventud religiosa, que habíamos sido espoliados en 1904. A partir de entonces, todo aquello que un Hermano podía recibir del Estado, por ejemplo, en el servicio militar, era una compensación oculta. Eso quería decir que no se tenía en cuenta más que la dimensión Hermano, no la realidad humana, la verdad humana, de la autenticidad de una sociedad humana.

Un segundo ejemplo se refiere a los Hermanos de Annappes. En 1904 la casa de Annappes no se cerró pero conservó únicamente una comunidad de Hermanos ancianos, los grupos de jóvenes en formación fueron despedidos y luego reorganizados en Bélgica. Los Hermanos que se habían quedado allí, al ser jubilados, ya no daban clase. Pero en 1913 tuvieron lugar las elecciones. En aquella época, para votar, no era necesario presentar un documento de identidad. Hermanos que vivían en Bélgica e incluso en Brasil estaban inscritos en las listas electorales de Annappes. Algunos

Hermanos de Annappes fueron a votar cuatro o cinco veces asumiendo cada vez una identidad diferente. El asunto se descubrió y fueron condenados a abandonar el lugar. Pero ellos no veían en ello nada de reprehensible. No tenían conciencia de que pudieran existir unas leyes y una ciudadanía: la vocación de Hermano lo absorbía todo.

Tercer ejemplo: el diploma de base para enseñar en una escuela primaria era el Diploma Elemental. Algunos Hermanos suspendían dicho examen. Yo he conocido un Hermano que lo había pasado más de ocho veces, una acción que manifestaba un desconocimiento total de lo profano, al mismo tiempo que una deshonestidad radical con respecto a los alumnos.

Es cierto que he elegido ejemplos caricaturescos, pero muestran que semejante mentalidad existió y para la cual tanto el estatuto de Hermano como el espíritu de fe conferían la competencia profesional. El cambio de orientación es, pues, importante. Aunque los ejemplos son exagerados revelan una realidad importante. Todo esto exigiría un mayor desarrollo. Partiendo de tres constituciones conciliares del Vaticano II he llegado a sus consecuencias en la vida del Hermano. Eso me invita a sugerir nuevas indagaciones sobre una concepción de la verdad y de la persona, así como de la democracia y de la autonomía del mundo.

Capítulo 17 – LA “REFUNDACIÓN”: UN CONTINUO RESURGIR DE LA FUENTE SIEMPRE JOVEN. LA FRÁGIL ESPERANZA DE UN HERMANO DE LAS ESCUELAS CRISTIANAS

H. Miguel Campos, fsc

NOTA HISTÓRICA

Quizás algunos habrán podido percatarse, en la primera parte de este libro, de las tensiones personales e institucionales en medio de las cuales se desarrollan los años formativos del H. Michel Sauvage (1923-1956). Va desarrollando su identidad desde las relaciones profundas con la comunidad de Hermanos en el Distrito de Lille y en el medio internacional de la Casa Generalizia en Roma. Ese primer tramo del camino lo deja plenamente preparado para asumir un liderazgo extraordinario en el Capítulo General del 1966-1967.

En Roma, y a lo largo de todo su itinerario profesional, el H. Michel se destaca como excelente profesor, al mismo tiempo que estricto investigador. Su enseñanza está conectada directamente con el ejercicio de una reflexión sistemática y crítica. Aprende con sus estudiantes. Y todo va confluyendo en un corpus con aplicación práctica en la vida de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Lee profusamente y se mantiene al día en un tiempo de grandes desafíos intelectuales. Su labor pedagógica en el *Jesus Magister* sigue siendo apreciada por quienes participaron, de dentro y de fuera del Instituto.

En sus años generativos (1956-1976), el H. Michel se ve conducido a un lugar muy incómodo en la historia del Instituto. Por sus habilidades y su capacidad de relación es admirado y apreciado por muchos Hermanos de todos los continentes; al mismo tiempo es contrariado por la resistencia al cambio de parte de otros. Su influencia se extiende a todo el Instituto, viviendo en Roma, tal como hemos visto en la segunda parte de este libro.

Hacia el final de su itinerario, en sus años de síntesis y sabiduría (1976-2001), encontramos al H. Michel, a pesar de una debilitante enfermedad, obsesionado con el servicio de los pobres. Va sintetizando sus ideas sobre la Vida religiosa con un lenguaje novedoso; este giro representa un nuevo desplazamiento con respecto a las perspectivas del Concilio Vaticano II y del Capítulo General de 1996-1997.

De hecho en el texto de la *Declaración* no se aspira a una *refundación*. Su contenido no deja lugar a ambigüedad alguna. Es claro al afirmar que la *renovación adaptada* no es una refundación en discontinuidad con la fundación⁴⁹. Sin embargo, treinta años más tarde, inspirado sin duda por algunas de las intervenciones del H. John Johnston, Superior General del momento —y, sobre todo, a partir de los avances y retrocesos del Instituto en general— el H. Michel parece avanzar hacia la *refundación*.

Impelido por la virtud de la esperanza, el H. Michel ha descubierto en todas las etapas de su vida y en las del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas que la fuente del carisma fundacional resurge cada vez que los Hermanos contemplan al Dios de la historia, presente y atento a las urgencias de los niños y jóvenes abandonados.

¿TEÓLOGO PARA QUIENES?

Michel fue un teólogo especializado en la teología de la Vida religiosa; sin embargo no construye un tratado general, aplicable indiscriminadamente a toda forma de Vida religiosa en la Iglesia. Su perspectiva tiene como punto de arranque la experiencia de los Hermanos de las Escuelas Cristianas en la Iglesia y en el mundo.

La dimensión laical no es nueva en su trabajo teológico. Desde su tesis de doctorado *Catéchèse et Laïcité* (1961), el papel del laicado en el ministerio de la Palabra viene siendo su foco central. En la segunda parte de su tesis el H. Michel se encuentra por primera vez con la figura de un Fundador de comunidades de apóstoles laicos. Así desarrolla sistemáticamente dis-

⁴⁹ “La comunidad misma que indaga, debe hacerlo dentro de la fidelidad al dato objetivo. No le es lícito pretender “fundar de nuevo” el Instituto. Mas este respeto a la obra del Espíritu Santo no impedirá en modo alguno a los Hermanos prestar atención cuidadosa a los signos de los tiempos”. (D. 7,3).

tintos aspectos de la participación del Hermano educador en un ministerio apostólico, distinguiéndolo claramente del ministerio ejercido por el sacerdocio jerárquico y el diaconado. En la turbulenta década postconciliar el H. Michel sigue ejerciendo su liderazgo en la reflexión sobre el tema del laicado, profundizando en los nuevos acentos a partir del Concilio Vaticano II.

Hay un punto de inflexión importante en el pensamiento del H. Michel. Gracias al contacto que va teniendo con Hermanos de todo el mundo, va intuyendo que la experiencia de Juan Bautista de La Salle responde a un proceso histórico. Precisamente gracias a la tesis del H. Miguel Campos comprende y asume con una renovada pasión el itinerario de encarnación, de crisis, de búsqueda del Santo Fundador. El resultado de ese diálogo con los nuevos y más auténticos fundamentos evangélicos de la Vida religiosa hace nacer en él una inesperada y nueva síntesis, de la cual surge su obra compartida *Anunciar el Evangelio a los pobres*; en ella encontramos esos tres dinamismos que impulsan la vida espiritual y ministerial de los Hermanos: como hombre de Dios, experimenta interiormente la fuerza del Evangelio que proclama en su vida cotidiana; de compromiso en compromiso se encarna en el mundo de los pobres para transformar sus vidas; pero no en solitario, sino desde una fraternidad que se construye en la medida en que sus miembros son capaces de escuchar a Dios y servir a los pobres. Es una unidad profunda sin la cual no es posible comprender la enseñanza espiritual lasaliana. En esta etapa de su vida vemos al H. Michel trabajando junto con el H. Miguel en la propagación de estos dinamismos espirituales en el Instituto entero.

Con esta nueva sensibilidad a los itinerarios, a la experiencia, a la Palabra de Dios desde la coyuntura, va emergiendo en el H. Michel una nueva teología. Al reflexionar en esta nueva etapa se va preocupando más por los dinamismos internos del discernimiento y de la oración. En ese momento sus búsquedas lo conducen a un lugar radical, en la periferia de la Iglesia y de la Vida religiosa institucional; siente que debe desprenderse de las formas y estructuras conocidas y aprobadas en la Iglesia durante los siglos XIX y XX.

Nuevamente su inquietud lo lleva a compartir con el H. Miguel Campos la publicación de la *Explicación del método de oración* en 1989. A pesar de

los problemas de salud que comienzan a emerger en él, no cesa de mantener su ritmo de investigación exhaustiva y rigurosa, esta vez centrada en profundizar más aún en el itinerario espiritual lasaliano. Así, a partir de este nuevo estudio, vamos descubriendo los tres movimientos de la oración interior y su conexión íntima con el ministerio del Hermano. Un primer movimiento arranca desde el corazón de la vida, de la historia, del mundo, de nuestro *empleo*, que nos impulsa a reconocer los signos del Dios de la vida, para celebrar su presencia con pocas palabras, en el silencio, en el sufrimiento... Ese primer movimiento nos conduce a una nueva dinámica, al centro de la historia de la salvación, al misterio de Jesucristo, como camino, verdad y vida. En ese centro leemos el Evangelio y contemplamos su acción, que nos va transformando poco a poco en discípulos suyos. De este centro trascendente arranca un tercer movimiento que nos devuelve a la realidad de donde salimos. Nos ayuda a centrar de nuevo nuestra vida en el Evangelio y a pedir su gracia. Es este impulso hecho oración, este salir y regresar, dejar atrás y volver a abrazar, que hace madurar en el H. Michel una nueva manera de mirar la experiencia del Instituto: es el contexto en el que comienza a surgir la reflexión sobre la refundación del Instituto.

Las vivencias que el H. Michel va asumiendo al salir de Roma parecieran darnos cuenta de su deseo profundo:

- vive una experiencia eclesial de comunión con religiosos y religiosas que redescubren su vocación para el ministerio apostólico, en confrontación con el Evangelio;
- trabaja junto a Hermanos en un centro de acogida y rehabilitación para jóvenes que han dejado la droga o han salido de la cárcel;
- ofrece su tiempo para servir a sus Hermanos en Francia, apoyando iniciativas escolares y, sobre todo, las nuevas respuestas al abandono en el que viven jóvenes marginados, inmigrantes y pobres;
- trabaja en una comunidad pastoral bautismal que incluye a ministros laicos;
- asume la dirección de los *Estudios lasalianos* en un nuevo contexto del Instituto, dando un nuevo ímpetu a las nuevas relecturas de los orígenes; y, finalmente,

- llega a una casa de ancianos, primero para servir, luego para ser atendido...

Este caleidoscopio de actividades ministeriales lo lleva al corazón de la vida, donde aprende a responder no tanto a las necesidades de la institución como de las urgencias de los más desposeídos: experimenta lo que significa encarnarse en la condición humana, solidarizándose con los pobres.

Por eso, al final de su vida, el H. Michel va compartiendo una reflexión novedosa que señala un nuevo desplazamiento, una nueva búsqueda. Una de ellas la recogemos en un texto que escribió para un encuentro de Hermanos de América Latina en Araruama (Brasil) en 1997, titulado *Perspectivas de Refundación*⁵⁰. En este texto enfatiza que la perspectiva laical lasaliana no nace de una opción teórica, sino de la misma vida. Recordando la experiencia de Juan Bautista de La Salle, afirma que: “Su enfoque y su resolución son del todo pragmáticos” (CL 55, 2001, p. 252).

Es una vivencia de la *Iglesia de otra manera*, más allá de la distinción clero-laico. Esa perspectiva eclesial tiene su fundamento en el itinerario del Fundador. Por lo tanto una nueva relectura, guiados por su reflexión, nos permitiría sin duda comprender la manera cómo brota un carisma nuevo en la Iglesia.

Este capítulo trata de reconstruir este último tramo del itinerario de síntesis que el H. Michel vive, detectando la manera cómo en la interacción entre las acciones exitosas, así como en las iniciativas que fracasan, va naciendo y creciendo —dentro de él— una actitud de total abandono en las manos del Padre. El H. Michel, como Job y como La Salle, también podría haber hecho suyas estas palabras: *El Señor me lo dio todo, El Señor me lo quitó, bendito sea el Señor* (Job 1,21). Hoy nosotros podemos acercarnos a su experiencia a través de su relato y compartir sus intuiciones.

Es importante recordar que el H. Michel no pudo revisar sus notas de esta tercera parte del libro. Por consiguiente, debemos buscar en sus últimos

⁵⁰ cf. Sauvage, Michel. *Perspectivas de Refundación*. Conferencia del H. Michel Sauvage en la Asamblea de la RELAL, Araruama, marzo 1997. En: Sauvage, Michel. *Jean-Baptiste de La Salle et la Fondation de son Institut. Frères consacrés en Église pour le Monde*. Roma: Maison saint Jean-Baptiste de La Salle. *Cahiers lasalliens* 55, pp. 246-262.

escritos su propia voz como testigo privilegiado de un tiempo nuevo que se anuncia.

UN ITINERARIO QUE SIGUE EVOLUCIONANDO

Entre luces y sombras, entre éxitos y peligrosos fracasos, poco a poco avanza el H. Michel hacia el centro paradójico de la sabiduría de la cruz en el corazón de la historia. Por su enfermedad y sus limitaciones, se siente solidario con toda la humanidad. Y en esa noche oscura, interminable, que se prolonga en el sufrimiento, abre sus ojos sobre el *rebrotar de la fuente joven*.

La fuente de la refundación, por el resurgir del carisma fundacional en nuestro aquí y ahora, es descubierta por el H. Michel en lo que ha sido el rico y complejo proceso de transformación del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Y en ese proceso encuentra una manera nueva de hablar sobre la Vida religiosa apostólica. En esos cambios de lenguaje aparecerán las claves para entender la refundación y para descubrir las estrategias de su implementación.

¿Cómo evolucionó ese lenguaje en los años que corresponden al itinerario de vida del H. Michel Sauvage? Secuencialmente —y, a veces, simultáneamente— hemos hablado de: renovación adaptada, revitalización, conversión, transformación y refundación. Este variado vocabulario emerge en el proceso rico y complejo del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, comprometido en la tarea común, entendiendo su identidad, demarcando su finalidad aquí y ahora en este mundo y en una historia caracterizada por mutaciones inéditas y a una velocidad sin precedentes. El final de la *Declaración* afirmaba que éste era un asunto de vida o muerte:

Las sociedades y los individuos envejecen y mueren tan pronto como el peso de las costumbres heredadas prevalece sobre los intentos de renovación; la cual ha de realizarse dentro de la fidelidad a las intuiciones originales y a los requerimientos de la vida actual. En fin de cuentas, la suerte del Instituto está en las manos de sus miembros. No esperen estos, de los depositarios de la autoridad, soluciones prefabricadas que resuelvan los problemas planteados por la evolución del mundo. Cada cual, en presen-

cia de Dios, decídase a realizar su conversión espiritual y tome a pecho prestar su colaboración a la obra común, en pro de la “renovación adaptada”. Así se conjurará todo amago de esclerosis y el Instituto podrá disfrutar una nueva primavera. (D. 53,2).

Una reflexión que va evolucionando de 1967 a 1994

El H. Michel vivió plenamente un proceso de búsqueda hasta el fin de su vida. Desafortunadamente las entrevistas se terminaron abruptamente durante las visitas del H. Miguel Campos a Annappes en 1994. Por dos motivos: el primero la salud del H. Michel, cada vez más precaria, por la intensificación de problemas que requerían múltiples intervenciones quirúrgicas. Y porque el mismo H. Miguel, después de discernir con el H. Michel, se había ofrecido como voluntario en el Proyecto 100+ que el Instituto había impulsado después del 42.º Capítulo General, para regresar a Cuba en donde se necesitaban algunos ajustes de personal. A pesar de las dificultades de comunicación desde Cuba, ambos permanecieron en contacto a través del teléfono y del fax. Además el H. Miguel pudo pasar por Annappes, en camino al Encuentro de Visitadores en 1998.

Por ese doble motivo ambos habían interrumpido las entrevistas, cubriendo solamente el itinerario del H. Michel hasta el año 1994. Si hubiésemos tomado la decisión de limitarnos a las entrevistas ya realizadas, dejaríamos en la oscuridad sus reflexiones en esta última etapa de su vida. Así, decidimos incorporar algunos artículos y conferencias redactados en este tiempo. Eso explica el cambio de estilo del último capítulo.

Una reflexión en construcción desde 1994, especialmente a la luz del texto de Araruama 1997

Del año 1994 contamos con un texto pivote⁵¹. Se trata de un artículo titulado: *La Declaración: ¿Refundación o Renovación?* [Original en inglés: *The Declaration: Refoundation or Renewal?*]. Ese artículo fue escrito por el H. Michel para un Seminario de espiritualidad, patrocinado por la

⁵¹ N.E. Es decir, que cumple las funciones de pieza de engranaje entre dos momentos diferentes de búsqueda.

Conferencia de los Hermanos de las Escuelas Cristianas de los Estados Unidos (Christian Brothers Conference).

Con motivo del 25.º aniversario de la *Declaración*, ese seminario se proponía estudiar diversos aspectos en torno al texto, a los nuevos contextos y a las perspectivas de futuro. El H. Michel no pudo asistir, pero su contribución fue integrada en las actas del encuentro⁵². En la introducción de su conferencia expresa:

He organizado [esto] ...en tres partes: 1, en su sentido literal, la *Declaración* no es la refundación del Instituto; 2, cualquiera que sea la formulación, me parece que el nuevo enfoque que ha proporcionado se relaciona con un dinamismo de refundación más que con meros ajustes para una mejor adaptación (esto está en completo acuerdo con el llamamiento formulado en el decreto del Concilio Vaticano II *Perfectae Caritatis* y del Papa Pablo VI *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*); y 3, con el paso del tiempo ¿no nos hemos visto llevados a percibir el realismo de la fórmula del Papa Pablo VI en *Ecclesiae Sanctae* 3, sobre la renovación de los institutos religiosos? A partir de ahora, la renovación debe llegar a ser una característica permanente del Instituto. Estos puntos, sin duda, reflejan un realismo inquietante que, un poco en la oscuridad, se pueden vivir positivamente sólo como esperanza (Sauvage en Meister, 1994, p. 189).

La posición de Michel en 1997 y 1999

No intentaremos analizar ese texto de 1994. Basta con afirmar que dicho texto representaría lo que el H. Michel está pensando sobre la refundación en ese momento.

Pero vamos más allá, más bien, hacia el fin de la década, sobre dos textos escritos por él. Uno más corto —pero no por ello menos lúcido— redactado en 1997 para el encuentro de la Comisión de la Misión educativa de la Región Latinoamericana Lasallista (RELAL) en Araruama, Brasil. El otro de 1999, más complejo, para un encuentro de preparación del 43.º Capítulo General del año 2000. El H. Michel no pudo asistir a este segundo encuentro por motivos de salud. Sin duda no es accidental que

⁵² Sauvage, Michel. *The Declaration: Refoundation or Renewal?* En: Meister, Michael (ed.). *The Declaration: Text and Contexts*. Maryland: Christian Brothers Conference, pp. 187-228.

