
Eclesialidad de la vida religiosa

Víctor Codina, S.J.*

I. Eclesialidad profesada

La Iglesia, pastores y fieles, siempre ha profesado la eclesialidad de la vida religiosa y ésta siempre se ha sentido parte viva de la Iglesia.

La vida religiosa no es una simple teoría, sino un hecho eclesial, una praxis eclesial del seguimiento de Jesús, que la autoridad de la iglesia, a lo largo de la historia, siempre se ha preocupado de discernir, aprobar, regular y acompañar¹.

Así lo manifiesta el Vaticano II en el capítulo VI de *Lumen Gentium*:

“La autoridad de la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, se preocupó de interpretar esos consejos (evangélicos), de regular su práctica y de determinar también las formas estables de vivirlos. De ahí ha resultado que han ido creciendo, a la manera de un árbol que se ramifica espléndido y pujante en el campo del Señor a partir de la semilla puesta por Dios, diversas forma de vida solitaria o vida en común, con gran variedad de familias que se desarrollan, ya para ventaja de sus propios miembros, ya para bien de todo el cuerpo de Cristo” (LG 43).

* Estudios de Filosofía y Teología en España, Austria e Italia, Doctor en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Profesor de Teología durante 20 años en la Facultad de Teología de Sant Cugat (Barcelona).

¹ Cf. CODINA, Víctor. *Teología de la vida religiosa*. Madrid 1968. En: CODINA, Víctor-ZEVALLOS, N. *Vida religiosa. Historia y teología*, Madrid 1987.

Y el Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa. *Perfectae caritatis*, vuelve a señalar el hecho eclesial de la vida religiosa:

“Ya desde el comienzo de la Iglesia hubo hombres y mujeres que, por la práctica de los consejos evangélicos, se propusieron seguir a Cristo con más libertad e imitarlo más de cerca y, cada uno a su manera, llevaron una vida consagrada a Dios. Muchos de ellos, por inspiración del Espíritu Santo, vivieron vida solitaria o fundaron familias religiosas que la Iglesia recibió y aprobó de buen grado con su autoridad. De ahí nació, por designio divino, una maravillosa variedad de agrupaciones religiosas, que mucho contribuyó a que la Iglesia no sólo esté apercebida para toda obra buena (cf. 2 Tm. 3, 17) y pronta para el ministerio de la edificación del cuerpo de Cristo (cf. Ef. 4. 12), sino también a que aparezca adornada con variedad de dones de sus hijos, como esposa engalanada para su marido (cf. Apoc. 21, 2) y por ella se manifieste la multiforme sabiduría de Dios (cf. Ef. 3, 10)” (PC 1).

La vida religiosa aparece en estos textos como un árbol frondoso, nacido en el suelo fértil de la Iglesia, gracias a la semilla puesta por Dios. Es un don del Espíritu que enriquece a la Iglesia, esposa de Jesús.

El hecho de que el Vaticano II no sólo haya hablado de la vida religiosa, sino que la haya incluido en la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, señala la eclesialidad de la vida religiosa: no se puede hablar de la Iglesia sin tener en cuenta a la vida religiosa y no se puede comprender a la vida religiosa fuera del seno de la Iglesia.

En diversos pasajes del mismo capítulo VI de *Lumen Gentium* se van dando elementos para poder fundamentar esta eclesialidad de la vida religiosa:

- Por la consagración de los votos, la vida religiosa representa el vínculo indisoluble que une a Cristo con la Iglesia y se consagra al bien de toda la Iglesia: de este modo la vida religiosa aparece como un signo eclesial que muestra a la Iglesia y a la humanidad los valores evangélicos y escatológicos del Reino (LG 44).
- A la jerarquía de la Iglesia corresponde guiar a la vida religiosa desde sus orígenes, acompañarla en su desarrollo y por esto mismo asume en su liturgia la consagración religiosa (LG 45).
- La Iglesia alaba a las religiosas y religiosos que en monasterios, hospitales,

misiones y escuelas, sirven a la Iglesia y a la humanidad con fiel dedicación (LG 46).