él hable de refundación en la América Latina, donde el Instituto tiene una presencia vigorosa y donde las urgencias educativas de los niños y jóvenes de familias pobres han suscitado múltiples respuestas novedosas. De hecho, América Latina (y el Caribe en su complejidad cultural) constituye una región del Instituto donde numerosas *islas de creatividad*⁵³ han abierto las puertas a nuevos comienzos para muchos Hermanos y Laicos comprometidos con la construcción de un mundo más justo y equitativo. Estos dos textos fundamentales corresponden a esta última etapa de su vida.

ARARUAMA: PERSPECTIVAS DE REFUNDACIÓN

Lo que aparece como radicalmente nuevo en el desarrollo teológico del H. Michel Sauvage es el punto de entrada de la reflexión sobre el laicado; de ahora en adelante no puede ser la distinción sacerdote-laico, sino el *vivir en Iglesia de otra manera*. Pero ¿en dónde descubre esas perspectivas y claves de lectura?

En una relectura del itinerario de la fundación del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, el H. Michel plantea las siguientes claves:

- Juan Bautista de La Salle deja su medio clerical para encarnarse en el mundo de los Laicos en Reims.
- Su experiencia lo lleva a acompañar una comunidad compuesta únicamente por Laicos.
- Vive en radicalidad el paso de una Iglesia clerical poderosa a una Iglesia fraterna atenta a las necesidades del mundo.
- Para eso impulsa el desarrollo de la identidad laical dentro de una experiencia de asociación para una misión específica.
- Descubre así la necesidad de la autonomía comunitaria y de la igualdad que deben vivir sus miembros, como respuesta al paso de una Iglesia jerárquica a una Iglesia Pueblo de Dios.

⁵³ Este término ha aglutinado respuestas educativas creativas y alternativas dentro del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas en las dos últimas décadas (cf. *Presencias lasalianas*, Cuadernos MEL 16, marzo 2005).

- En fin, lee el itinerario de la comunidad desde la perspectiva del Evangelio, que los consagra [a los Hermanos] desde la vida y para la vida.

Juan Bautista de La Salle: más allá de la distinción sacerdocio-laicado, vivir la Iglesia de otra manera⁵⁴

Cuatro rasgos de este itinerario lasaliano permiten descubrir hasta qué punto la cuestión del laicado, así como también la del sacerdocio, aparecen en él como subsidiarias en el sentido que el [diccionario] 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 otra manera.*

* En primer lugar, casi al origen 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 pretende ciertamente dedicar su vida al servicio de Dios. Lo hace en la situación de canónigo de la catedral de Reims. En ella emplea una buena parte de su tiempo recitando las horas del Oficio Divino, la oración de alabanza y de intercesión. Sus relaciones habituales son con otros miembros del Cabildo de la catedral. Financieramente vive de su patrimonio familiar, pero también de la sustanciosa prebenda concedida por la Iglesia de Reims. Es un hombre de Iglesia; en cierto sentido no es más que un eclesiástico.

Una crisis existencial trastorna su vida. Al principio la soportó, hasta estuvo tentado de escabullirse de ella antes de asumirla. Se ve llevado a tomar conciencia de que existe a su puerta toda una categoría de jóvenes marginados por la situación económica y social de sus familias, privados de toda oportunidad de educación, de toda esperanza de empleo, de cualquier posibilidad de inserción en la vida de la ciudad. Intenta poner remedio a esta situación. Su proyecto de vida se vuelve más evangélico que nunca. Pero en adelante

⁵⁴ Texte de Sauvage, Michel, 1997, pp. 250-254.

pasa por la voluntad de promover humanamente a esos jóvenes desfavorecidos, ocupándose ante todo del pequeño núcleo de maestros de escuela empleados en esta difícil tarea educativa. Se encarna entre ellos. Lo cual lo conduce a “cambiar de vocación”: renuncia a su canonjía (a la vez que distribuye su patrimonio a los pobres) para estar tan cercano como sea posible de los maestros a los que 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 este nuevo estado La Salle ejercerá ciertas funciones específicas del ministerio sacerdotal (será como el capellán de los Hermanos). Pero en un cierto número de actividades y en adelante pasará la mayor parte de su tiempo dedicándose a un sector no específicamente sacerdotal y —hasta si se quiere— en el campo profano o secular. En cierto modo, y más allá de las etiquetas, *se ha hecho laico con los laicos.* Hace suyos su compromiso en el servicio del mundo, sus preocupaciones educativas, la importancia dada a lo profano que requiere de ellos el ejercicio correcto de su oficio.

A partir del sorprendente descubrimiento que se ve llevado a realizar del desamparo del mundo, este sacerdote de treinta años descubre una nueva llamada de Dios y una nueva misión al servicio de la juventud abandonada. Sobre esa base, y no por ideología ni siquiera como consecuencia de una reflexión sobre la Iglesia, supera vitalmente, en lo que a él se refiere, la rígida distinción 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, se ve abocado a constatar que el difícil servicio educativo de jóvenes constantemente amenazados por el abandono, requiere, como lo escribe en 1690, hombres dedicados por entero. Es decir hombres consagrados totalmente a ello, sin segundas intenciones de carrera eclesiástica y sin ánimo de volverse atrás. Tomará con sus Hermanos una opción radical: *la joven comunidad estará compuesta exclusivamente de miembros laicos.*

La opción fundamental es la de la misión de la nueva Comunidad: garantizar a una categoría de jóvenes marginales 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 se ha visto llevado a fundar *es de grandísima necesidad*. Ni cartel publicitario, ni eslogan embaucador; sino la constatación surgida de una experiencia vivida. La opción firme por el laicado exclusivo del Instituto aparece como subsidiaria, para él se deriva como condición necesaria de la importancia vital de la misión de sus Hermanos para unos jóvenes cuyos rostros conoce.

No se trata de una opción ideológica, de una visión teológica del valor y del papel del laicado. Su enfoque y su resolución son del todo pragmáticos. No por ello son menos proféticos. En la Iglesia de su tiempo establece una Sociedad de hombres consagrados y dedicados al apostolado que serán todos ellos laicos por opción positiva. Y su enseñanza espiritual dará valor a esta situación, a partir de una aplicación a sus Hermanos de los grandes textos paulinos sobre la diversidad de los carismas y sobre la importancia de la misión del anuncio del Evangelio mediante el ejercicio del ministerio de la Palabra de Dios en la catequesis. Pero este anuncio del Evangelio se hace también por el compromiso para cambiar la situación humana de los jóvenes a los que se dirigen. Abrazando la vida de esta Sociedad de laicos, *realiza con ellos el paso de una Iglesia clerical poderosa a una Iglesia servidora de las necesidades de los hombres*.

* A costa de luchas que durarán 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. En efecto él y sus Hermanos han comprendido rápidamente que el éxito educativo y apostólico de su joven comunidad exigía que se asegurase y se afirmase su **identidad original** y su propia **autonomía** 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”.

Pues Juan Bautista de La Salle no piensa en absoluto ni en establecer ni en definir *la identidad original de esta nueva compañía* a partir de una categoría jurídica existente en la cual la haría entrar. Ciertamente no es un inconsciente: sabe muy bien que su fundación deberá algún día ser reconocida oficialmente por el poder civil y por la autoridad romana. Pero, según él, no será esta aprobación la que confiera a los Hermanos su conciencia de identidad y su solidez interior. Las mismas les vendrán de una doble experiencia personal y colectiva.

Primeramente la de ser ellos mismos los artífices de la estructuración progresiva de su Sociedad. Pues en ese siglo de poder absoluto el ex canónigo asocia estrechamente a los Hermanos laicos al establecimiento de sus reglas de vida y a su organización interna. En segundo lugar, para afirmar su conciencia de identidad, escribe para ellos y con ellos una obra pedagógica que será su *best seller*: la *Guía de las Escuelas*. Y elabora 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: sobre esto volveré más adelante.

En lo que concierne a la **autonomía de su comunidad** la establece, la reivindica y, cuando es necesario, la defiende vigorosamente. Hasta el final de su vida, luchará para que esa autonomía sea completada y definitivamente garantizada gracias a la elección de un Superior elegido entre los Hermanos. Así, en esa Iglesia fuertemente jerarquizada, se convierte en el Fundador profético de una congregación de un tipo hasta entonces inédito: *una comunidad eclesial verdaderamente fraterna, basada sobre la igualdad fundamental de sus miembros*. Pero tampoco fue a partir de una reflexión teórica sobre la Iglesia. Simplemente la urgencia de la misión del nuevo Instituto y la libertad que requiere su ejercicio exigían también esta autonomía de un cuerpo de laicos. Viviendo en cuanto le resulta posible en igualdad con sus Hermanos, podemos decir 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 los corazones.

* Finalmente Juan Bautista de La Salle vive y analiza su propio itinerario y el de la Fundación de su Instituto como un itinerario evangélico y espiritual, en el sentido profundo de estos términos.

— Itinerario espiritual, reconocimiento de la prioridad de la suave y fuerte guía de Dios, la irresistible acción del Espíritu. Según sus propias palabras, Juan Bautista de La Salle nunca habría podido imaginar el recorrido que se vería llamado a seguir: *...Si hubiera podido prever a dónde le conduciría el cuidado de pura caridad que se tomaba con los Maestros de escuela,... lo habría abandonado.* Su meditación sobre los orígenes de la fundación del Instituto se abrirá con un acto de reconocimiento (en todos los sentidos de la palabra): Que es Dios quien, mediante 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 transita la historia de los hombres. Pues será en el tejido mismo de las relaciones humanas, en el corazón de los acontecimientos, donde su imperceptible actuación se realiza. Para Juan Bautista de La Salle, la fe que él señala como el espíritu del Instituto es, ante todo, la atención a la historia concreta, con el fin de discernir en ella las llamadas de Dios. Ser dócil a la historia, más que intentar sobrevivir 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: el compromiso libre y responsable en la realización de la obra de Dios. Celo inseparablemente apoyado por el impulso interior de la fascinación por Cristo y por la conciencia de la insoportable fractura que aleja de la “salvación” toda una categoría concreta de jóvenes. En esperanza, la misión del Hermano le orienta hacia aquellos que están alejados. Prioridad de la misión de anunciar el Evangelio a los pobres.

— Itinerario espiritual, evangélico, itinerario de la consagración de la vida y de la consagración por la vida. Al principio, la conciencia de la urgencia de la misión y la fuerza de la llamada impulsan al

Hermano, según la fórmula de sus votos, a ofrecerse, a consagrarse enteramente al Dios Trinidad, para procurar su gloria, cuanto me fuere posible y lo exigiereis de mí. Pero el impulso inicial debe a veces encarnarse, verificarse, fortificarse en el don de cada día. Gota a gota, es el don de sí mismos de los Hermanos a los jóvenes lo que hace efectiva su consagración al Dios vivo. Consagran su vida, pero la vida los consagra.

Para el H. Michel no se trata solamente de “soñar” en algo ideal. Tenemos que acercarnos a las comunidades cansadas por el largo camino, sosteniendo todo lo emprendido, para renovar, reformar y utilizar sus recursos, es decir, para que no se pierdan en su recorrido...

La crítica negativa planteada por algunos ha insistido en que la *Declaración* no ha propuesto estrategias claras para caminar hacia una renovación adaptada, tal como lo pedía el Instituto desde 1966. Sin embargo, esta actitud ha sido señal de cansancio y desconfianza hacia los cambios⁵⁵:

Acudir hacia las instituciones fatigadas por el largo camino, sostener las reformas y hacer todo lo posible para que no recaiga la ola (ecuménica).

Impulso místico y estrategia política. Me refiero aquí, sobre todo, al texto mismo de la *Declaración*. El impulso místico del que hablo se traducía en objetivos que ella indicaba con fuerza para la renovación. Enumero cinco de ellos, sin poder desarrollarlos:

- *La prioridad del servicio educativo de los pobres.*
- *La finalidad apostólica del Instituto y la vocación ministerial de los Hermanos.*
- *El vínculo original y característico entre la catequesis y la educación humana.*
- *La visión fuertemente renovada de la Vida religiosa del Hermano a partir de su especificidad: apostólica, laical o secular e incluso jurídica: a propósito de la consagración, paso del*

⁵⁵ Texto de Sauvage, Michel, 1997, pp. 257-258.

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 con fuerza también el objetivo de renovación de las obras y principalmente de la escuela.*

Con menor frecuencia se ha advertido que la *Declaración* definía también estrategias para una política de renovación:

- *Estrategia para el servicio efectivo de 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).
- *Estrategia de revisión y puesta en tela de juicio de las obras existentes,* exigida por la vuelta a los pobres, la renovación catequística, la renovación de la escuela, la apertura a otros campos apostólicos (D. 28,2; 31,1-2; 38,3; 49,2-3).
- *Estrategia de creación y de movilidad:* los cambios del mundo, las llamadas nuevas exigen una política de fundaciones nuevas (D. 33, 1, 2 ,3; D. 49,5; 50-51).
- *Estrategia fundamental de respeto y de promoción de los agentes de la renovación:* el destino de la Institución reposa finalmente en las manos de los Hermanos (D. 53,2): de cada Hermano, de la comunidad en diálogo, de los Capítulos y de las instancias de gobierno a la escucha de los Hermanos y de las llamadas del mundo y en estado de renovación permanente...

Por último, el H. Michel enfatiza en tres rasgos característicos de este itinerario de búsqueda: éxodo y encarnación; pluralismo e intercambio; fragilidad y esperanza.

• **Éxodo y Encarnación**

Volver a empezar partiendo de las llamadas del mundo. Y en consecuencia volver a sumergirse en él, encarnarse. Al principio de la fundación, surgida del mundo clerical, de la Iglesia establecida,

para escuchar nuevas llamadas, responder a nuevas necesidades. Hoy, eso puede significar ante todo reconocer que en gran medida, y en amplias zonas, ya hemos salido, hemos abandonado nuestras instituciones, o si se quiere, ellas nos han abandonado. Y por tanto Éxodo, salir, pero para emprender nuevos inicios a partir de las necesidades percibidas. *El Éxodo para favorecer la encarnación*. El movimiento de re-inmersión directa en la realidad del mundo de los hombres y de las necesidades urgentes de la juventud abandonada está ya más que iniciado en el Instituto. Mi sueño es que ese movimiento se irá ampliando, que un impulso más vigoroso le será aplicado por los responsables, que aparecerá como normal que la presentación de la vocación del Hermano a nuevos candidatos potenciales se haga también en ese sentido y no solamente a partir de la institución escolar.

Mi sueño es también que ese doble movimiento de éxodo y de encarnación se traduzca de forma más decidida en la formación de los Hermanos jóvenes: que la formación inicial emprenda con resolución el camino del contacto directo y seguido con la realidad de los jóvenes en situación de desamparo, lo cual no debería impedir el insistir sobre la indispensable formación interior para la oración contemplativa: contemplación indisociable del designio de salvación de Dios, del Rostro de ese Dios de amor en Jesucristo y del desamparo 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 totalmente centrada sobre Jesucristo, a quien confiesa como verdadero Dios y verdadero hombre. De modo que, siendo discípulos de Jesucristo, no necesitamos huir del mundo, puesto el mismo Dios vino a este mundo. Y, correlativamente nosotros no nos alejamos de Dios al implicarnos en el mundo para en él servir a los hombres, ya que la voluntad del Padre que está en el cielo es que su Reino germine en el seno de nuestra humanidad.

- **Pluralismo e Intercambio**

Según las personas, las situaciones y los lugares, la percepción de las necesidades exige respuestas diversas que no pueden ser catalogadas

por adelantado. *La libre creatividad de las personas debe ser considerada como normal.* Si se parte de las necesidades concretas, de las situaciones dadas, es importante permitir una amplia autonomía.

Eso significa que se desarrollará un *pluralismo* cada vez más amplio en las actividades de los Hermanos. Las actividades educativas en el sentido amplio pueden ser múltiples y diversas; mi sueño acoge un abanico que va desde las actividades docentes, incluidas las escolares, hasta orientaciones hacia profesiones vinculadas a la ayuda social, pero también a la delincuencia y, por tanto, a la justicia... Se observará al pasar que esas actividades corresponden de por sí a profesiones más bien laicales. Profesiones: lo cual quiere decir que la formación no podrá hacerse con rebajas. Mi sueño supone que seamos muy conscientes de la necesidad de una formación de base profesional y humana muy amplia: es lo que advertía ya la *Declaración*. La misma profesionalidad debe marcar la actuación de los Hermanos que estén comprometidos en las actividades pastorales.

Ya me parece escuchar la objeción: ¿no se va a transformar el Instituto en instituto secular? En el contexto de esta intervención, observaré solamente que mi sueño se desarrolla en el marco de una *refundación lasaliana*. En el tema al que nos referimos eso supone dos implicaciones fundamentales. Primero, al principio *la inspiración lasaliana de una misma misión, el servicio de la promoción de la juventud abandonada*, lo cual puede ilustrar 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, a la luz de la fe, la misión de su Instituto como respuesta concreta a su contemplación del designio salvador de Dios. Para responder a este mismo designio y parecidas miserias, el Instituto quiere ser, en el mundo de hoy, una presencia de la Iglesia evangelizadora... Atento(s) sobre todo a las necesidades educativas de los pobres [...] (los Hermanos) crea(n), renueva(n) y diversifica(n) sus (actividades). [Cap II, art 1].

La segunda implicación fundamental es el *carácter comunitario de la vocación del Hermano*. La comunidad ya no está necesariamente

al servicio de una misma institución, nada impide sin embargo que, en un campo determinado, algunos grupos sensibles a las necesidades globales de una población trabajen en beneficio de los mismos jóvenes aplicando competencias diversificadas. Vemos aparecer aquí la palabra **compartir**, asociada a **pluralismo** en el título del párrafo; la comunidad se construirá cada vez más sobre la base del compartir. En la comunidad misma (y aparecen aquí palabras como intercambio, escucha, poner en común, discernimiento, oración...).

Las comunidades tienen su autonomía y su existencia propia pero están igualmente *abiertas con miras a un intercambio más amplio*. 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 a partir del Centro, sino como una comunión. Una de las funciones del Centro, de los responsables, es facilitar esta comunión, a la vez que estimular la inspiración, recordando sus referencias evangélicas y lasalianas.

- **Fragilidad y esperanza**

Tengo clara conciencia de ello: la utopía con la que sueño, si llegase a existir, sería ciertamente frágil. Fragilidad en las realizaciones: además no podrán ser nunca el resultado de los Hermanos por sí solos. Sea cual sea la forma que asuman, será necesario integrarse en asociaciones, en equipos ya existentes; lo que por otra parte supone una formación adecuada. Vulnerabilidad de las personas, enfrentadas con frecuencia a situaciones límite y que, acosados por los interrogantes, no tienen más recurso que apoyarse sobre respuestas anteriormente dadas. *Carácter provisional* de lo que se realiza; en nuestro mundo las situaciones evolucionan muy rápido y sin cesar nacen nuevas necesidades. A la vez que se evita la inestabilidad enfermiza, ya no se podrá buscar apoyo en obras duraderas. Mucho menos, sin duda, la “refundación” con que yo sueño podrá ser una “fundación” en el sentido anterior de la palabra: una empresa que se prolonga más allá de sus protagonistas. *No necesita*

posteridad. En este sentido se puede comprender también que se hable de una cierta muerte de los Institutos religiosos.

Fragilidad tanto más difícil de vivir por cuanto desaparecen muchos de los soportes exteriores a los cuales los Institutos están habituados. Ya no habrá apoyo en la fuerza interna de las estructuras, de la organización, de la centralización: cada persona, cada comunidad local debe encontrar por sí misma su manera de vivir. Pero es posible pensar que la inventará con soltura y flexibilidad, a partir del momento en que la razón de vivir sea tan cercana, urgente, que requiera un mínimo de concertación, de diálogo, de estructuración. Me parece difícil que aquello con lo que sueño pueda corresponder a alguna etiqueta; por ejemplo a una aprobación concedida por la Curia romana. Pues no será posible inventar en respuesta a nuevas necesidades sin salirse de los cánones establecidos. Durante el Congreso de los Superiores Generales anterior al Sínodo sobre la Vida Consagrada (Roma, noviembre 1993), quedé sorprendido por cuatro términos que aparecían con frecuencia, vinculados entre sí por la lógica de la vida: que la vida religiosa se *inculture*, que sea *creativa*, que acuda *a las fronteras* y, en consecuencia, que sea más *libre* con respecto a las normas canónicas.

Esta fragilidad sólo puede mantenerse apoyada sobre la **esperanza**.

Para que se realice este sueño profético:

Para que se realice... Yo debería escribir más bien: *para que haga irrupción el Espíritu que renueva la faz de la tierra, para que surja en nuestra historia el don gratuito de la refundación*. Humildemente mi sueño coincide aquí con el del profeta Ezequiel: *Él me dijo: Hijo de hombre, estos huesos ¿pueden revivir? Yo dije: Señor, tú lo sabes...* (Ez 36.3). 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 habría sido incapaz de imaginar que su compromiso sacerdotal le conduciría, cuatro años más tarde, por los caminos de tener que compartir la condición laica de unos pobres maestros de escuela a quienes consideraba entonces como inferiores a su lacayo.

Sueño con esa irrupción recreadora del Espíritu. Sabiendo que la misma se inscribe en el tejido de nuestra historia humana, y que su fuerza no es irresistible más que mediante nuestra adhesión activa, sueño también con que estemos al acecho de los signos del Espíritu, radicalmente abiertos a la novedad y ansiosos de no apagar el Espíritu. Mi sueño coincide también con los que escribía ya Roger Schütz, en vísperas del Vaticano II:

¡Acudir, no huir!

Acudir hacia el mañana de los hombres [...]

Acudir hacia aquellos que no pueden creer y hacia el mundo de los pobres, allí nos espera un tesoro.

Para el H. Michel, hablar de refundación también es hablar de un nuevo comienzo. Nuestro itinerario no se ha terminado. Ahora le corresponde a las nuevas generaciones el vivir el misterio de la fragilidad y de la esperanza:

Fragilidad lúcida de **la esperanza del pobre**: Si mi sueño se convierte en realidad, será signo de una deferencia gratuita de Dios en lo imprevisto de la historia. Cuando ya no tenemos más apoyos humanos, Dios aparece como la Roca. Se puede comprender este lenguaje como una dimisión. Puede ser aceptado, también, como una experiencia humana radical, la del límite extremo, misteriosamente trascendido, de aquel que se siente radicalmente pobre y necesitado.

Fragilidad asegurada por **la esperanza del cristiano**. Sabe que la Vida ha vencido a la muerte y encuentra cada día la fuerza de reevangelizar, mediante esa Buena Noticia, su existencia frágil y que no está segura del mañana. (Asegurada, en el sentido de los *Hechos de los Apóstoles* y de las *Cartas de san Pablo*, lo opuesto a la segura tranquilidad adquirida y encerrada; la seguridad es confianza abierta y nunca poseída).

Fragilidad herida de **la esperanza del hombre comprometido**; vulnerable, porque es solidario de las insuficiencias que le sacuden cada día a pesar de su confianza en la victoria de la vida sobre la

muerte, y que le desafían para intentar llevar al corazón de esas situaciones de muerte la potencia sanadora de la vida.

Fragilidad orante de **la esperanza del creyente** que, como Cristo en la Cruz, grita su rebeldía contra la injusticia, a la vez que recupera fuerza para recomenzar a combatirla.

Fragilidad responsable de **la esperanza del enviado** que se consagra de nuevo cada mañana para participar en la manifestación del Reino de justicia, de curación, de paz, de reconciliación y así colaborar humildemente a la realización de las Promesas de Dios convertidas definitivamente en un Sí en Jesucristo.

Fragilidad disponible de **la esperanza del servidor** que acepta verse sacudido por la vida, reactivado por los signos de la acción de Dios que se inscriben en la historia y llaman de nuevo 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 la prueba de la ausencia de Jesucristo, refrescando cada día su impulso en la fuente del Espíritu Santo, cuya fe 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 la referimos a varios pasajes de san Juan hablando del Espíritu Santo que habita en nosotros como una fuente interior. Jesús, al dirigirse a la Samaritana, le anuncia: *Quien beba del agua que yo le prometo nunca más tendrá sed; al contrario, el agua que yo le daré se convertirá en él en una fuente que brota hasta la vida eterna* (Jn 4,14). Los comentaristas dicen que Jesús habla aquí del Espíritu Santo. Lo cual está explícitamente afirmado en la expresión que Jesús proclama en el templo el último día de la fiesta de los Tabernáculos: *Si alguno tiene sed que venga a mí y que beba aquel que crea en mí. Como dice la Escritura, de su seno correrán ríos de agua viva. De ese modo señalaba al Espíritu que debían recibir aquellos que creyesen en él* (Jn 7, 37-38).

LIMA: RELECTURA DE LA DECLARACIÓN⁵⁶

El H. Ludolfo Ojeda, coordinador de un encuentro de la RELAL para preparar el 43.º Capítulo General, pidió al H. Michel Sauvage una charla sobre el porvenir del Instituto en un mundo globalizado, sin perder de vista el desafío de la pobreza en el siglo XXI. El H. Michel escribe una charla sobre la *Declaración*, su impacto en la vida del Instituto y su perspectiva dentro del contexto del tercer milenio. En principio, parece que el contenido no tiene que ver con la petición inicial; pero, en realidad, a través de la historia de la *Declaración*, vuelve a plantear los ejes fundamentales y los interrogantes que se orientan a una mayor comprensión de la refundación del Instituto.

Tengo que volver ahora brevemente sobre el tema de la refundación que había empleado en Araruama. Sin duda al inicio de la *Declaración* está formalmente indicado que: *No le es lícito pretender “fundar de nuevo” el Instituto, porque la comunidad misma que indaga, debe hacerlo dentro de la fidelidad al dato objetivo* (D. 7,3). Y sin embargo con el paso del tiempo me parece que, en su intención profunda, la *Declaración* consideró la renovación querida por el Concilio como una dinámica de refundación, de re-creación. El Instituto que ella proyecta hacia el futuro es un Instituto diferente, si no otro Instituto.

Sea lo que sea del término renovación o refundación, la *Declaración* exige la definición y la aplicación de una verdadera política de renovación. Presenta los objetivos permanentes de esa política: invita a emplear estrategias para alcanzar los objetivos; finalmente, y sobre todo, señala a los agentes responsables de esta acción renovadora.

a. La *Declaración* indica objetivos permanentes para la renovación del Instituto. La *Declaración* abrió los caminos de una renovación efectiva por la luz nueva que proyecta sobre la fidelidad al

⁵⁶ cf. Sauvage, Michel. Relecture de la Fondation. Lima, 2 de febrero de 1999. En: Sauvage, Michel. *Jean-Baptiste de La Salle et la Fondation de son Institut. Frères consacrés en Église pour le Monde*. Roma: Maison saint Jean-Baptiste de La Salle. *Cahiers lasalliens* 55, pp. 263-307.

Fundador y la Vida religiosa del Hermano. El impulso del Capítulo condujo a la elaboración de este documento, inesperado al inicio. Aquellos que vivieron la difícil y a veces penosa gestación, hasta la explosión final de una votación prácticamente unánime, realizaron una verdadera experiencia de Pentecostés, una *irrupción del Espíritu que renueva la faz de la tierra* (cf. D. 53,3 et MD 42,3). Por su parte, el texto podía llegar a ser un *soplo inspirador* para los Hermanos (cf. La carta del H. Charles Henry §6). Pero, la *Declaración* fue mucho más allá: indicaba claramente al Instituto los objetivos de renovación; **sugería estrategias para una política de acción renovadora**. Aquí me limito a citar algunos textos correspondientes a esos dos niveles que, a menudo, resulta difícil disociar en el documento capitular.

El objetivo más contundente de la renovación es, sin duda, el de la *conversión del Instituto al servicio de los pobres*; es a ellos a quienes somos preferentemente enviados (D: 28,1).

Todos los órganos de gobierno, tanto ejecutivos como consultivos del Instituto, han de perseguir de consuno 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. 34,4).

Se formula también muy fuertemente el objetivo de la *renovación de las obras y principalmente de la escuela*: pues “la finalidad del Instituto, que 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). Además —y es un objetivo— la finalidad educativa del Instituto debe ampliarse sin temor a actividades no escolares:

“El Capítulo General estima... que el Instituto no debe estancarse en concepción tan rígida y limitada de su finalidad educativa que induzca a proscribir toda actividad no escolar” (D. 51,4).

Esta orientación retomaba una tradición constante del Instituto, puesta bajo el celemín en algunas regiones después de las leyes francesas de 1904. Fue objeto de una votación especial durante la dis-

cusión de la *Declaración* en asamblea; hasta tal punto parecía importante conocer el pensamiento del Capítulo sobre este punto particular, que parecía nuevo para muchos. La idea fundamental era aportar respuestas nuevas a las nuevas necesidades que se presentaban localmente.

Evidentemente la nueva visión de la *Vida religiosa* presentada anteriormente en b) implica también *objetivos de acción*: renovación espiritual (D. 3); renovación del espíritu de celo (D. 22,3), libertad de la persona para que domine su actuación (D 27,1); renovación comunitaria para —y por— la promoción de las personas, para ponerse juntos a la escucha del Espíritu en la Escritura y en las llamadas del mundo.

El esfuerzo comunitario para reconocer, comprender las llamadas de los jóvenes de nuestro tiempo y darles respuesta mediante compromisos apostólicos generosos debe, pues, figurar en el primer puesto de nuestros objetivos (D. 23,3).

b. La *Declaración* señala las estrategias para iniciar y continuar en el Instituto una política de renovación. La palabra política es empleada a propósito del servicio de los pobres: la diversidad de las situaciones históricas y sociológicas exige de los Capítulos locales que definan claramente una *política* apropiada, de modo que se empeñen realmente las personas y los centros en servir a los pobres (D. 28,3).

Es necesario, también, aplicar una estrategia de revisión y de replanteamiento de las obras existentes: viene exigida por la vuelta a los pobres, la renovación catequística, la renovación de la escuela, **la apertura** a otros campos apostólicos (D. 28,2; 31,1-2; 38,3; 49,2-3). Al mismo tiempo, la *Declaración* exige realizar una *estrategia de creación y de movilidad*: los cambios del mundo, las nuevas llamadas exigen una política de fundaciones nuevas: según las situaciones y los medios, se impone un esfuerzo de imaginación y de búsqueda personal y comunitaria para encontrar formas nuevas y adaptadas de presencia educativa con los más pobres (D. 33,1, 2, 3; cf. D. 49,5; 50-52).

Lo cual no podrá realizarse sin una mayor movilidad. Creaciones y fundaciones nuevas sólo serán posibles si no nos encerramos en las situaciones adquiridas (ver principalmente D. 33,4; 24,2).

Finalmente la *Declaración* atribuye una importancia particular a que se despliegue lo que podríamos llamar una *estrategia de formación*. La insistencia con la que la *Declaración* vuelve en todos los capítulos sobre la importancia de la formación de los Hermanos no deja de ser sorprendente. Habla en términos vigorosos: de sus características, de sus dimensiones, de sus etapas, de su estilo: ¡basta acudir al *Índice*, en la palabra formación!

c. La *Declaración* señala los agentes responsables de esta acción renovadora. Esos 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 hay que recordar en primer lugar que una de las principales insistencias, una de las características impresionantes de la *Declaración* es la atención, la consideración respetuosa, la apertura con la que considera la persona de cada Hermano. No es posible separar el n.º 13 —los elementos constitutivos de la vocación de Hermano— del n.º 14: síntesis viva 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 hodierno” (D. 14,3).

Y la *Declaración* añade que hay que estar atento a la diversidad de dones de cada Hermano (D. 14,4), a la originalidad única de su historia personal (D. 14,2), al espacio de *libertad interior indispensable para que pueda tomar la iniciativa de una respuesta personal y perseverar en la fidelidad al Espíritu, elemento unificador de la vida*

del Hermano (D. 14,5). Más radicalmente toda persona es sagrada, 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 retoma estas orientaciones (R 81,86), a la vez que recuerda que el Instituto ha adoptado el principio de subsidiaridad (R 102). Sin embargo, habría sido deseable que la explicitación hubiese sido más frecuente, más audaz, más vehemente: nunca se dará excesiva confianza a la libertad de las personas. Nunca se equivocará uno al recurrir a su creatividad.

La *Declaración* invita a los Hermanos a convertirse en fundadores. Fundadores llamados a estar cada vez más atentos a las nuevas llamadas, a no temer inventar nuevas respuestas, invitados a renovar, a crear. Y, en consecuencia, fundadores a veces forzados a la ruptura, a cuestionamientos sobre la planificación de las obras, de las instituciones, así como también de su manera de vivir la Iglesia, la Vida religiosa. Fundadores llamados a vivir la búsqueda de la voluntad de Dios en la iniciativa personal y la obediencia dialogada. ¿No es eso lo que quiere decir la palabra conversión, empleada luego?

“No esperen (los Hermanos), 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 pecho prestar su colaboración a la obra común, en pro de la “renovación adaptada” (D. 53,2).

Habría que seguir también, aquí, los textos donde se subraya la tensión entre libertad y responsabilidad; preocupación por el desarrollo de los talentos personales y salida de uno mismo para abrir-

se al servicio a los demás; interioridad de una persona situada ante Dios y atención viva y constante a las llamadas de la vida; originalidad de los dones particulares y respeto hacia los otros y a la comunidad; iniciativa personal y atención al bien común...

En segundo lugar, recuerda la *Declaración, la comunidad de los Hermanos* en diálogo es el lugar geométrico de toda acción renovadora, el diálogo comunitario es su condición y su 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).

Como agentes de la renovación, los Capítulos, las instancias de gobierno escuchan a los Hermanos y las llamadas del mundo y están en estado de renovación permanente (D. 28.3; 49,2). Se menciona a los Capítulos y a los Consejos a propósito de cada uno de los objetivos y de cada una de las estrategias de las que acabo de hablar: a ellos toca definir y aplicar concretamente la política de vuelta a los pobres, de revisión de las obras, de creación y de movilidad, de formación de los Hermanos...

UNA RELECTURA DEL ITINERARIO FINAL DEL H. MICHEL SAUVAGE

En 1965, el H. Michel Sauvage hablaba de *renovación adaptada*, con el lenguaje de *Perfectae Caritatis*. No se trataba de fundar de nuevo y, mucho menos, de apartarse de los orígenes. Sin embargo, en 1997, en el texto que hemos visto de Araruama, llega a reinterpretar a *Perfectae Caritatis*: “...pensándolo bien... El Vaticano II, que pedía a los Institutos religiosos proceder a su renovación, les invitaba en realidad a una refundación” (CL 55, p. 248).

En la cultura religiosa de una Iglesia fuertemente institucional preconciiliar, en la cual los laicos estaban sometidos al clero jerárquico y, a su vez,

eran considerados como inferiores a los religiosos, el término *refundación* resultaba inapropiado. En cuanto a los Hermanos de las Escuelas Cristianas, es cierto que el 39.º Capítulo General de 1966-1967 tomó decisiones audaces que marcaron un nuevo comienzo; no tenía sentido, en aquel momento, hablar de refundación a una Sociedad de más de 15.000 Hermanos, con un gran número de jóvenes en sus casas de formación.

En ese contexto cultural ciertamente los Hermanos defendieron su identidad frente los seculares y sacerdotes, así como la libertad de ser una comunidad exclusivamente laical. El interrogante fundamental sobre el laicado era “si se debía o no admitir algunos sacerdotes en la comunidad”. Los interrogantes entonces no se referían a los seculares. Y la respuesta fue clara y sin ambigüedades: no había espacio para los sacerdotes en el Instituto.

En una cultura religiosa post-Vaticano II, la Iglesia no se entiende ya como una institución jerárquica, sino como pueblo de Dios que camina en la historia. Todos participamos en un sacerdocio espiritual; todos somos bautizados y, en virtud de ese bautismo y ese sacerdocio, todos participamos en la misión evangelizadora de la Iglesia. Los seculares, así como los religiosos e incluso los sacerdotes, tienen funciones propias y complementarias en la misión compartida.

El campo propio de los seculares es la ciudad terrestre, la cultura, la política, tal como lo señala *Gaudium et Spes*; se trata del mundo, la vida profesional desde distintas disciplinas, la familia, los derechos humanos y sociales, las relaciones sociales y políticas. Y este ministerio en el mundo es fundamentalmente laical. Los Hermanos, por su parte, realizan un ministerio que comparten con los seculares en el mundo de la cultura. Se diferencian en tanto que se convierten en testigos y signos del Reino, asumiendo la radicalidad evangélica de Jesucristo.

En este contexto cultural los interrogantes se han desplazado: ya no es pertinente la pregunta de si debemos o no aceptar sacerdotes en el Instituto; para nosotros es común definirnos como una comunidad exclusivamente laical. Pero, actualmente, nuestros interrogantes son otros:

- ¿Cómo acoger y formar a los laicos para la misión compartida?
- ¿Hasta qué punto los aceptamos en la asociación para la misión?

- ¿Cómo apoyar “la forma” de Instituto que va muriendo en algunos sectores del mundo y cómo ayudar a las nuevas “formas” para el compartir y para la misión?
- ¿Qué estructuras y qué prácticas debemos introducir para vivir la complementariedad de ministerios dentro del Instituto y en comunión con la Iglesia?

Este desplazamiento de los interrogantes hace que la experiencia de *refundación* se ponga en el centro de la reflexión y de la conversación de los Hermanos y de los Laicos lasalianos, dispuestos a superar la distinción y a decidirse a vivir *otra manera de ser Iglesia*.