- Por todo ello la vida religiosa debe esforzarse para perseverar y señalarse en la vocación, para que así crezca la santidad de la Iglesia, para mayor gloria de la Trinidad (LG 47).

Esta eclesialidad de la vida religiosa se fundamenta en la misma *Lumen Gentium*, en la teología del Pueblo de Dios: Pueblo mesiánico convocado por Dios, tiene a Cristo por Cabeza (LG 9) y, por el bautismo, participa del sacerdocio (LG 10) y del profetismo de Cristo y goza de los carismas del Espíritu (LG 12).

Precisamente la teología de los carismas que el Vaticano II renovó (LG 12), posibilita la comprensión de la vida religiosa como un carisma dentro de la Iglesia. La vocación religiosa sólo es comprensible dentro de la vocación universal a la santidad de todos los bautizados (LG V). La vida religiosa se sitúa dentro del dinamismo de la gracia bautismal (LG 44).

Pero como la Iglesia está al servicio del mundo, de tal modo que los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de nuestro tiempo, en especial de los pobres y los que sufren, son gozos, esperanzas, tristezas y angustias de la Iglesia (GS 1), la vida religiosa se siente especialmente vinculada a la misión de la Iglesia en el mundo, tal como la ha descrito la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*. Por eso la vida religiosa coopera a la edificación de la ciudad terrestre (LG 46).

En el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*, se menciona a la vida religiosa, como formando parte tan intrínseca de la vida de la Iglesia, que se puede afirmar que la Iglesia no está plenamente presente en una Iglesia local si en ella no existe vida religiosa, tanto vida activa como contemplativa (AG 18).

Después del Concilio se han multiplicado los textos del magisterio donde aparece la eclesialidad de la vida religiosa.

En la Exhortación apostólica sobre la evangelización del mundo contemporáneo, *Evangelii Nuntiandi*, la vida religiosa se sitúa dentro del dinamismo evangelizador de la Iglesia: la vida religiosa encarna el deseo eclesial de entrega al radicalismo de las bienaventuranzas, hace realidad la libertad para lanzarse a anunciar el evangelio hasta los confines de la tierra y se convierte en presencia eclesial en la vanguardia

de la misión, afrontando los más grandes riesgos. “Sí, en verdad, la Iglesia les debe muchísimo”, concluye Pablo VI (EN 69).

Peculiar importancia en este tema posee el Documento *Mutuae relationes* de mayo de 1978, en torno a los criterios pastorales sobre las mutuas relaciones entre obispos y religiosos en la Iglesia. Allí se afirma claramente esta dimensión eclesial de la vida religiosa:

“Todos los institutos religiosos han nacido para la Iglesia; obligación de los mismos es enriquecerla con sus propias características en conformidad con su espíritu peculiar y su misión específica. Por lo tanto, los religiosos renovarán cuidadosamente su propia conciencia eclesial, cooperando a la edificación del Cuerpo de Cristo, perseverando en la fidelidad a la Regla y obedeciendo a sus propios superiores (Cf. PC 14; CD 35, 2)” (MR 14).

Por esto mismo, *Mutae relationes*, antes de hablar de los diferentes carismas y ministerios en la Iglesia, cree necesario tratar de todo aquello que tienen todos los miembros de la Iglesia en común:

“Por consiguiente, antes de considerar la diversidad de los dones, oficios y ministerios, es preciso admitir como fundamento la común vocación a la unión con Dios para la salvación del mundo. Ahora bien, esta vocación requiere de todos, como criterio de participación en la comunión eclesial, el primado de la vida en el Espíritu; en virtud del mismo, ocupan el primer lugar la audición de la Palabra, la oración interior, la conciencia de ser miembro de todo el Cuerpo junto con la preocupación por la unidad, el fiel cumplimiento de la propia misión, el don de sí en el servicio y la humildad de la penitencia” (MR 2).