Volvemos a las fuentes de la experiencia lasaliana

Juan Bautista de La Salle estaba convencido que no era una aprobación eclesíástica la que daría fuerza a la identidad y a la solidez interior de sus Hermanos. En poco tiempo, el Fundador y sus asociados comprendieron que el éxito de su ministerio exigía que se afirmara fuertemente una identidad original y que se respetara la autonomía de la comunidad. Las *Reglas* son el producto de esta comunidad que estructura su vida en tanto Hermanos laicos; la misma comunidad toma conciencia de su proyecto común en el desarrollo de la elaboración de la *Guía de las escuelas* a lo largo de casi cuarenta años. Para ellos —para sus Hermanos laicos— La Salle elabora una enseñanza espiritual que corresponde a su vocación en la Iglesia y en el mundo.

Los Hermanos son, pues, *hombres de una Iglesia servidora de sus hermanos*, contrariamente a una Iglesia poderosa clerical. Se sienten parte de una Iglesia atenta a la cultura humana, a la organización política y al respeto cívico; una Iglesia presente, comprometida con el bien común, en el tejido mismo de la historia de la humanidad.

Los que se asocian a este movimiento de renovación conforman una comunidad autónoma, que dirige su propio destino, una fraternidad basada en la igualdad de todos sus miembros. Hombres de Iglesia Pueblo de Dios, más que una Iglesia clerical.

El debate y las tensiones que vive esta comunidad desde sus orígenes con

las autoridades eclesiásticas y civiles del siglo XVII jalonan el proceso por el cual los Hermanos afirman su identidad y su independencia con respecto a las estructuras existentes.

Ésta es, pues, la cuestión central que vuelve a surgir a partir de la lectura reposada de los últimos textos del H. Michel Sauvage: ¿somos en verdad los laicos que Dios consagra para colaborar en su obra? ¿O somos los clérigos de una iglesia jerarquizada?

Una relectura del itinerario de los orígenes: Un carisma fundacional

¿Cómo llega el H. Michel Sauvage a esta conclusión? Haciendo una relectura del itinerario fundacional lasaliano:

- a. *Como itinerario espiritual*: es decir prestando atención principalmente a la suave, pero poderosa guía (*conduite*) de Dios en la experiencia de la irresistible fuerza del Espíritu.

La primera y segunda *Meditaciones para el Tiempo de Retiro* comienzan por el reconocimiento de que Dios, en su providencia, ha establecido las escuelas cristianas. Ese principio y fundamento experiencial está en el fondo del itinerario de La Salle y, eventualmente los que se asociaron a él participaban también de ella. Sin esta experiencia de base, de fundamento, común a todos los asociados, no era posible crear ni la Comunidad de Hermanos ni las escuelas cristianas. Dios es quien establece, quien funda. Esto significa que somos llamados a ser y vivir la Iglesia de otra manera: la prioridad de una Iglesia de Espíritu y, por consiguiente, no estática.

- b. *Como itinerario de fe*: es decir, convencidos de que Dios pasa por la historia en y a través del tejido mismo de las relaciones humanas, en el centro de los eventos en los cuales su OBRA de salvación se realiza, en que sus prodigios nos tocan. De ahí viene la importancia de estar atentos para discernir los signos de la verdadera presencia, de mirarlo todo, de hacerlo todo, de atribuirlo todo a Dios. Más importante que la institución es el evento.
- c. *Nuestra pasión por los pobres*: movida por la compasión del Padre, presente en los eventos; esta experiencia del celo por el amor de Dios y de los hombres es la fuerza que nos impulsa a trabajar solo

por la mayor gloria de Dios, entregándonos al servicio de los pobres.

- d. *Sostenidos por el poder de Jesús*: buscamos a los más alejados, a los más débiles, a los desahuciados, a los que no tienen esperanza. Esto significa que damos prioridad a la misión de anunciar el Evangelio a los pobres, caminando en la periferia social, política, económica, donde hace falta proclamar a Jesús.
- e. *Para ello nos consagramos*: pero en nuestros itinerarios es la vida la que nos consagra; son los pobres, los niños, los jóvenes marginados los que nos consagran. Nuestra consagración no es un acto legal. Dios nos consagra a través de los eventos y de las personas para quienes hemos sido llamados y enviados. Esto significa que la prioridad de la consagración, la vida evangélica, se sitúa más allá de una supuesta superioridad votal dentro de la Iglesia. Las situaciones urgentes del pueblo se convierten en la fuente de nuestra entrega total.

Juan Bautista de La Salle compartió esta experiencia fundacional con dos de sus más cercanos asociados de los inicios del Instituto, los Hermanos Gabriel Drolin y Nicolás Vuyart. Unos tres años después, en 1694, doce hombres se convierten en el signo visible de una asociación para la misión, tal como la habían orado y vivido. Una célula de la Iglesia —no jerárquica ni clerical— en una Iglesia del Espíritu, de salvación y de fraternidad.

De ahí en adelante cuando los Hermanos no vivimos esa experiencia, no hay nada que pueda encender nuestra pasión, nuestra identidad, nuestra misión. Ni la toma de un hábito, ni el cambio de nombre, ni la regularidad o la obediencia ciega, ni los sacrificios sobrehumanos, ni los estudios brillantes, ni los éxitos prodigiosos; nada podrá darnos jamás la identidad y la libertad que sólo pueden venir del Espíritu.

¿UNA REFUNDACIÓN EN EL SIGLO XXI?

Juan Bautista de La Salle, nuestro Santo Fundador, es un compañero en los caminos del Espíritu. De su itinerario, de su originalidad pueden brotar nuevas fuentes proféticas de inspiración.

La *Declaración* invitaba a todos los Hermanos a ser fundadores hoy. Quizás, desde la década de los sesenta el Instituto debería haber madurado menos una imagen de sí —como institución fuerte y estable— y más una comunidad viva en proceso de refundación y renovación permanentes.

No obstante en estos 25 años este movimiento nos ha conducido a nuevos compromisos, sobre todo con respecto a los pobres; nos ha hecho más conscientes de la delicada y al mismo tiempo indispensable necesidad de hacer una inmersión en medios populares, saliendo en éxodo de las casas aisladas en las que vivíamos; nos ha sensibilizado hacia la participación solidaria y el compromiso por la justicia, hacia la lucha por asegurar el empleo de los jóvenes. Esto nos ha dado como resultado una diversificación de proyectos educativos sorprendentes, pero que aún no agotan sus posibilidades. La diversidad de opciones es ya una realidad en el Instituto.

Por mucho tiempo la intención de *refundación* estuvo coartada y paralizada por el peso de las instituciones, por hábitos, mentalidades, costumbres, comportamientos... Los años de renovación quizás no han tenido los resultados que esperábamos; hoy, a casi cincuenta años de la *Declaración*, estamos más limitados por el envejecimiento progresivo de los Hermanos, la escasez de jóvenes interesados en nuestra vocación específica, el cansancio, la dispersión de fuerzas...

Paradójicamente al mismo tiempo que vivimos una kénosis, una disminución, inesperadamente surgen al lado de nosotros miles de hombres y mujeres comprometidos en la misión educativa que parecen ser un regalo de Dios; han escuchado un llamado y se han despertado a una vocación semejante a la nuestra. Se sienten apasionados por Jesús y quieren también hacer presente la fuerza de su Evangelio en favor de los más necesitados, tal como lo queremos nosotros. Están sedientos de comunidad, de fraternidad.

Los laicos lasalianos se han hecho presentes con una vocación, una espiritualidad, una vida parecida a la nuestra, pero diversa, diferente y complementaria. *A condición, por supuesto, de que nosotros, Hermanos, nos convirtamos en fundadores, compañeros espirituales, testigos del don profético del Instituto en la Iglesia. Con tal que miremos con ellos hacia adelante, con espe-*

ranza, con los ojos abiertos en el presente; con un corazón ensanchado por la memoria del itinerario fundacional lasaliano.

Nuevos e inéditos interrogantes

En este libro hemos experimentado el diálogo con un testigo privilegiado de un proceso de refundación del Instituto que comenzó tímidamente a finales de los años sesenta. *La Declaración del Hermano en el mundo actual* es la mejor expresión de ese proceso; pero un texto por sí sólo queda en letra muerta si no hay quienes lo hagan vida.

Para el H. Michel Sauvage quedaron pendientes muchos temas. Su experiencia nos invita también a dialogar con otros testigos de esos procesos. Somos conscientes que necesitamos escuchar otras voces, percibir nuevas preguntas.

Hoy como Hermanos nos cuestionamos por la disminución numérica de sacerdotes, religiosas y religiosos en el mundo y sobre todo por la escasez de vocaciones jóvenes. Nos interpela el fundamentalismo y el extremismo religioso; la corrupción en la política, la sociedad civil y en la Iglesia; los abusos sexuales, sobre todo a menores de edad; las nuevas identidades de género y los nuevos escenarios de la familia humana; la crisis económica, el desempleo y la inmigración; la deshonestidad intelectual y el evangelismo cibernético...

Son muchas las preguntas que percibimos diariamente y que seguramente deben entrar en un serio proceso de reflexión sobre la refundación del Instituto. La sociedad del siglo XXI demandará de nosotros, Hermanos de las Escuelas Cristianas, que abramos nuestros ojos a la novedad del Espíritu, conscientes de nuestra responsabilidad carismática en *procurar la gloria de Dios* por la educación.

En el momento en que os encontráis reunidos en torno a mis restos mortales para esta Eucaristía funeraria, desearía que mi última palabra, para todos y cada uno de vosotros, sea de acción de gracias y de esperanza.

Doy gracias a Dios, padre de ternura y de misericordia. El me llamó a la vida, al amor, al servicio.

Jesucristo resucitado me dio día tras día la esperanza para recomenzar cada mañana a creer que las fuerzas de vida vencen a las fuerzas de muerte, me dio el humilde valor de intentar ser el servidor de la Vida.

El Espíritu Santo fue para mí palabra interior susurrando incansablemente en el fondo de mi corazón: Ven hacia el Padre, vete hacia tus hermanos. Fue en mí fuente de oración y de comunión con los hombres y las mujeres con quienes me encontraba.

Tuve la inmensa gracia de experimentar la Iglesia en Concilio y espero que la imagen de sí misma que entonces proyectó hacia el futuro acabará prevaleciendo en la realidad vivida.

Palabras de acogida – H. Michel Sauvage

28 de marzo 2001

EPÍLOGO



Buccirov, pc 2013

Epílogo

H. Miguel Campos, fsc

Una vez que Michel y yo terminamos de leer las entrevistas destinadas a estimular nuestro diálogo, rememorando todo su itinerario, tomamos conciencia vivamente de ciertos “lugares especiales” donde habíamos sido testigos de un resurgimiento de la esperanza, sobre todo entre 1970 y 1973. Recordamos esos años de entusiasmo y de pasión por la misión, marcados igualmente por las resistencias, las incertidumbres y las controversias acerca de las políticas aprobadas por el 39.º Capítulo General en 1966-1967. A medida que progresábamos en nuestra conciencia de quiénes somos y a quiénes servimos, caímos en la cuenta de que de las entrevistas emergía una perspectiva histórica mucho más amplia, que cada periodo a lo largo del camino comportaba un *antes* y un *después*.

El H. Michel impulsa siempre el diálogo hacia un punto de encuentro: entre nosotros, los Hermanos, los colegas Laicos. Él propone que el diálogo surja del compartir los acontecimientos que han jalonado nuestros itinerarios personales y la historia de nuestras vidas y no de la discusión de teorías, ideologías y definiciones. Para que el diálogo se amplíe y ayude a fortalecer la memoria viva del Instituto, la conversación debe pasar del simple relato anecdótico.

El diálogo será aún más crítico y profético si se confrontan nuestros itinerarios con el vivido por Juan Bautista de La Salle y sus primeros asociados entre 1679 y 1719. El diálogo en el contexto mundial actual está unido a las raíces fundacionales del Instituto y se abre, desde una perspectiva de esperanza, hacia el futuro, que está presente entre nosotros con imprevisible novedad.

Entre mis experiencias plenas de significación y de esperanza con Michel, recuerdo el final de mi tesis doctoral, la preparación de su publicación y mi ministerio pastoral con él en el Centro Internacional Lasaliano (CIL). El relato del itinerario de Michel me trae a la memoria las incertidumbres y las controversias propias de lucha y de persecución durante esos años setenta.

A lo largo de nuestras entrevistas comenzaba a surgir un paralelismo entre la crisis experimentada por Juan Bautista de La Salle y sus primeros asociados y la crisis experimentada por los Capitulares del 39.º Capítulo General de 1966-1967 y los Hermanos Asistentes entre 1966 y 1976. A medida que se intensificaba la crisis que Michel y yo experimentábamos, la crisis del Fundador se hacía más comprensible y viceversa. Reencontrar la historia del Fundador y comprometernos en nuestro diálogo personal llegó a ser el punto de partida de una conversación teológica más profunda entre nosotros.

En 1974 Michel escribía el Prefacio del libro sobre mi tesis, *El itinerario evangélico de San Juan Bautista de La Salle y el recurso a la Escritura en sus "Meditaciones para el Tiempo de Retiro"*. Él citaba el poema de Charles Péguy sobre la virtud de la esperanza (*La Puerta del Misterio de la Segunda Virtud*). El Prefacio de Michel me había dejado sorprendido y estupefacto:

Llueven los días aciagos; sin apresurarse, sin cansarse; hora tras hora, día tras día.

Llueven los días aciagos.

Y de toda esta agua que sin descanso rezuma del cielo (un cielo que quizás pudiera parecer como malo),

De toda esta agua que rezuma la tierra, de toda esta lluvia oblicua,

(Hay quien haría con ella ciénagas y marismas pletóricas de enfermedades y habitadas por alimañas).

Pero ellos, mi buena tierra, mi tierra preparada y bien cultivada.

Bien dispuesta.

Mi tierra fértil de las almas, estupendamente labrada por mi Hijo hace siglos,

...

Ellos recogen toda esta agua que cae.

Y detalle sorprendente, no hacen con ellas ciénagas, ni lodazales ni barrizales.

Ni algas ni escolopendras ni plantas raras.

El agua misma que recogen es útil y se transforma en algo extraordinario.

Porque, prodigio, resulta ser que el agua que ellos hacen resurgir del manantial.

Es la misma agua que corre a nivel de los prados.

Es la misma agua saludable que sube por el tallo del trigo que será Pan.

Es la misma agua saludable que riega los sarmientos que dan el Vino...

Es la misma agua que, recogida, brota y renace.

*En la fuente reciente, en el rebrote joven.
En el manantial y renuevo de la esperanza¹.*

La lluvia torrencial se convierte en agua saludable. La amenaza de muerte se transforma en esperanza de vida. En el itinerario evangélico de La Salle, las crisis personales, comunitarias y escolares eran los “lugares” donde surgían las nuevas fuentes de esperanza. Así la misma agua que causa la muerte es transformada en fuente para una nueva vida. El resurgir siempre nuevo del carisma se manifiesta en la historia. Yo no creo que en 1974 comprendía la conexión entre la intuición de Michel sobre la esperanza y mis propias experiencias, sobre todo durante esos momentos de crisis del Instituto. Era probablemente demasiado joven para entenderlo.

Ahora, cuando leo la historia de vida contada por Michel, comprendo lo que él conocía por experiencia propia acerca del significado de esas crisis, de esas aguas que parecían amenazar de muerte. Del sufrimiento humano que experimentamos, o que percibimos en los otros, puede surgir una nueva primavera. El sufrimiento, la experiencia de los límites, la decepción y la persecución entran en la dinámica de la historia de la salvación, y no solamente las experiencias positivas. “Todo es gracia” para aquellos que saben “ver”. El surgimiento de la esperanza es reconocible cada vez que el corazón humano es movido a compasión frente al desamparo humano. Esta intuición fundamental, fundadora, me tomó por sorpresa en 1974. Considero que es como una cumbre inicial a la que Michel y yo habíamos remontado juntos, impulsados por una frágil y vulnerable esperanza.

La referencia a la esperanza nos había llevado a decidir una alianza entre nosotros algunos días antes de despedirnos de Roma. Celebramos un ritual privado para tomar conciencia que habíamos sido llamados juntos a acompañar a nuestros Hermanos en sus propios itinerarios. Con un acto secreto, sin ninguna implicación canónica o de Instituto, evocamos a nuestra manera el “voto secreto” de La Salle y de sus dos asociados, Nicolás Vuyart y Gabriel Drolin. Lo que hacíamos no era una imitación exterior o sentimental, sino un acto nacido de nuestra convicción de que

¹ CL 45, Préface, p. XII. Traducción nuestra.

el carisma conferido en el siglo XVII conduce hoy a los Hermanos hacia una nueva dirección a través de las tormentas y las resistencias.

Conservamos esta fórmula en un sobre cerrado con la rúbrica: “Abrir en caso de muerte”:

Oh, Padre de Jesucristo, yo... yo...

Te damos gracias por el don de tu Espíritu que nos ha hecho hoy solidarios, en memoria y esperanza, del movimiento carismático manifestado en el itinerario evangélico de Juan Bautista de La Salle y la fundación de la Sociedad.

Nos prometemos permanecer asociados, el uno al otro, para procurar, en la medida que nos sea posible y que Tú lo demandes de nosotros, el bien de la Sociedad dentro de la fidelidad a su impulso y a su finalidad evangélica de encarnación, de kénosis, de comunión por el servicio de los pobres.

A fin de ayudarnos mutuamente a vivir en tu amor esta alianza fraterna que tú nos das, nos comprometemos a compartir juntos nuestra búsqueda y a discernir, el uno con el otro, al mismo tiempo que con nuestro entorno, las llamadas que tú nos haces para el bien de la sociedad y las respuestas que se necesitan aportar.

Tomamos estos compromisos de asociación y de unión para toda nuestra vida, sin que podamos desistir por cualquier motivo que sea y nos confiamos a la atenta fidelidad de tu amor, Padre bueno...

Yo me encontré por primera vez con Michel Sauvage en la Universidad de Letrán en Roma, en octubre de 1962, al inicio del año universitario. Después de completar mi año propedéutico en 1961-1962, seguí el curso de Michel en el Instituto *Jesus Magister* acerca de la vida consagrada, específicamente sobre el ministerio de los laicos consagrados dentro de la Iglesia.

Lo primero que constaté, en relación al H. Michel, fue que ambos habíamos nacido el 17 de junio, pero con quince años de diferencia. De ahí en adelante la influencia que Michel tendrá en mi vida será mucho más que intelectual. Yo no sabía, en ese entonces, que un equipo de Hermanos franceses, dentro de los cuales se encontraba un teólogo bien formado, el H. Flavien Marie (Michel Sauvage), era nada menos que el autor del programa sobre el cual se había diseñado mi Noviciado de Santa María del Rosario (La Habana, Cuba) en 1959.

Creo afirmar, sin exagerar, que el pensamiento de Michel y su lenguaje sobre la teología de la Vida religiosa apostólica encontraban un eco y resonaban al unísono con los interrogantes de muchos Hermanos jóvenes de mi generación acerca de: la identidad y la misión, el crecimiento profesional y espiritual, la consagración religiosa, el ministerio dentro de la Iglesia, la integración del trabajo profesional y la espiritualidad y la enseñanza social de la Iglesia; en una palabra, todo aquello que hablaba sobre los votos y la vida consagrada en una comunidad para la misión.