Una única misión común une a todos los diferentes carismas y ministerios en la Iglesia:

“La misión del Pueblo de Dios es única y constituye, en cierta manera, el núcleo de todo el misterio eclesial. En efecto, el Padre santificó al Hijo y lo envió al mundo (cf. AG 3). El día de Pentecostés, Cristo envió desde el Padre al Espíritu Santo para que realizara su obra santificadora desde dentro y provocara de este modo el crecimiento de la Iglesia (AG). De ahí que la Iglesia es, a lo largo de su historia, en Cristo y a

causa del Espíritu, misionera por naturaleza (AG 2; cf. LG 17) (MR 15).

El Espíritu que realiza la comunión eclesial en un solo Cuerpo, es el mismo que dota a la Iglesia de diferentes dones y carismas (MR 1-2).

A esta misión única colabora la vida religiosa, con los carismas de los fundadores, que son una verdadera experiencia del Espíritu, que requiere fidelidad, tanto de parte de la vida religiosa como de la Iglesia:

“El carisma mismo de los Fundadores se revela como una experiencia del Espíritu (ET 11), transmitido a los propios discípulos para ser por ellos vivida, custodiada, profundizada y desarrollada constantemente en sintonía con el Cuerpo de Cristo en crecimiento perenne. Por eso la Iglesia defiende y sostiene la índole propia de los diversos institutos religiosos (LG 44; cf. CD 33, 35, 1, 2, etc.) (MR 11)”.

También la Iglesia de América Latina ha expresado en diferentes ocasiones la eclesialidad de la vida religiosa.

En Medellín los obispos de América Latina a la pregunta sobre cuál es el puesto que ocupa la vida religiosa en la Iglesia, responden:

“A lo largo de la historia de la Iglesia, la vida religiosa ha tenido siempre, y ahora con mayor razón, una misión profética: la de ser testimonio escatológico... Lo propio del religioso, lo más característico, es entregar su vida al servicio de Dios, viviendo así la caridad, mediante 'una peculiar consagración que se funda íntimamente en la del bautismo y la expresa con mayor plenitud' (PC 5). Esta consagración peculiar es un compromiso a vivir con mayor intensidad el aspecto escatológico del cristianismo para ser dentro de la Iglesia, de un modo especial 'testigo de la Ciudad de Dios' " (Medellín 12, 2).

En Puebla se reconoce que una de las tendencias de la vida religiosa en América Latina es la inserción en la vida de la Iglesia particular (Puebla 736-741).

Y en Santo Domingo repetidamente se afirma que la vida religiosa, don del Espíritu para la Iglesia, es necesariamente eclesial y enriquece a las Iglesias particulares

(Santo Domingo 85). Los distintos conflictos y tensiones se deben solucionar, en clima de diálogo, desde, la comunión eclesial (Santo Domingo 92).

A estas proclamaciones de la eclesialidad de la vida religiosa por parte del magisterio de la Iglesia, se puede añadir la profesión de eclesialidad de parte de todos los fundadores y fundadoras y de los mismos institutos religiosos, mantenida a través de su espiritualidad y de sus reglas: están al servicio de la Iglesia. La misma Iglesia jerárquica, al canonizar a muchos de estos fundadores y fundadoras, ha reconocido que ha sido el Espíritu de Dios quien los llamó para servicio de la Iglesia, sobre todo en tiempos difíciles.

Por esta razón, tanto en la Basílica Vaticana como en muchos otros templos, se pueden ver ordinariamente imágenes de fundadoras y fundadores religiosos junto a las de los apóstoles y doctores de la Iglesia: todos ellos expresan la riqueza del misterio de la Iglesia.

De todo lo dicho hasta ahora parece deducirse que la eclesialidad de la vida religiosa es una verdad indiscutible, poseída y asimilada pacíficamente por todos. Parece que se trata de una afirmación clara y sin problemas. Sin embargo la realidad es bastante diferente.

II. Tensiones y conflictos reales

Ya en la *Lumen Gentium*, en algunos apartados del capítulo sobre la vida religiosa, se insinúan algunas fuentes de posibles conflictos.

Se dice que la vida religiosa no forma parte de la estructura jerárquica de la Iglesia, pero que pertenece a su vida y santidad (LG 44). Estamos frente a algo aparentemente imprevisto y original: un estado de vida eclesial, que no forma parte de la dimensión jerárquica de la Iglesia, ni ha surgido por iniciativa de la jerarquía, la cual se ha limitado a dar acta de su aparición y, tras un discernimiento, certificar que su origen es evangélico².