Michel y yo teníamos una afinidad intelectual, ciertamente; pero, a un nivel más profundo teníamos una afinidad como conspiradores seducidos por el Espíritu que nos conducía al corazón del mundo y de la historia. Michel, como teólogo, aún hoy lleva a sus estudiantes y a sus lectores justamente a ese corazón de la esperanza, que se manifiesta como el eje central de la existencia humana. Pero esto es posible bajo una condición: mantener una conciencia clara de la diversidad de los contextos en el mundo de hoy y de sus diferencias con el contexto que él vivió. En nuestro caso, él y yo veníamos de culturas muy diferentes y nuestros itinerarios tenían características diametralmente opuestas que militaban en contra de una colaboración profunda. A pesar de pertenecer a generaciones y a estilos de formación inicial irreconciliables, fuimos honestos entre nosotros y decidimos que jamás abandonaríamos nuestro diálogo.

Tal como lo he dicho anteriormente, mi conversación con Michel tuvo un inicio, creció hasta un límite (pasando, a veces, por oscuros valles) y se desarrolló en el tiempo hasta llegar a su fin. Asimismo, la conversación nunca se limitó exclusivamente a nosotros. Establecimos una red formidable de conexiones con Hermanos y colegas Laicos muy valiosos, a través de conferencias, retiros y talleres, además de una permanente correspondencia. Las generaciones de Hermanos y de Laicos con quienes establecimos un diálogo entre los años de 1960 y 1970 estaban cambiando, y en los años 1980 y 1990 las conversaciones siguieron también cambiando como ellos.

Tres generaciones de Hermanos aparecieron en el itinerario de Michel: la que le precede (la generación del 38.º Capítulo General de 1946); su generación (la del Concilio Vaticano II y del 39.º Capítulo General de

1966-1967) y la generación post-conciliar, más reducida en número; tres generaciones que entraron al Instituto durante tres decenios de renovación (de 1967 a 2001). Recordemos que el Instituto fue fundado y establecido, en primer lugar, en el primer mundo, en una perspectiva occidental y, al menos nominalmente, cristiana. Hoy los países más numerosos, que pertenecen a las nuevas generaciones, se encuentra en zonas en desarrollo.

Durante los años de formación inicial, dentro de un Instituto sometido principalmente a sus tradiciones y a sus costumbres heredadas del siglo XIX, el H. Michel tuvo la suerte de contar con formadores abiertos y críticos que no cedieron a la presión de una cultura religiosa ajena a la historia. Las preguntas que Michel portaba en su interior no le permitían contentarse con “adaptaciones” superficiales de la Vida religiosa en la época moderna. La espiritualidad y el compromiso profesional en el ministerio de la educación en la ciudad terrena, la transformación de la sociedad por la educación de los alumnos pobres y la participación del laicado en el ministerio de la Iglesia eran problemas que le inquietaban.

Hoy constatamos que, aunque la generación preconiliar va desapareciendo como norma de vida, ciertos aspectos de su cultura persisten, especialmente entre los nuevos Hermanos y jóvenes que, planteándose con seriedad una vocación, no han tenido la experiencia del Concilio Vaticano II. Ellos no llegan a comprender la tensión que estaba presente en una Iglesia asediada, separada del mundo y defendiéndose desde una fortaleza —un castillo interior— contra el asalto de un pretendido modernismo. Fascinados por prácticas rituales sin importancia, no se apasionan por una Iglesia evangelizadora que busca renovarse por la actividad pastoral, por una nueva eclesología, por la participación de los bautizados en el ministerio, ni tampoco por la catequesis, la liturgia, la tradición patristica o la teología para un mundo nuevo.

Al convocar el Concilio, el carismático Juan XXIII desató en la Iglesia y en la Vida religiosa en general un huracán renovador, “haciendo nuevas todas las cosas” por el poder del Espíritu. Para el Instituto el 39.º Capítulo General fue un evento esperado y cuidadosamente preparado, en el curso del cual se buscó analizar los “signos de los tiempos” para

encontrar las señales auténticas de la presencia de Dios en la historia y para redefinir el rol de los Hermanos en la Iglesia y en el mundo de hoy. En un clima de libertad, de reflexión crítica y de búsqueda, una nueva generación de Hermanos entró en el Instituto amando la vida, mejor preparados académicamente, independientes e inteligentes hasta la arrogancia, más apasionados por el servicio de los pobres (hasta la rebelión) que para las obras tradicionales, ávidos de comunicación interpersonal en la comunidad, conscientes de su sexualidad y dispuestos a combatir cualquier represión afectiva en el marco de relaciones auténticas.

Durante los años en los que se desarrolla el Concilio Vaticano II, a pesar de los límites y de las divergencias surgidas en la recepción del Concilio y del Capítulo General, el Instituto experimentó una necesidad de entrar en contacto con las raíces de su fundación en la Francia del siglo XVII. Al mismo tiempo, se comprometió en el debate sobre la doctrina social de la Iglesia para reforzar la misión educativa con los Laicos, con quienes comenzaban a compartir la espiritualidad y la pedagogía del Instituto. Dentro de ese contexto de conflicto y de confusión, Michel suscitó una esperanza profética que ha encontrado, a veces, el rechazo y la contradicción.

Muchas expectativas del Vaticano II quedan aún por cumplirse. La presencia del Espíritu en el corazón del mundo cambiante, todavía sufriente, de una gran pobreza, reencuentra muchas veces una fuerte oposición. En las comunidades religiosas - de hombres y mujeres - la interacción entre las culturas preconciliares y conciliares ha llegado a ser estridente y aguda y, las más de las veces, hasta tiránica.

Como representante de una cultura conciliar, el H. Michel Sauvage se constituye en profeta, no prediciendo el futuro sino participando desde la profecía bíblica, motivado por un amor apasionado por el Dios compasivo de Jesucristo y por los niños y jóvenes abandonados y desubicados en la sociedad por las injusticias de un sistema económico que acentúa las desigualdades, así como la violencia y la pobreza. Es un profeta de la presencia de Dios en la historia llamando a los hombres y mujeres, haciendo de ellos discípulos de Jesús, enviándolos como mensajeros al corazón de este mundo injusto. Como ministros de Dios, de Jesucristo y de la Iglesia,

los Hermanos están llamados a construir una Iglesia diferente con y por los jóvenes. Dios no impone otra obligación que de amar y corregir como un profeta, apasionadamente, y de cumplir la obra de Dios en tanto como sea posible.

A pesar de los esfuerzos pastorales heroicos del Instituto y de los programas de formación inicial, las generaciones de los años 1980, 1990 y 2000 se encontraron cada vez más alejadas de las raíces y de la historia cultural vigorosa y coherente que los Hermanos habían compartido habitualmente. De hecho la disminución del número y el envejecimiento general de los Hermanos ha venido haciendo más difícil la presentación, la iniciación y el seguimiento de la formación de este tipo de vida laical dentro de la Iglesia. Como el Fundador los Hermanos pueden sentirse amenazados de muerte y con el temor de ver desaparecer todo. Existe el peligro de ser seducidos por la nostalgia de un pasado que nunca existió y de un futuro ilusorio.

El H. Michel Sauvage rechaza los dos extremos. Si vuelve a las raíces no es para rescatar un pasado glorioso sino para detectar el desarrollo de una espiritualidad ministerial a través de las crisis ordinarias y extraordinarias de la historia. El Instituto, a su manera, ha continuado estructurando su misión, identificando las nuevas pobrezas, abierto a crear nuevas obras educativas, renovando incluso las ya existentes. El número creciente de experiencias al servicio de un número mayor de jóvenes, a pesar de la disminución del número de Hermanos, les ha invitado a ser Iglesia de otra forma y a abrazar con confianza todas las vocaciones laicas que Dios les envía.

Bien consciente de las dificultades de la vida comunitaria, Michel pone en el centro —en lugar de la *Regla* y las obligaciones— a la persona de Jesucristo, de quien los Hermanos son los representantes dentro de su empleo, y resalta la dimensión asociativa de los votos. La presencia de un número cada vez más creciente de hombres y de mujeres que encuentran su identidad en el carisma lasaliano conduce al H. Michel a una relectura de la asociación desde los orígenes y a una identificación más clara de lo que la asociación de Hermanos y Laicos puede devenir en el mundo actual.

Las nuevas generaciones de la Vida religiosa llegan con otras preocupaciones. Algunos como consumidores acrílicos de una cultura preconiliar; otros, incluso compartiendo los sueños y la capacidad de servicio típicos de una cultura conciliar. Tanto unos como otros vienen con una pasión desmedida por los medios de comunicación, sedientos de pertenecer a una red social y bendecidos con talentos inimaginables. Estas nuevas generaciones necesitan tomar conciencia de los dones y de las debilidades de la historia del Instituto —del 39.º Capítulo General de 1966-1967— que reposicionó a los Hermanos en el mundo y en la Iglesia de hoy. Ellos están más calificados para aprender las lecciones de los Capítulos posteriores al de 1966-1967 que han desarrollado la misión compartida y la asociación para la misión.

Ninguna de esas generaciones encontrará en el itinerario del H. Michel Sauvage recetas fáciles para resolver los problemas. Más bien descubrirán perspectivas para una refundación; celebrarán el nuevo impulso del carisma hoy y darán su lugar central a la Biblia, discerniendo lo que Jesús pide a los Hermanos y a sus colegas asociados.

El H. Michel Sauvage terminó su itinerario y su servicio teológico al lado de la red de Hermanos y colegas Laicos. No los abandonó en un Instituto moribundo o a la deriva. Les acompañó en el corazón de la crisis actual. La nueva generación, asociada a los diferentes grupos generacionales precedentes del Instituto, pueden encontrar en el H. Michel Sauvage herramientas útiles para hacer frente a los desafíos de hoy, movidos por una esperanza vulnerable pero fuerte. Los tiempos que vivimos son tiempos de nueva efusión, de refundación y de resurgimiento.

Este libro termina donde comenzó, en la historia del Instituto. Pone a la luz las perspectivas que necesitamos sean estudiadas y traducidas en proposiciones específicas. Esta actividad es, quizás, lo que se propuso el H. Michel Sauvage: contar una historia con perspectivas novedosas discernidas para un Instituto en el siglo XXI.

Personalmente creo que viví el momento espiritual más trascendental de mi itinerario con Michel cuando nos dimos una bendición mutua y cantamos juntos uno de sus himnos favoritos:

*Sé fuerte, sé fiel, Israel. Dios te acompaña al desierto.
Es el brazo soberano.
que abre en el mar un camino bajo tus pies.*

*Olvida los apoyos del pasado,
Él es tu único apoyo.
Es como un fuego devorador
que quiere hoy acrisolar tu fe.*

*Él quiere, más allá del desierto, conducirte al reposo,
y en ti resplandecer en sus ojos
la sangre del Cordero, inmolido en la noche.*

*Continúa tu éxodo, Israel, marcha hacia tu gozo pleno.
La vida brota de la muerte.
Dios camina contigo y te arranca de la noche.*

Roma, abril 2014

Referencias bibliográficas

Colecciones lasalianas

- CAMPOS MARINO, Miguel Adolfo *L'itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle et le recours à l'Écriture dans ses Méditations pour le Temps de la Retraite. Contribution à l'étude sur les fondements évangéliques de la vie religieuse*. Rome: Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 1974. *Cahiers lasalliens* n° 45. Volume I, 392 p.
- F. MAURICE-AUGUSTE, *Les vœux des Frères des Écoles chrétiennes avant la bulle de Benoît XIII*. Rome: Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 1960. *Cahiers lasalliens* n° 2, 139 p.
- F. 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)*. Rome: Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 1962. *Cahiers lasalliens* n.º 11, 414 p.
- F. MAURICE-AUGUSTE, *Pratique du Règlement journalier. Règles communes des Frères des Écoles chrétiennes. Règle du Frère Directeur d'une Maison de l'Institut d'après les manuscrits de 1705, 1713, 1718 et l'édition princeps de 1726*. Rome: Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 1965, *Cahiers lasalliens* n° 25, 164 p.
- KILLEEN, Peter. "La Pédagogie lasallienne et la Question du Latin: quand la Loi n'est pas adaptée à la vie". En: Gil, Pedro et Muñoz, Diego (ed.): *Que l'école aille toujours bien. Approche du modèle pédagogique lasallien*. Rome: Frères des Écoles Chrétiennes, 2013. *Études lasalliennes* n° 17, pp. 169-184.

Documentos de los Archivos de la Casa Generalicia (AMG)

- Courrier du Chapitre*. Texte Français. 39^e Chapitre général, 1967, 133 p.
- CLARKE G., James *Les Métamorphoses d'Aberdeen*. Deuxième et Troisième Parties. Meudon: Archives Maison généralice, 1996. AMG : GE 350.20.9, 392 p.

F. AUBERT-JOSEPH, *Frère Charles Bruno Prat 1894-1980*. Caluire: Frères des Écoles Chrétiennes, s.d, 84 p.

Documentos del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas

Actes du 39^e Chapitre général. Rome, 1966-1967, 78 p.

Caractère laïc de l'Institut. 39^e Chapitre général 1966-1967. Rome: Maison généralice, 106 p.

Chapitres généraux de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes. Historique et décisions. Paris: Maison-mère, rue Oudinot, 1902, 192 p.

Circulaire 109, Le Chapitre général et ses résultats, 25 Décembre 1901. Paris: Maison-mère, rue Oudinot, 106 p.

Circulaire 264, Convocation du Chapitre Général, 15 Juin 1928, Lembecq-lez-Hal: Maison Saint-Joseph, 16 p.

Circulaire 297, Rapport sur l'Action Catholique, 24 Mai 1937. Rome: Maison Saint-Joseph, 55 p.

Circulaire 305, Le Huitième commandement de l'Institut, 8 Décembre 1939. Rome: Maison Saint-Joseph, 68 p.

Circulaire 318, Résultats du Chapitre Général, 16 Juillet 1946. Rome: Maison Saint-Joseph, 126 p.

Circulaire 320bis, L'Institut et le Sacerdoce, 19 Mars 1947, Rome: Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 32 p.

Circulaire 321, Nouvelle édition des Saintes Règles, 24 Mai 1947, Rome: Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 48 p.

Circulaire 351, Nos prières journalières, 8 décembre 1955, Rome: Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 96 p.

Circulaire 353, Notre Vocation de religieux éducateurs, 17 juin 1956. Rome : Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 11 p.

Circulaire 354, Résultats du Chapitre général, 16 juillet 1956, Rome: Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 125 p.

- Circulaire 379, Nouvelle Année. Préparation du Chapitre Général de 1966*, Rome: Casa Generalizia, 40 p.
- Circulaire 403, XL^e Chapitre général*. Rome: Maison Généralice, octobre 1976, 109 p.
- Circulaire 435, 42^e Chapitre général (5 avril – 15 mai 1993)*. Rome: Conseil général, Via Aurelia, 122 p.
- La consécration religieuse et vœux. 39^e Chapitre général 1966-1967*. Rome: Maison généralice, 250 p.
- Le Frère des écoles chrétiennes dans le monde d'aujourd'hui. 39^e Chapitre général 1966-1967*. Rome: Maison généralice, 138 p.
- L'Institut des F.É.C. et l'éducation aujourd'hui. Cinq colloques pour mieux comprendre*. Rome: Maison généralice. Bulletin de l'Institut n.º 245, 1999, 121 p.
- Livre du Gouvernement. 39^e Chapitre général 1966-1967*. Rome: Maison généralice, 1967, 134 p.
- Règles communes et Constitutions des Frères des Écoles Chrétiennes*. Rome: Maison généralice, 1947, 116 p.
- Règle des Frères des Écoles Chrétiennes*. Rome: Maison généralice, 1987, 234 p.

Ecritos del H. Michel Sauvage

- SAUVAGE, Michel. "Le Mystère de l'Avent de Jean Daniélou". *Catéchistes* 4, 4^o trimestre, 1950, pp. 52-58.
- SAUVAGE, Michel. "Le Catéchiste à l'école de saint Thomas d'Aquin". *Catéchistes* 12, 4^o trimestre, 1952, pp. 201-211.
- SAUVAGE, Michel. "L'enseignement de la morale chrétienne." *Catéchistes* 15, 3^o trimestre, 1953, pp. 179-190.
- SAUVAGE, Michel. "Le Catéchiste à l'école de saint Thomas d'Aquin. II. L'objet de la catéchèse". *Catéchistes* 21, 1^o trimestre, 1955, pp. 19-28.

- SAUVAGE, Michel. "Le Catéchiste à l'école de saint Thomas d'Aquin. III. Réflexions sur la méthode". *Catéchistes* 22, 2.º trimestre, 1955, pp. 197-120.
- SAUVAGE, Michel. "Aspirations humaines et vie théologale", *Catéchistes* 37, 1º trimestre, 1º janvier 1959, pp. 25-37.
- SAUVAGE, Michel. *Les citations néotestamentaires dans les Méditations pour le Temps de la Retraite. Cahiers lasalliens* 1, 1960, 104 p.
- SAUVAGE, Michel. *Catéchèse et Laïcité. Participation des laïcs au ministère de la Parole et mission du Frère-enseignant dans l'Église*. Paris, Ligel, 1962. 936 p.
- SAUVAGE, Michel. "L'école chrétienne et le Concile", *Orientations* 18, 1966, pp. 5-19.
- SAUVAGE, Michel "La vie religieuse laïque" (Commentaire des numéros 10 et 15). En: Tillard, J.M.R. et Congar, Y. (dir.), "L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse", *Unam Sanctam* 62, Cerf 1967, pp. 301-374.
- SAUVAGE, Michel. "Les fondements évangéliques de la vie religieuse". Institut *Jesus Magister*. Année académique 1971-1972. *Lasallianum* n.º 16, 1973, pp. 7-95.
- SAUVAGE, F. Michel. *Frère Maurice Hermans (1911-1987) et les origines de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*. Rome: Maison saint Jean-Baptiste de La Salle, 1991. *Cahiers lasalliens* 5, 468 p.
- SAUVAGE, Michel. *La Passion d'évangéliser. Frère Vincent Ayel (1920-1991)*. Lille: Frères des Écoles Chrétiennes, 1996, 123 p.
- SAUVAGE, Michel. "The Declaration: Refoundation or Renewal?" En: Meister, Michael (ed.). *The Declaration: Text and Contexts*. Maryland: Christian Brothers Conference, 1994, pp. 187-228.
- SAUVAGE, Michel. *Jean-Baptiste de La Salle et la Fondation de son Institut. "Frères consacrés" en Église pour le Monde*. Rome: Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle. *Cahiers lasalliens* 55, 2001, 355 p.

SAUVAGE, Michel et CAMPOS, Miguel. *Jean-Baptiste de La Salle. Expérience et enseignement spirituels. Annoncer l'Évangile aux pauvres.* Paris: Beauchesne, 1977, 511 p.

Historia del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas

BATTERSBY, W.J. *The Christian Brothers in the United States 1900-1925.* Winona: St. Mary's College Press, 1967, 413 p.