² En *Mutuae Relationes* 51 se dan algunos criterios para este discernimiento de nuevos carismas.

En otro lugar se habla de la posibilidad de que el Papa pueda eximir de la jurisdicción de los obispos a cualquier instituto religioso, el cual, sin embargo, debe obedecer a los obispos en su trabajo pastoral (LG 45 cf CD 35, 4). Nos hallamos ante un posible conflicto de jurisdicciones entre la Iglesia local y universal.

Después del Vaticano II, el documento ya mencionado *Mutuae relationes*, del final de pontificado de Pablo VI, cree necesario dar algunos criterios para regular el diálogo entre obispos y vida religiosa. El despertar espiritual y pastoral del postconcilio y los cambios culturales de los últimos años han creado delicados problemas que Roma creyó necesario clarificar.

En América Latina, la vida religiosa ha recorrido un camino sumamente rico en el postconcilio: invitada a renovarse por el Vaticano II, volviendo a sus fuentes evangélicas y carismáticas y así responder a los signos de los tiempos (PC 2), la vida religiosa en América Latina ha ido dando una serie de pasos importantes, caminando junto con toda la Iglesia de América Latina. El proceso de la vida religiosa está ligado a la marcha de todo el Pueblo de Dios, obispos, sacerdotes y laicos, a las CEBs y a los indígenas, a los campesinos, a las mujeres y a los mártires.

Ante la situación de injusta pobreza y de muerte antes de tiempo, que sufren las grandes mayorías de América Latina, la vida religiosa de América Latina ha asumido una serie de opciones evangélicas. La más característica ha sido la opción por los pobres, que ha llevado a muchos religiosos, y sobre todo a religiosas, a insertarse en lugares periféricos y marginales con los pobres, para acompañarlos en su lucha por la liberación.

Esto ha conducido a una nueva experiencia de Dios, a un nuevo estilo de vida comunitaria abierto al pueblo y a una relectura de toda su vida religiosa y de su propio carisma desde los pobres. La misma inserción en la Iglesia local forma parte de este proceso (Puebla 722-738). Poco a poco este caminar ha ido generando compromisos con el pueblo.

Por otra parte este acercamiento al pueblo ha hecho descubrir la necesidad de una inculturación del evangelio y de la vida religiosa en las culturas autóctonas, populares y de los suburbios, de las que la vida religiosa comienza a aprender sus grandes valores humanos, religiosos y cristianos.

Es notable el papel que la mujer religiosa ha jugado en todo este proceso, seguramente por su mayor sintonía con los sin poder y los pobres, por su capacidad

para entrar en la familia, por su sensibilidad especial para defender los valores de la vida del pueblo.

Todo este caminar (“caminhada”, le llaman los brasileños) ha sido fuente de conflictos y tensiones a todos los niveles, provocando, a veces, conflictos con la propia congregación, con sectores de la Iglesia y con los poderes fácticos, llegando a sufrir, de parte de estos últimos, persecuciones, exilios y martirio.

Los casos más conocidos de conflictos eclesiales han sido los sucedidos entre la CLAR y el CELAM y entre la CLAR y Roma, en torno a temas como el *Proyecto Palabra-Vida*, el nombramiento de la secretaria de la CLAR, la suspensión del reglamento de la CLAR para la elección de su junta directiva y la designación de un delegado pontificio para la CLAR.

En realidad este problema no es nuevo, aunque en el postconcilio y en América Latina se haya agudizado, sino que tiene una larga historia que sería bueno recuperar. La historia nos enseña que la vida religiosa, desde sus orígenes, ha vivido múltiples conflictos en la Iglesia³.

1. El monacato debió ser para toda la Iglesia una gran sorpresa: que hombres y mujeres abandonasen las ciudades para ir a vivir, en las ardientes arenas del desierto, la radicalidad del evangelio y volver a la vida de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, precisamente en un momento en que la Iglesia tendía a adaptarse a la sociedad y se sentía feliz de la paz constantiniana, no debió ser muy bien visto por muchos sectores eclesiales. Tampoco debió gustar a muchos el que los monjes se autoproclamasen “sucesores de los apóstoles”, no ciertamente en la tarea del ministerio pastoral, pero sí en el seguimiento de Jesús.