GALLEGO, Saturnino. *El Hermano Guillermo Félix, de las Escuelas Cristianas.* Madrid: Hermanos de las Escuelas Cristianas, 1996, 221 p.

JOURJON, P.-A., *Pour un renouveau spirituel. Commentaire des Règles et Constitutions des Frères des Ecoles chrétiennes établies au 39^e Chapitre général 1966-1967.* Rome, Frères des écoles chrétiennes, 1969, 404 p.

RAYEZ A., s.j. "Études lasalliennes", *Revue d'Ascétique et de Mystique* 109, janvier-mars 1952, pp. 18-63.

RIGAULT, Georges. *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes.* Tome II. *Les disciples de Saint Jean-Baptiste de La Salle dans la société du XVIII^e siècle. 1719-1789.* Paris: Librairie Plon, 1938, 653 p.

SALM, Luke F.S.C., *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux.* Traduit de l'américain par Pierre Spriet. Édité par Michel Sauvage F.S.C., Paris, 1995.

Obras de Juan Bautista de La Salle

DE LA SALLE, Saint Jean-Baptiste. *Œuvres Complètes.* Rome: Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 1993, 1575 p.

EP Écrits personnels

EM Explication de la méthode d'oraison

MD Méditations pour les dimanches

MR Méditations pour le temps de la retraite

- R Recueil de différents petits traités
 RC Règles communes

Obras diversas

- Bible de Jérusalem*, 9^o éd., Paris: Desclée de Brouwer, 1975.
- BERNANOS, Georges. *Journal d'un curé de campagne*. 1936. Disponible à <http://fr.groups.yahoo.com/group/lebooksgratuits>. Consulté le 14 janvier 2014.
- BOUYER, Louis. *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture: du Dieu qui parle au Dieu fait homme*. Paris: Éditions du Cerf, 1951, 316 p.
- CHENU, Marie-Dominique, *Une école de théologie*. Paris Éditions du Cerf, 1985. Le Saulchoir. Collection Théologies, 182 p.
- CHOLVY, Gérard et HILAIRE, Yves-Marie, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Paris, Bibliothèque historique Privat, 1988, 3^o volume, 569 p.
- COLIN, P.L. *Culte de la Règle. Nature. Ennemis. Sources. Prerogatives*. Bar-le-Duc: Imprimerie Saint Paul, 1939, 342 p.
- CONGAR, Yves M.-J., *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris: Cerf, *Unam Sanctam* 23, 1953, 683 p.
- COTEL, Pierre. *Catéchisme des Vœux, à l'usage des personnes consacrées à Dieu dans l'état religieux*, 28^o éd. Bruxelles: Librairie Albert Dewit, 1922, 126 p.
- DE LUBAC, Henri. *Paradoxes*. Paris: Éditions de Cerf., 1999, Œuvres complètes XXXI, 408 p.
- DUPLACY, Jean. "À la découverte du Nouveau Testament". *Catéchistes*, n^o 22, 2^o trimestre 1955, p. 93-105.
- F. ALBERT-CHARLES. *La vie nouvelle dans le Christ-Jésus: initiation au mystère de la grâce*. Collection Horizons de la catéchèse, Paris: Ligel, 1961, 160 p.

- FAYNEL, Paul. *Jésus-Christ Sauveur: initiation à la christologie*. Collection Horizons de la Catéchèse. Paris: Ligel (1964), 431 p.
- FOUILLOUX, Étienne. *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II 1914-1962*. Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 325 p.
- GAUME, J., *Abrégé du Catéchisme de persévérance ou Exposé historique, dogmatique, moral et liturgique de la religion depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours*, 68^o éd. Lyon: Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1919, 501 p.
- GELIN, Albert. "À la découverte de l'Ancien Testament". *Catéchistes*, n^o 21, 1^o trimestre 1955, pp. 3-10.
- LEPRIEUR, François. *Quand Rome condamne*, Plon/Cerf, 1989, 785 p.
- MARTIMORT, Aimé-Georges. *Les Signes de la Nouvelle Alliance*, Paris, Ligel, 1966, 425 p.
- PÉGUY, Charles. *Œuvres en Prose 1909-1914*. Paris: Bibliothèque de La Pléiade, 1961, 1646 p.
- REYNAL, Gérard, *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Bayard Éditions/Centurion, 1998, 507 p.
- SCHÜTZ, Roger, *Dynamique du provisoire*. Paris, Éditions du Seuil, 1977, 122 p.
- TILLARD, J.M.R. *Les Instituts voués aux œuvres d'apostolat et de bienfaisance (Commentaire des numéros 8 et 20)*. En: Tillard, J.M.R. et Congar, Y. (dir.), "L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse", *Unam Sanctam* 62, Cerf 1967, pp. 229-262.
- TILLARD, J.M.R. *Religieux aujourd'hui*, 5^o éd. Bruxelles: Éditions Lumen Vitae, 1972, 208 p.

Documentos de la Iglesia

- JEAN XXIII/ PAUL VI, *Discours au Concile*. Paris. Éditions du Centurion. Documents conciliaires 6, 1966.

PAOLO VI. *Ecclesiae Sanctae*. Lettera apostolica Motu Proprio. Disponible à http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660806_ecclesiae-sanctae_it.html

VATICAN II. *Les seize documents conciliaires. Texte intégral*. Paris. Éditions Fides, 1967.

F. Michel Sauvage (1923-2001)

Bibliografía cronológica

H. Alain Houry, Archives lasalliennes, Lyon (France)

1. Anteriores a su tesis: sobre todo artículos

- 1952** “Le R. P. Jésuite, Imitateur du Christ Formateur Spirituel”, in *Journée de la Vocation* n.º 7, 1952 avril, p. 3 (signé: Frère Flavien-Marie, Centre d'études religieuses, Rome).
- 1952** “Imitateur du Christ Ami des enfants: Le Frère Enseignant», in *Journée de la Vocation* n.º 8, 1952 mai, p. 2 et 8 (signé: Frère Flavien-Marie, Centre d'études religieuses, Rome).
- 1952** “Le Catéchiste à l'école de saint Thomas d'Aquin”, in *Catéchistes* n° 12, 4^e trimestre 1952, pp. 201-211 (signé: Frère Michel).
- 1952** “Vocations Bibliques: ABRAHAM”, in *Journée de la Vocation* n° 1, 1952 octobre, pp. 4-6 (signé: Fr. Flavien-Marie).
- 1952** “Vocations Bibliques: MOÏSE”, in *Journée de la Vocation* n° 2, 1952 novembre, pp. 4-6 (signé: Fr. Flavien-Marie).
- 1952** “Vocations Bibliques: SAMUEL”, in *Journée de la Vocation* n° 3, 1952 décembre, pp. 4-6 (signé: Fr. Flavien-Marie).
- 1953** “Bible et Évangile”, in *Catéchistes* n° 13, 1^{er} trimestre 1953, pp. 54-61 (signé Frère Michel, Lille-Rome).
- 1953** “Vocations Bibliques: DAVID”, in *Journée de la Vocation* n° 4, 1953 janvier, pp. 4-6 (signé: Frère Flavien-Marie).
- 1953** “Vocations Bibliques: ISAÏE”, in *Journée de la Vocation* n° 5, 1953 février, pp. 4-6 (signé: Fr. Flavien-Marie).
- 1953** “Vocations Bibliques: JÉRÉMIE”, in *Journée de la Vocation* n° 6, 1953 mars, pp. 3-5 (signé: Frère Flavien-Marie).

- 1953** “Richesses du Dogme chrétien”, in *Catéchistes* n° 14, 2^e trimestre 1953, pp. 116-122 (signé: Frère Michel, Lille-Rome).
- 1953** “Vocations Bibliques: JEAN-BAPTISTE”, in *Journée de la Vocation* n° 7, 1953 avril, pp. 3-5 (signé: Frère Flavien-Marie).
- 1953** “Vocations Bibliques: SAINT PAUL”, in *Journée de la Vocation* n° 8, 1953 mai, pp. 3-5 (signé: Frère Flavien-Marie).
- 1953 ?** “Dieu, Père d’Israël” – copie dactylographiée d’un article peut-être préparé pour la *Journée de la Vocation* n° 9, 1953 juin (copie signée : le C.F. Michel Sauvage).
- 1953** “L’enseignement de la morale chrétienne”, in *Catéchistes* n° 15, 3^e trimestre 1953, pp. 179-190 (signé: Frère Michel, Lille-Rome).
- 1953** “Vocations Évangéliques: MARIE, mère de Jésus, mère des hommes », in *Journée de la Vocation* n° 1, 1953 octobre, pp. 5-8 (signé: Frère Flavien-Marie).
- 1953** “Vocations Évangéliques: SAINT PIERRE”, in *Journée de la Vocation* n° 2, 1953 novembre, pp. 5-9 (non signé).
- 1954** “Marie et l’Église (Grands adolescents)”, in *Catéchistes* n° 17, 1^{er} trimestre 1954, pp. 11-27 (signé: Frère Michel, Lille-Rome).
- 1954** Au cœur du problème: De l’Évangélisation à l’Instruction religieuse (avec le Frère Vincent Ayel)”, in *Catéchistes* n° 18, 2^e trimestre 1954, pp. 83-96 (signé: Fr. Michel, Fr. Vincent).
- 1954** “Le catéchiste à l’école de Saint Augustin, Le “De Catechizandis rudibus” – I. Le ministère du catéchiste”, in *Catéchistes* n° 20, 4^e trimestre 1954, pp. 281-290 (signé: Fr. Michel, Annappes, Nord).
- 1955** “Le catéchiste à l’école de Saint Augustin (suite) – II. L’objet de la catéchèse”, in *Catéchistes* n° 21, 1^{er} trimestre 1955, pp. 19-28 (signé : Frère Michel, Annappes, Nord).
- 1955** “Le catéchiste à l’école de Saint Augustin (fin) – III. Réflexions sur la méthode”, in *Catéchistes* n° 22, 2^e trimestre 1955, pp. 107-120 (signé : Frère Michel, Annappes, Nord).

- 1955** “Catéchèse, de Jungmann s.j.”, in *Catéchistes* n° 23, Les grandes lois de la catéchèse, 3^e trimestre 1955, pp. 233-245 (signé: Frère Michel, Scolasticat, Annappes Nord).
- 1955** “Le mystère du Christ, cours de religion pour le Noviciat”. Commission des Études Religieuses, Paris 78, rue de Sèvres ; parution en fascicules échelonnée au long de l’année 1955.
- 1956** “Le Mystère de la Résurrection – I. La Résurrection, Mystère – II. La Résurrection, Mystère de Salut”, in *Catéchistes* n° 25, 1^{er} trimestre 1956, pp. 5-33 (signé: Frère Michel, Scolasticat d’Annappes, Nord).
- 1956** “La mission de catéchèse dans l’Église (Sens de notre vocation) – I. La construction de l’Église liée à la parole – II. Pour une catéchèse qui construit l’Église”, in *Catéchistes* n° 28, 4^e trimestre 1956, pp. 333-348 (signé: F. Michel, Scolasticat d’Annappes, Nord).
- 1957** “La liturgie a-t-elle une valeur pastorale ? D’après le Congrès international de pastorale liturgique d’Assise”, in *Catéchistes* n° 30, Liturgie et Catéchèse 2^e trimestre 1957, pp. 131-142 (signé: F. Michel, Scolasticat d’Annappes, Nord).
- 1957** “Portée catéchistique du Directoire pour la Pastorale de la Messe », in *Catéchistes* n° 30, Liturgie et Catéchèse, 2^e trimestre 1957, pp. 185-191 (signé: F. Michel).
- 1957** “Ce que nous apprennent les rites de la pénitence”, in *Catéchistes* n° 33, 1^{er} octobre 1957, pp. 329-336 (signé: Frère Michel, Scolasticat d’Annappes, Nord).
- 1957** Conférences sur la vie religieuse, par le Cher Frère FLAVIEN MARIE (Frère Michel Sauvage):
 1. Caractère théocentrique de la vocation ; 2. Notre vie religieuse consécration à Dieu, Vie d’union au Christ ; 3. Caractère ecclésial de notre vie religieuse ; 4. Caractère apostolique de notre vie religieuse ; 5. Sur la fidélité – piqûres de 12 à 16 pages, ronéotées Gestetner.
- 1957** “Pour une catéchèse de la vie religieuse. Annexe I: Enseignement religieux et vocation religieuse. Introduction à un carrefour lors du

- II^e Congrès National de l'Enseignement Religieux (Paris 24-26 avril 1957)”, publié dans la Documentation Catéchistique et repris à la Session de Lille, 8-9-10 avril 1958, édité Hors Commerce par la Commission des Études religieuses, pp. 80-89 + 100.
- 1959** “Aspirations humaines et vie théologique”, in *Catéchistes* n° 37, 1^{er} janvier 1959, pp. 21-37 (signé: fr. Michel).
- 1959** “La vocation de Frère enseignant (Les Frères enseignants au service de l'Église)”. En collaboration avec le Frère Armand Vital. In *Vocations Sacerdotales et Religieuses*. N° 206 – Paris avril 1959. 16 p. (tiré à part) – Republié dans *Lasallianum* de mars 1964 et en BEC, 1965 octobre: n° 183, pp. 20-26.
- 1959 ?** “Formation doctrinale et vie spirituelle”, par le Frère Michel, professeur de religion au Scolasticat d'Annappes. Ronéoté. Commission des Études Religieuses pour la France. Secrétariat National des F. des E.C. Paris. *Sans date, après 1958 (on cite les sessions de Montmagny et de Beauvais)* ; 20 p.
- 1959** Frère Flavien-Marie, *Les citations néotestamentaires dans les Méditations pour le temps de la Retraite*. Présentation, examen critique et notes. *Cahiers lasalliens* n° 1. Rome 1959. 106 p.
- 1959** BIFEC n° 179, 195-206. Reprise d'une partie des pages écrites pour le Congrès Eucharistique national de Lyon (1959), éditées en *Lasallianum* de mars 1964: “L'Eucharistie et la vocation du Frère-Enseignant”.
- 1960** “École chrétienne et fins dernières”, in *Catéchistes* n° 43, *Les fins dernières*, 1^{er} juillet 1960, pp. 237-252 (signé: Fr. Michel).
- 1961** “La vie religieuse”, in *Vocations sacerdotales et religieuses*, N° 213, janvier 1961. [Reprend en partie des conférences sur la vie religieuse de 1957].

2. Su tesis, el Concilio y su participación en Jesus Magister

- 1961** “La finalité de l'Institut selon saint Jean-Baptiste de La Salle”, Étude publiée dans la revue *Lasallianum*. n.° 2 (2^e éd.) – Rome

octobre 1965. Pages 233-270 (tiré à part). Extraits publiés en BIFEC 1961 octobre, pp. 131-143.

- 1961** avril: *Bulletin de l'Institut des FEC* (BIFEC) n° 165, p. 4-13. Exposé de sa thèse pour la soutenance (09/01/1961): “La participation des laïcs au ministère de la parole de Dieu et la mission du frère-enseignant dans l'Église”.
- 1962** *Catéchèse et Laïcat. Participation des Laïcs au ministère de la parole et mission du Frère-enseignant dans l'Église*. LIGEL, N° 326, coll. Horizons de la Catéchèse. Paris 1962. 936 p. (Ce livre a été traduit en espagnol et en anglais).
- 1962** Conférences photocopées 1962, transmises à nos archives par les FEC du Québec:
- “Vie religieuse et tâche profane du Frère enseignant et de la religieuse enseignante”. 29 pages dactylographiées. Le texte ne parle que de Frères enseignants.
 - “La vie religieuse à la lumière du Mystère du Christ”. 32 pages dactylographiées.
 - “La vie religieuse à l'écoute de la Parole de Dieu”. 22 pages dactylographiées, cite *Catéchèse et Laïcat*.
 - “Caractère ecclésial de la vie religieuse”. 25 pages dactylographiées. Plus développé que la 3^e conférence de 1957, le texte consacre une page à saint Jean-Baptiste de La Salle.
- 1962** “Homme de la terre et homme du Ciel” in *L'Enseignement Chrétien des Disciplines Profanes*, Journées nationales d'études U. F. E. 4-7 Juillet 1962 – n° spécial d'*Orientations* (77, rue de Vaugirard, Paris), publié en 1964, pp. 221-267. Repris dans *Études lasalliennes* n° 8. Rome, 2001.
- [Présentation du Frère Michel Sauvage: D'abord professeur de littérature française et de philosophie à Saint-Pierre de Lille et au Scolasticat Missionnaire de Rome, puis Docteur en théologie, professeur à l'Institut *Jesus Magister* de l'Université du Latran, membre de la Commission théologique du Comité permanent des Religieux, auteur de bien des articles dans *Vocations sacerdotales et*

religieuses, Catéchistes, les Cahiers lasalliens, Orientations, Spiritus. (p. 4)].

- 1962** “L’enseignement chrétien des matières profanes”, in *Orientations* n° 3, 1962 juillet, pp. 5-42.
- 1963** “L’enseignement chrétien des matières profanes (suite)”, in *Orientations* n° 8, 1963 octobre, pp. 3-33.
- 1964** “École chrétienne et pastorale”, in *Orientations* n° 11, 1964 juillet, pp. 3-30.
- 1965** “Le catéchiste à l’école de Teilhard de Chardin ? À propos de trois études teilhardiennes”, in *Catéchistes* n° 63, juillet 1965, pp. 255-279 (signé: Fr. Michel Sauvage).
- 1965** “La vocation du Frère Enseignant”, in *Lasallianum* n° 2, 2^e édition, oct. 1965, 476 Via Aurelia, Rome, 270 pages.
- 1966** janvier: BIFEC n° 184, 27-31. “Présentation de la Déclaration conciliaire sur l’éducation chrétienne”, promulguée le 28/10/1965 [Frère Michel Sauvage avait été chargé par un groupe d’évêques de rédiger de nombreux modi à la *Déclaration* approuvée en 1^{re} session, y compris la modification du plan].
- 1966** “L’École chrétienne et le Concile”, in *Orientations* n° 18. 1966 avril, pp. 3-18.
- 1966** “L’École chrétienne et le Concile (suite)”, in *Orientations* n° 20, 1966 novembre, pp. 1-30.
- 1967** Vatican II. L’adaptation et la rénovation de la vie religieuse, *Édition du CERF*, Collection *Unam Sanctam* 62, 1967– *Textes de Vatican II, Commentaire de Perfectae Caritatis* (593 p.), sous la direction du P. Tillard (Ce livre a été traduit en espagnol). Le chapitre sur “La vie religieuse laïque” (*Commentaire des numéros 10 et 15*) a été confié au Frère Michel Sauvage, pp. 301-374.
- 1968** juillet: BIFEC n° 194, 49-52 + 105 “Pour une rénovation adaptée à la lumière de Vatican II” (extraits de son article dans *Unam Sanctam* n° 62, pp. 301-374 – voir plus haut).

- 1969** “Expérience du monde: expérience de Dieu?”, in *Catéchistes* n° 77, janvier 1969, p. 585-599 (signé: Michel Sauvage f.s.c.).
- 1969** Dans *Communication aux Frères, produit par les Frères Assistants francophones pour défendre le Frère Supérieur Charles Henry des critiques faites à ses deux conférences au CIL, le chapitre sur la conception du monde selon Vatican II a été probablement élaboré par le Frère Michel Sauvage, ayant commencé à traiter cette question lors de la 1^{re} session d’approfondissement spirituel à Saint-Prix, en 1968*. Rome septembre 1969.
- 1970** (En collaboration avec le Frère André Fermet) “La formation permanente dans notre Institut”. BIFEC n° 199, septembre 1970, pp. 3-17, 37 et 40.
- 1970** Réaction, au nom des Supérieurs généraux, à un projet de document romain sur la vie religieuse (1970), publié dans EL 10, en 2002.
- 1972** “Saint Jean-Baptiste de La Salle” (*Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1972), repris dans CL 55 en 2001.
- 1973** “Les fondements évangéliques de la vie religieuse”, notes de cours 1971-1972 à *Jesus Magister*, in *Lasallianum* n° 16, mai 1973, pp. 5-95.
- 1973** “L’appel à l’aggiornamento”. BIFEC n° 209. 1973 mai-juin, pp. 21-36.
- 1974** “Signification de la consécration votale aux origines de l’Institut” (Commission Internationale des Vœux), photocopié repris dans CL 55 en 2001.
- 1974** “Préface à la thèse du Frère Miguel Campos” (*Cahiers lasalliens* n° 45), repris dans CL 55 en 2001.
- 1975** “Sacerdoce et ministère: le donné de la tradition lasallienne” (groupe d’étude francophone, 1975), photocopié repris dans CL 55 en 2001.
- (1976) 3^e trimestre: BIFEC n° 218, 27 fait allusion à la conférence du

Frère Michel Sauvage au Chapitre général (3^e Phase) “Le service éducatif des pauvres”.

- 1977** *Jean-Baptiste de La Salle. Expérience et enseignement spirituels. Annoncer l'Évangile aux pauvres.* En collaboration avec Miguel Campos, f.s.c. Beauchesne, Bibliothèque de Spiritualité n° 11 – Paris 1977. 511 pages. (Ce livre a été traduit en espagnol et en anglais).
- 1980** “Jean-Baptiste de La Salle, formateur de formateurs” (dans la revue *Vocations*, 1980), repris dans CL 55 en 2001.
- 1980** (En collaboration avec le Frère Miguel Campos) *Lire Maillefer aujourd'hui*, in F.-E. Maillefer, *La Vie de Monsieur Jean-Baptiste de La Salle* MDCCXL. Maison Saint-Jean-Baptiste de La Salle, 476 via Aurelia, Rome, 1980, pp. 7-29.
- 1982** “Ordres enseignants” *Dictionnaire de Spiritualité* Beauchesne, Paris, 1982, repris dans CL 55 en 2001.
- 1984** “L'itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle” (conférence au *Centre Saint-Louis-des-Français*, 1984). Texte repris dans CL 55 en 2001.
- 1984-1985** “La vocation du Frère” (*Positio* pour la *Plenaria* de la Congrégation des Religieux en 1984-1985). Texte repris dans EL 8 en 2001.
- 1986** “Spiritualité lasallienne: notre héritage” (article de 1986, *Lasalliana* n° 11). Repris dans CL 55 en 2001.p

3. Como Director de Estudios lasalianos y sus últimas conferencias

- 1988** “Le charisme de fondateur, d'après les Méditations sur les saints fondateurs” (simple schéma de conférence, 1988). Repris en CL 55 en 2001.
- 1989** *Explication de la méthode d'oraison de saint Jean-Baptiste de La Salle.* Présentation du texte de 1739. Instrument de travail. En collaboration avec Miguel Campos, f.s.c. *Cahiers lasalliens* n° 50. Rome 1989. 668 pages. (Ce livre a été traduit en espagnol et en anglais).

- 1990** “Le renouveau des Études lasalliennes”. *Bulletin de l’Institut des Frères des Écoles chrétiennes* n° 232. Mars 1990, pp. 3-10.
- 1990** *Note sur le statut votal des Frères des Écoles chrétiennes en France au “temps de la Sécularisation”* (1990), dont le n° 2 d’*Études lasalliennes* n’avait publié qu’une partie: la note a été publiée en entier dans EL 10 en 2002, à la demande du Frère Michel Sauvage.
- 1991** *Frère Maurice Hermans (1911-1987) et les origines de l’Institut des Frères des Écoles chrétiennes. Cahiers lasalliens n° 5*. Rome 1991. Présentation (et témoignage) de Michel Sauvage, f.s.c.
- 1992** *Préface* au livre de Sœur Brigitte Flourez *Marcheur dans la nuit* (éditions Saint-Paul 1992), sur la démarche spirituelle du P. Barré. Repris en CL 55 en 2001.
- 1993** “Sacerdotes et vie consacrée”, dans “Vocation” (*Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1993), II. Des vocations particulières: sacerdotes et vie consacrée. Col. 1092-1158. Repris en EL 8 en 2002.
- 1993** “Fidélité lasallienne et informatique”, in *Œuvres complètes de Saint Jean-Baptiste de La Salle*. Frères des Écoles chrétiennes, Rome, 1993, p. VII-XVI.
- 1994** “La lettre des Frères”, in *Parménie. La crise de Jean-Baptiste de La Salle et de son Institut (1712-1714)*. Leo Burkhard, f.s.c. avec la collaboration de Michel Sauvage, f.s.c. CL 57. Rome 1994. pp. 137-191. (Ce livre a été traduit en espagnol).
- 1997** *Perspectives de refondation* (RELAL, 1997, *Lasalliana* n° 41). Repris en CL 55 en 2001.
- 1998** *L’association aux origines* (conférence à l’Association La Salle 1998). Repris en CL 55 en 2001.
- 1999** *Faith and ministry in the writings of St. John Baptist de La Salle* (with Miguel Campos, fsc). Moraga 1999 (USA). 123 p.
- 1999** “Relecture de la fondation de l’Institut” (conférence rédigée, 1999). Texte republié dans CL 55 en 2001.

4. Colección de artículos publicados nuevamente por iniciativa del H. Michel Sauvage entre 2001-2002

Jean-Baptiste de La Salle et la Fondation de son Institut. "Frères consacrés" en Église pour le Monde. Cahiers lasalliens n° 55. Rome 2001. 355 p.

Vie religieuse laïque et vocation de Frère. Études lasalliennes n° 8. Rome, 2001. 313 p.

Vie religieuse: esprit et structure. Études lasalliennes n° 10, Rome 2002. 176 p.

Conferencias posteriores al Concilio sin fecha:

"L'appel au renouveau" (1^{re} et 2^e conférences). 35 pages dactylographiées avec des corrections du Frère Michel. Le texte s'adresse à des FEC ; allusion à une revue bénédictine publiée en 1968.

"Vie religieuse et présence au monde" (5^e conférence) et "Vie religieuse et séparation du monde" (6^e conférence), pages manuscrites qui semblent une suite des conférences ci-dessus. "Le Renouveau des Œuvres" (7^e conférence), "Le Renouveau Communautaire" (8^e), "Le Renouveau communautaire: Élan et structures" (9^e) et "Le Renouveau des Structures de Prière Communautaire" (10^e) font partie du même ensemble.

Fechas significativas de la vida del H. Michel Sauvage

- 1923** Nace en Marcq-en-Barœul, Lille, Francia, el 17 de junio
- 1934** Entra al Aspirantado de Annappes, Francia, el 29 julio
- 1939** Comienzo del Noviciado de Pecq, Belgique, el 12 de julio
- 1940** Primeros votos, el 14 de septiembre
- 1941** Escolasticado en Annappes
- 1942** Profesor del Aspirantado en Annappes
- 1942** Inscripción en la Universidad Católica de Lille en Letras puras
- 1945** Servicio militar (febrero a julio)
- 1945** Obtención del Certificado de Estudios Latinos
- 1946** Comunidad de Saint Pierre de Lille y Sudfec (hasta 1950).
Profesor de francés.
- 1946** Obtención del Certificado de Literatura francesa
- 1946** Retiro de treinta días en Bélgica Sur
- 1948** Obtención del Certificado de Estudios griegos y de Gramática y filología
- 1948** Votos perpetuos (5 septiembre) y fin de su crisis vocacional (1945-1948)
- 1950** Estudios de licenciatura en teología. Roma, *Angelicum* (1950-1954)
Comunidad del Escolasticado misionero de la Casa Generalicia en Roma, Italia
Comienzo de la amistad con el H. Maurice Auguste
- 1952** Colaborador de la revista *Catéchistes* con el H. Vincent Aysel
- 1954** Subdirector del Escolasticado en Annappes. Estudios de doctorado en Lille (1954-1957).

- 1955** Profesor de Literatura francesa (1955-1957)
Participación en la reforma del sistema de los Estudios religiosos de los Hermanos jóvenes franceses
- 1956** Colaboración en la nueva redacción de las *Oraciones vocales del Instituto*
- 1957** Se consagra totalmente a su tesis de doctorado en teología (1957-1960)
- 1959** Publicación del primer número de *Cahiers lasalliens* con el H. Maurice Auguste como editor
- 1960** Participación en el Segundo Noviciado en Roma
- 1961** Profesor en el *Jesus Magister* en Rome. Director de memorias para la licencia en Ciencias religiosas
- 1962** Publicación de su tesis *Catequesis y Laicado*
Jean Sauvage (su hermano mayor) es nombrado Obispo de Annecy
- 1966** Participación como Consultor en el 39.º Capítulo General
Redactor principal de la *Declaración sobre el Hermano de las escuelas cristianas en el mundo actual*
Elegido, durante el 39.º Capítulo General, Asistente encargado de la formación
Fundación y dirección del CIL
- 1976** Salida de Roma. Participación en la *École de la foi* (Escuela de la fe), Suiza
Publicación del libro *Anunciar el Evangelio a los pobres* con el H. Miguel Campos
Participación periódica en el CIL de Rome
- 1978** Regional de Francia durante el periodo 1978-1983
- 1983** Experiencia de servicio para jóvenes delincuentes en Loos
- 1986** Regreso a Rome. Director de *Estudios Lasalianos*.

- 1989** Publicación de la *Explicación del método de oración* con el H. Miguel Campos
- 1991** Comunidad de la Casa St Jean, Annappes, Francia
- 2001** Muere en Annappes, Francia, el 22 de marzo

Acontecimientos del Instituto / del mundo

- 1939** Inicio de la Segunda Guerra Mundial
- 1945** Fin de la guerra
- 1946** 37.º Capítulo General del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas
- 1950** Primer número de la revista *Catéchistes*
- 1955** Inicio del Instituto San Pío X en Salamanca, España
- 1956** 38.º Capítulo General del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas
- 1956** Inicio de los *Estudios Lasalianos* en la Casa Generalicia, Roma
- 1957** Apertura del Instituto *Jesus Magister*
- 1958** Apertura del Centro de Preparación Apostólica en Francia (C.P.A.)
Advenimiento del Papa Juan XXIII
- 1960** Los Hermanos franceses se convierten en asalariados del Estado (Ley Debré)
- 1962** Inicios de la revista *Orientations*
- 1962-1965** Concilio Vaticano II
- 1963** Cuestionario enviado por el H. Nicet Joseph al Instituto entero
- 1966** Primera sesión del 39.º Capítulo General abril-junio 1966
Supresión del Segundo Noviciado en la Casa Generalicia, Roma

- 1966-1967** Intersesión capitular, 39.º Capítulo General, julio 1966 - septiembre 1967
- 1966** H. Charles Henry elegido Superior General (1966-1976)
- 1967** Segunda sesión 39.º Capítulo General, octubre-diciembre 1967
- 1968** Fin del Instituto *Jesus Magister* en Roma
- 1976** 40.º Capítulo General del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas
H. José Pablo Basterrechea elegido Superior General (1976-1986)
- 1986** 41.º Capítulo General del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas
H. John Johnston elegido Superior General (1986-1993)
Aprobación de la *Regla* definitiva por la Santa Sede
- 1993** 42.º Capítulo General del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas
H. John Johnston es relegido Superior General (1993-2000)
- 2000** 43.º Capítulo General del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas
H. Álvaro Rodríguez es elegido Superior General (2000-2007)

CAHIERS LASALLIENS

Textos, Estudios, Documentos:

Publicados en colecciones no periódicas; centrados en la persona de San Juan Bautista de La Salle, su obra escrita y los orígenes del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas

- 1 CL 1 - F. FLAVIEN-MARIE (Michel SAUVAGE, FSC). *Les citations néotestamentaires dans les Méditations pour le temps de la retraite, Présentation, examen critique, introduction et notes*. XLVIII-106 p. — 1959.
- 2-3 CL 2-3 F. MAURICE-AUGUSTE (Alphonse HERMANS, FSC). *Les vœux des Frères des Écoles chrétiennes avant la Bulle de Benoît XIII, Première partie: Les faits et les textes*. 141 p. — 1960. Deuxième partie : Les documents, 93 p. — 1960.
- 4 CL 4 - F. BERNARD. *Conduite admirable de la divine Providence, en la personne du vénérable Serviteur de Dieu, Jean-Baptiste de La Salle...*, Édition du manuscrit de 1721. XXV-105 p. 1965.
- 5 CL 5 - COLLECTIF, *Frère Maurice HERMANS (1911-1987) et les origines de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*, Présentation de Michel Sauvage, FSC. 468 p. — 1991.
- 6 CL 6 - MAILLEFER, François-Élie. *La vie de M. Jean-Baptiste de La Salle, prêtre, docteur en théologie, ancien chanoine de la cathédrale de Reims, et Instituteur des Frères des Écoles chrétiennes...*, Édition comparée des manuscrits de 1723 et de 1740. 313 p. — 1966.
- 7 CL 7 - BLAIN, Jean-Baptiste. *La vie de M. Jean-Baptiste de La Salle, Instituteur des Frères des Écoles chrétiennes, Reproduction anastatique de l'édition de 1733*. Tome I, 444 p. — 1961.
- 8 CL 8 - *Idem*, Tome II, 123 p. — 1961.
- 9 CL 9 - COLLECTIF, Bernard, Maillefer, Blain: *Index cumulatifs des noms de lieux et des noms de personnes*. 288 p. — 1974.

- 10 CL 10 - COLLECTIF, Bernard, Maillefer, Blain: *Index analytique cumulatif, Relevé des dits et écrits attribués à saint Jean-Baptiste de La Salle*, 215 p. — 1979.
- 11 CL 11 - F. MAURICE-AUGUSTE (Alphonse HERMANS, FSC). *L'Institut des Frères des Écoles chrétiennes à la recherche de son statut canonique: des origines (1679) à la bulle de Benoît XIII (1725)*. VI-414 p. — 1962.
- 12 CL 12 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Méditations pour tous les Dimanches de l'année avec les Évangiles de tous les Dimanches. Première partie*. 236 p. *Méditations sur les principales Fêtes de l'année*. 274 p. Reproduction anastatique de l'édition originale: [1731]. — 1962.
- 13 CL 13 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Méditations pour le Temps de la Retraite, à l'usage de toutes les personnes qui s'emploient à l'éducation de la jeunesse ; et particulièrement pour la retraite que font les Frères des Écoles chrétiennes pendant les vacances. Reproduction anastatique de l'édition originale: [1730]*. 84 p. — 1963.
- 14 CL 14 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Explication de la Méthode d'oraison*. Reproduction anastatique de l'édition de 1739. 130 p. — 1963.
- 15 CL 15 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Recueil de différents petits traités à l'usage des Frères des Écoles chrétiennes. Reproduction anastatique de l'édition de 1711. Introduction, notes et tables*, XVI-132 p. — 1963.
- 16 CL 16 - MAURICE-AUGUSTE (Alphonse HERMANS), FSC, et JOSE-ARTURO (Arturo GAREIS), FSC. *Contribution à l'étude des sources du "Recueil de différents petits traités"*. 105 p. — 1964.
- 17 CL 17 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Instructions et prières pour la Sainte Messe, la Confession et la Communion, avec une Instruction Méthodique par demandes et réponses pour apprendre à se bien confesser. Reproduction anastatique de l'édition de 1734*. VI-284-IV p.
- 18 CL 18 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Exercices de piété qui se font pendant le jour dans les Écoles chrétiennes. Reproduction anastatique de l'édition de 1760*. XIII-140 p. — 1963.

- 19 CL 19 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Les Règles de la Bienséance et de la Civilité chrétienne, à l'usage des Écoles chrétiennes. Reproduction anastatique de l'édition de 1703.* XII-252-258 p. — 1964.
- 20 CL 20 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Les Devoirs d'un Chrétien envers Dieu et les moyens de pouvoir bien s'en acquitter. Reproduction anastatique de l'édition de 1703.* Tome I, XVIII-504 p. (exposé en discours suivi) — 1964.
- 21 CL 21 - *Idem*, Tome II. 312 p. (par demandes et réponses) — 1963.
- 22 CL 22 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Du culte extérieur et public que les Chrétiens sont obligés de rendre à Dieu et des moyens de le lui rendre. Troisième partie des Devoirs d'un Chrétien envers Dieu. Reproduction anastatique de l'édition de 1703.* VI-308 p. Suivi de: Cantiques spirituels. Reproduction anastatique de l'édition de 1705. 124 p. — 1964.
- 23 CL 23 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Grand abrégé [...] ; Petit abrégé des Devoirs du chrétien envers Dieu. Reproduction anastatique des éditions de 1727.* IV-172 p. — 1964.
- 24 CL 24 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Conduite des Écoles chrétiennes. Édition comparée du manuscrit dit de 1706 et du texte imprimé de 1720.* VII - 230, 292 p. — 1965.
- 25 CL 25 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Pratique du Règlement journalier; Règles communes des Frères des Écoles chrétiennes ; Règle du frère Directeur d'une Maison de l'Institut. D'après les manuscrits de 1705, 1713, 1718 et l'édition princeps de 1726.* 164 p. — 1965.
- 26 CL 26 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Les actes d'état civil de la famille de saint Jean-Baptiste de La Salle, Transcription et commentaire accompagnés de quelques documents (...),* Tome I, 523 p. — 1966.
- 27 CL 27 - *Idem*, Tome II, 281p. — 1966.
- 28 CL 28 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Compte de Tutelle de Marie, Rose-Marie, Jacques-Joseph, Jean-Louis, Pierre et Jean-Rémy, ses sœurs et ses frères, fils mineurs de Louis de La Salle (1625-1672) et de Nicolle*

Moët de Brouillet (1633-1671). Transcrit, annoté et présenté par Léon de Marie AROZ, FSC.

- 29 CL 29 - *Idem*, Première partie, vol. II, 296 p. — 1967.
- 30 CL 30 - *Idem*, Deuxième Partie, vol. III, 264 p. — 1967.
- 31 CL 31 - *Idem*, Troisième partie, vol. IV, 194 p. — 1967.
- 32 CL 32 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Gestion et administration des biens de Jean-Louis, Pierre et Jean-Rémy de La Salle, frères cadets de Jean-Baptiste de La Salle, d'après le compte de tutelle de Maître Nicolas Lespagnol, leur tuteur, 1687*. L-358 p. — 1967.
- 33 CL 33 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Les titres de rente de la succession de Maître Louis de La Salle, conseiller au Présidial de Reims (1625-1672)*. Volume I. 337 p. — 1969.
- 34 CL 34 - *Idem*, vol. II. 262 p. — 1969.
- 35 CL 35 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Les Bien-fonds des Écoles chrétiennes et gratuites pour les garçons pauvres de la Ville de Reims au XVIII^e siècle. Biens acquis par Jean-Baptiste de La Salle et ses successeurs immédiats*. Volume I: *Titres de propriété. Répertoire numérique détaillé*. XXXIX-286 p. — 1970.
- 36 CL 36 - *Idem*, Volume III: *Aux sources de la Vie et de l'Esprit: Rue Neuve — Rue de Contrai (1682-1972)* 195 p. — 1973.
- 37/37¹ CL 37 - *Idem*, Volume IV: *Titres de propriété. Documents*. 338 p. — 1973.
- 38 CL 38 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Nicolas Roland, Jean-Baptiste de La Salle et les sœurs de l'Enfant-Jésus de Reims*. 388 p. — 1972.
- 39 CL 39 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Étude de M e Claude Thiénot. Inventaire numérique détaillé des minutes notariales se rapportant à la famille de La Salle et ses proches apparentés (1593-1792). Une lettre inédite de saint Jean-Baptiste de La Salle*. 195 p. — 1972.
- 40¹ CL 40 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Jean-Baptiste de La Salle*.

- Documents bio-bibliographiques (1583-1950)*. Volume I: *Inventaire analytique*. 328 p. (presque épuisé) — 1975.
- 40² Volume II: *Archives centrales de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes. Inventaire des Séries A, B, C, D, M, R, T et V*. 332 p. — 1976.
- 41¹ CL 41 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Jean-Baptiste de La Salle. Documents bio-bibliographiques (1625-1758)*. Volume I, Parmi les siens. 571 p. — 1977.
- 41² Volume II, *Les années d'imprégnation (1661-1683)*. 669 p. — 1979.
- 42 CL 42 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Jean-Baptiste de La Salle. Documents bio-bibliographiques (1670-1715)*. Volume I: *L'administrateur comptable*. 579 p. — 1982.
- 43 CL 43 - POUTET, Yves, FSC. *Originalité et influence de Jean-Baptiste de La Salle. Recueil d'études lasalliennes. (I et II)*. 310 p. — 1999.
- 44 CL 44 - POUTET, Yves, FSC. *Originalité et influence de Jean-Baptiste de La Salle. Recueil d'études lasalliennes (III et IV)*. 463 p. - 1999.
- 45-46 CL 45-46 CAMPOS MARINO, Miguel-Adolfo, FSC. *L'Itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle et le recours à l'Écriture dans ses "Méditations pour le Temps de la Retraite". Contribution à l'étude sur les fondements évangéliques de la vie religieuse*. Volume I. XII-392 p. — 1974. Volume II. 392 p., 1974.
- 47 CL 47 - RODRIGUE, Jean-Guy, FSC. *Contribution à l'étude des sources des "Méditations sur les principales Fêtes de l'année"*. XI-587 p. — 1988.
- 48 CL 48 - POUTET, Yves, FSC. *Jean-Baptiste de La Salle aux prises avec son temps. Recueil d'études lasalliennes*. XI-362 p. — 1988.
- 49 CL 49 - CORNET Joseph-Aurélien, FSC, et ROUSSET Émile, FSC. *Iconographie de saint Jean-Baptiste de La Salle, des origines à la béatification (1666-1888)*. 368 p. — 1989.

- 50 CL 50 - CAMPOS, Miguel, FSC, et SAUVAGE, Michel, FSC. *L'«Explication de la Méthode d'Oraison» de saint Jean-Baptiste de La Salle. Présentation du texte de 1739. Instrument de travail.* XXV-668 p. — 1989. (traductions en espagnol 1993, et en anglais 1995).
- 51 CL 51 - AROZ, Louis-Marie, FSC. *Jean-Baptiste de La Salle, exécuteur testamentaire de feu M. Louis de La Salle, son père.* Paris, 493 p. — 1989.
- 52 CL 52 - AROZ, Louis-Marie, FSC. *Jean-Baptiste de La Salle, Dix Années de Prêtoire.* Tome I: Reims (1676-1685). 541 p. — 1993.
- 53 CL 53 - AROZ, Louis-Marie, FSC. *La succession de Nicolas Roland, chanoine théologal de l'église Notre-Dame de Reims.* 238 p. — 1995.
- 54 CL 54 - AROZ, Louis-Marie, FSC. *La famille de Jean-Baptiste de La Salle de Reims. Jean-Louis, Pierre et Jean-Rémy de La Salle. Nouveaux documents d'Archives.* 422 p. — 1998.
- 55 CL 55 - SAUVAGE, Michel, FSC. *Jean-Baptiste de La Salle et la fondation de son Institut («Frères consacrés» en Église pour le Monde).* 355 p. — 2001.
- 56 CL 56 - POUTET, Yves, FSC. *Charles DEMIA (1637-1689) : Journal de 1685-1689, Présenté, transcrit et annoté.* 439 p. — 1994.
- 57 CL 57 - BURKHARD, Leo, FSC, avec la collaboration de SAUVAGE, Michel, FSC. *Parménie. La crise de Jean-Baptiste de La Salle et de son Institut (1712-1714).* 282 p. — 1994.
- 58 CL 58-60 - PUNGIER, Jean, FSC. *La Civilité de Jean-Baptiste de La Salle: Ses sources. Son message. Une première approche.* Première partie (les «sources»). 358 p. — 1996.
- 59 CL 59 - Deuxième partie (les choix). 358 p. — 1997.
- 60 CL 60 - Troisième partie (synopse des textes). 504 p. — 2000.
- 61 CL 61 - LAURAIRE, Léon, FSC. *La Conduite, Approche contextuelle.* 253 p. — 2001. (traduction en anglais)
- 62 CL 62 - LAURAIRE, Léon, FSC. *La Conduite, Approche pédagogique.* 257 p. — 2001. (traductions en anglais, espagnol,)

- 63 CL 63 - LAURAIRE, Léon, FSC. *La Conduite, Approche comparative* 163 p. — 2011. (traduction en anglais, espagnol, italien)
- 64 CL 64 - PUNGIER, Jean, FSC. *Le Catéchisme des Mystères et des Fêtes de Jean-Baptiste de La Salle: Ses sources. Son message.* 615 p. (Première Partie).
- 65 CL 65 - PUNGIER, Jean, FSC. *Le Catéchisme des Mystères et des Fêtes de Jean-Baptiste de La Salle: Ses sources. Son message.* 615 p. (Deuxième Partie).

ESTUDIOS LASALIANOS

- 1 EL 1 - Georges RIGAULT. *Les temps de la sécularisation, 1904-1914*, Rome, 307 p.
- 2 EL 2 - Divers. *Les temps de la sécularisation, 1904-1914. Notes et Réflexions*, Rome, 206 p.
- 3 EL 3 - Robert TRONCHOT, FSC. *Les temps de la sécularisation, 1904-1914. La liquidation des biens de la Congrégation des Frères des Écoles chrétiennes*, Rome, 272 p.
- 4 EL 4 - Pedro Ma^a GIL, FSC. *Trois siècles d'identité lasallienne: la relation mission-spiritualité au cours de l'histoire des FEC*, Rome, 395 p. (traductions en anglais, espagnol)
- 5 EL 5 - Henri BÉDEL, FSC. *Initiation à l'Histoire de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes, Origines: 1651-1726*, Rome, 1994, 190 p.
- 6 EL 6 - Henri BÉDEL, FSC. *Initiation à l'Histoire de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes, XVIII^e siècle: 1726-1804*, Rome, 1997, 243 p. (traductions en anglais, espagnol)
- 7 EL 7 - Bruno ALPAGO, FSC. *L'Institut au service éducatif des pauvres*, Rome, 2000, 469 p. (traductions en anglais, espagnol)
- 8 EL 8 - Michel SAUVAGE, FSC. *Vie religieuse laïque et vocation de Frère*, Rome, 2001, 313 p.

- 9 EL 9 - Henri BÉDEL, FSC. *Initiation à l'Histoire de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes, XIX^e siècle: 1805-1875*, Rome, 2001, 207 p.
- 10 EL 10 - Michel SAUVAGE FSC. *La vie religieuse: esprit et structure*. Recueil d'articles. Rome, 2002, 175 p.
- 11 EL 11 - Henri BÉDEL, FSC. *Initiation à l'Histoire de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes, XIX-XX^e s.: 1875-1928*, Rome, 2004, 252 p. (traductions en anglais, espagnol)
- 12 EL 12 - Henri BÉDEL, FSC. *Initiation à l'Histoire de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes, XX^e Siècle: 1928-1946*, Rome, 2007, 142 p. (traductions en anglais, espagnol)
- 13 EL 13 - CONSEIL INTERNATIONAL DES ÉTUDES LASALIENNES. *Le Charisme Lasallien*, Rome, 2005, 261 p. (traduction en anglais, espagnol)
- 14 EL 14 - Josean VILLALABEITIA, FSC. *Consagración y audacia - La Comisión Internacional de los Votos (1971-1976)*, Rome, 2007, 318 p.
- 15 EL 15 - Josean VILALABEITA, FSC. *Un falso dilema - I. ¿Religioso o maestro?*, Rome, 2008, 286 p.
- 16 EL 16 - Josean VILLALABEITA, FSC. *Un falso dilema - II. La respuesta capitular*, Rome, 2008, 264 p.
- 17 EL 17 – Pedro GIL et Diego MUÑOZ (ed.). *Que l'école aille toujours bien - Approche du modèle pédagogique lasallien*, Rome, 2013, 388 p. (traductions en anglais, espagnol)

ENSAYOS LASALIANOS

Essais lasalliens n° 1, *Un certain air d'élévation et de grandeur*. (Fr. Jean-Louis Schneider)

Essais lasalliens n° 2, *No hagáis diferencia... Consagración y tareas apostólicas en los primeros tiempos del Instituto* (H. Josean Villalabeitia).

Essais lasalliens n° 3, Vocabulaire Thématique de l'Association Lasallienne
(Antonio Botana)

Essais lasalliens n° 4, Fondements pour un modèle actuel de Famille
Lasallienne (Antonio Botana)

TEMAS LASALIANOS

Thèmes lasalliens 1, 284 p., 1992.

Thèmes lasalliens 2, 282 p., 1993.

Thèmes lasalliens 3, 324 p., 1997.

INDICE GENERAL

	Pag.
CARTA DE PRESENTACIÓN	5
Introducción – UN “RELATO” QUE SURGE A PARTIR DE UNA CONVERSACIÓN	9
PRÓLOGO	21
Primera Parte – LA ESPERANZA EN UNA ADAPTACIÓN CREATIVA PERO ASFIXIANTE (1923-1956)	
Introducción – EL FIN DE UNA ÉPOCA	35
Capítulo 1 – EL CONTEXTO DE UNA VIDA RELIGIOSA NACIENTE EN UNA CULTURA CRISTIANA QUE SE DESMORONA	39
La experiencia familiar	39
El medio familiar, parroquial y escolar	42
La formación inicial	51
La Segunda Guerra Mundial	65
Después de la guerra	75
Capítulo 2 – EL CAPÍTULO GENERAL DE 1946 DA LA ESPALDA A LA HISTORIA	83
El Capítulo General de 1946	83
El carácter laical del Instituto	99
La revisión de la <i>Regla</i>	103
Capítulo 3 – LAS FUERZAS CREATIVAS EN LA VIDA DEL INSTITUTO	121
Primera experiencia escolar	121

La experiencia de una comunidad internacional	124
Vincent Ayel y el nacimiento de <i>Catéchistes</i>	133
La actuación determinante del H. Guillermo Félix y los estudios de teología	136
Descubrimiento activo de la Biblia	145
La crítica positiva del H. Vincent Ayel	149
La amistad con el H. Maurice Auguste	153
El Escolasticado misionero internacional y el H. Adrien	156
Origen de la tesis en teología	160
Capítulo 4 – LA SIEMBRA INADVERTIDA PERO DETERMINANTE DEL CAPÍTULO GENERAL DE 1956	163
El paso de Roma a Annappes	163
La reforma del sistema de los estudios religiosos de los Hermanos jóvenes	167
La reforma del llamado Ciclo Superior de estudios religiosos de los Hermanos	173
Hacia el Capítulo General de 1956: la cuestión de las oraciones vocales en el Instituto	176
Capítulo 5 – RESULTADOS Y ORIENTACIONES DEL CAPÍTULO GENERAL DE 1956	183
Los resultados del Capítulo General de 1956	183
Un tímido retoque de las oraciones vocales	186
Hacia la renovación del servicio de los pobres: el papel del H. Honoré de Silvestri	192
La preocupación por la formación doctrinal y catequística de los Hermanos jóvenes	197
Tres orientaciones decisivas del Capítulo General de 1956	199
Capítulo 6 – LA VITALIDAD Y LAS PERTURBACIONES DEL INSTITUTO ENTRE 1956-1966	209

Los acontecimientos después del Capítulo General de 1956	209
Los Hermanos se convierten en asalariados: la pobreza	220
Aumentan las exigencias en la formación profesional de los Hermanos	222
La revista <i>Orientations</i> : su contribución a la reflexión común	223
Notas sobre la revista <i>Orientations</i>	225
La crisis de identidad de la vocación de Hermano	236

Capítulo 7 – DOS DECISIONES FUNDAMENTALES DEL CAPÍTULO GENERAL DE 1956

	243
Revisión de la <i>Regla</i> entre 1956 y 1966	243
La audacia del intento de revisión	244
Las dificultades del intento de revisión	251
Los avances decisivos realizados gracias al intento de revisión realizado de 1956 a 1966	262
Devolver al Fundador a la historia: La renovación de los Estudios lasalianos entre 1956 y 1966	263
<i>Catequesis y Laicado</i>	267
Final de la tesis, Segundo Noviciado	283
Los comienzos de mi enseñanza en <i>Jesus Magister</i>	288
Otras enseñanzas: Quebec, Bruselas	299
Nota de los editores	300

Segunda Parte – UNA ESPERANZA PROFÉTICA PERO CUESTIONADA DE LA RENOVACIÓN (1956-1976)

Introducción – UN ENTRETUENPO 305

Capítulo 8 – EL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II 313

La experiencia del Concilio	313
<i>Perfectae Caritatis</i> y <i>Gravissimum Educationis</i>	318
Novedades doctrinales	328

Capítulo 9 – PREPARACIÓN Y ARRANQUE DEL CAPÍTULO GENERAL DE 1966-1967	345
1965-1966: Hacia el Capítulo General de 1966	345
La <i>Circular</i> 379 (18 diciembre 1963) y el Cuestionario dirigido por el H. Nicet Joseph al Instituto	347
La respuesta de los Hermanos al Cuestionario del Superior General	352
La preparación del Capítulo General de 1966	356
El inicio del Capítulo General de 1966	358
Trabajo de intersesión, <i>Regla</i> y <i>Declaración</i>	362
Capítulo 10 – EL CAPÍTULO GENERAL DE 1966-1967 AFIRMA SU IDENTIDAD Y MANTIENE EL CARÁCTER LAICAL DEL INSTITUTO	365
El Capítulo existió	365
Un Capítulo que quiso existir	367
Una primera reflexión sobre la identidad del Hermano: El debate a propósito de la introducción del sacerdocio en el Instituto	376
Capítulo 11 – LA <i>DECLARACIÓN</i>, ESPINA DORSAL DEL CAPÍTULO GENERAL DE 1966-1967	401
La novedad de la <i>Declaración</i> , principalmente sobre el servicio educativo a los pobres y sobre la consagración religiosa del Hermano	401
Una segunda sesión capitular	406
Un movimiento complejo de reflexión	414
Capítulo 12 – LA <i>REGLA</i>, RENOVACIÓN ESPIRITUAL DE LA VIDA DE LOS HERMANOS	443
La presentación renovada que el 39.º Capítulo General ofrece sobre la vida concreta del Hermano	443
Periodo de intersesión capitular	447
Segunda sesión capitular	449

Capítulo 13 – EL INSTITUTO DESPUÉS DEL CAPÍTULO GENERAL DE 1966-1967: AVANCES Y CONTRADICCIONES	
El Gobierno	461
Orientaciones fundamentales y nuevas realizaciones sobre la formación de los Hermanos	474
El Centro Internacional Lasaliano (CIL)	478
Tercera Parte - LA ESPERANZA FRÁGIL Y VULNERABLE DE LA REFUNDACIÓN (1976-2001)	
Introducción – EL RESURGIMIENTO SIEMPRE NUEVO DE UN CARISMA FUNDACIONAL	491
Capítulo 14 – NUEVAS ORIENTACIONES EN LA TEOLOGÍA DE LA VIDA RELIGIOSA	497
La Vida religiosa a partir de la reflexión del Concilio Vaticano II	497
Nuevos horizontes de la Vida religiosa postconciliar	522
Notas finales sobre la experiencia del 39.º Capítulo General	535
Capítulo 15 – EL INSTITUTO SE ABRE A NUEVOS HORIZONTES MEDIANTE UNA “ESCUCHA ATENTA” A LAS NECESIDADES URGENTES DEL MUNDO Y DE LA IGLESIA	539
Nota histórica	539
Las <i>Circulares</i> después del 40.º Capítulo General	542
La década 1976-1986	548
El proceso vivido en los Estudios lasalianos	552
El periodo 1986-1993	557
Los nuevos desafíos del Instituto	558
La preparación y el desarrollo del 42.º Capítulo General en 1993	564
Capítulo 16 – UN CAMBIO RADICAL: DE LA BÚSQUEDA DE LA PERFECCIÓN A UN ITINERARIO DE ÉXODO, DE ENCARNACIÓN Y DE SERVICIO	569

Nota histórica	569
La experiencia de la Escuela de la Fe	571
Reflexión sobre la asociación lasaliana y las necesidades de los jóvenes	581
El H. Michel Sauvage en búsqueda de nuevas experiencias	586
Los desplazamientos de mi vida de Hermano	602

**CAPÍTULO 17 – LA “REFUNDACIÓN”: UN CONTINUO
RESURGIR DE LA FUENTE SIEMPRE JOVEN.
LA ESPERANZA FRÁGIL DE UN HERMANOS
DE LAS ESCUELAS CRISTIANAS**

	611
Nota histórica	611
¿Teólogo para quién?	612
Un itinerario que sigue evolucionando	616
Araruama: perspectivas de refundación	619
Lima: relectura de la <i>Declaración</i>	633
Una relectura del itinerario final del H. Michel Sauvage	638
¿Una refundación en el siglo XXI ?	642

EPÍLOGO 649

Referencias bibliográficas 659

Bibliografía cronológica 667

Fechas de la vida del H. Michel Sauvage 677