Con el tiempo, el desierto se convertirá en el noviciado de futuros obispos, como Juan Crisóstomo; algunos obispos, como Atanasio en su *Vita Antonii*, elogiarán la vida monástica; otros obispos, como Basilio, Gregorio de Nisa y Agustín, se convertirán en fundadores de nuevas reglas y en defensores de este nuevo género de vida cristiana en la Iglesia.

La conocida frase de Casiano de que los enemigos de los monjes son los obispos

³ GUY, J. C. *La vie religieuse, mémoire évangélique de l'Église*, Paris 1987.

y las mujeres⁴, significa que los monjes temían que su profesión monástica, originariamente laical, fuese perturbada por el encargo del ministerio sacerdotal, o por el cuidado espiritual de las mujeres, pues ambas tareas les retraían de la soledad monástica.

2. El origen histórico de la exención se debe al deseo de proteger a los monasterios medievales de la rapacidad de los príncipes seculares y de los mismos obispos del lugar, que amenazaban la existencia de los monasterios.

Más tarde, en torno al siglo XIII, la exención tuvo un carácter netamente apostólico: permitir que las nuevas formas itinerantes y misioneras de la vida religiosa, como los mendicantes, pudieran evangelizar sin estar dependiendo de las prescripciones y prohibiciones de los obispos locales, muchas veces menos celosos del bien de la Iglesia que el Papa.

3. El IV Concilio Lateranense de 1215, sin duda asustado por el surgimiento de muchos grupos espirituales y comunitarios, prohíbe nuevas reglas religiosas diferentes de los cuatro carismas tradicionales: Basilio, Benito, Agustín y Francisco. Pero en realidad, a pesar de este decreto, la vida religiosa siguió creciendo con fuerza, aunque la aprobación de las nuevas reglas religiosas se volvió más difícil.

Los nuevos carismas siempre sorprenden, desbordan los marcos canónicos vigentes, como se puso de manifiesto con fundaciones femeninas de orientación apostólica (por ejemplo las de Angela de Mérici o Mary Ward) que se adelantaron a su tiempo, pero que fueron obligadas a recluirse en una vida de clausura, porque no había estatuto jurídico para ellas⁵.

La historia nos enseña que casi todos los fundadores y fundadoras tuvieron problemas en la aprobación de sus institutos religiosos por parte de la jerarquía. Todo genuino carisma provoca desconcierto e incluso despierta sospechas. El Espíritu siempre es imprevisible y va más allá de los cánones establecidos.

Con razón constata *Mutua relationes*:

⁴ Inst. XI, 18

⁵ CODINA, V.-ZEVALLOS, N. *Vida religiosa. Historia y teología*, Madrid 1987, pp. 50-53.

“Todo carisma auténtico lleva consigo una cierta carga de genuina novedad en la vida espiritual de la Iglesia, así como de peculiar efectividad, que puede resultar tal vez incómodo e incluso crear situaciones difíciles, dado que no siempre es fácil e inmediato el reconocimiento de su proveniencia del Espíritu” (MR 12).

La aprobación de un instituto ordinariamente implica un proceso de fidelidad al Espíritu, amor a la Iglesia y de sufrimiento.

El mismo documento *Mutuae relationes* añade:

“La exacta ecuación entre carisma genuino y perspectiva de novedad y sufrimiento interior, supone una conexión constante entre carisma y cruz: es precisamente la cruz la que, sin justificar los motivos inmediatos de incompreensión, resulta sumamente útil al momento de discernir la autenticidad de una vocación” (MR 12).

4. En América Latina fueron sobre todo las órdenes religiosas (franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y, más tarde, jesuitas) quienes llevaron a cabo la tarea de la primera evangelización. Aquí las tensiones fueron más bien con el poder de España y Portugal, pero indirectamente también con sectores de la jerarquía eclesiástica más dóciles a los dictados de la Corona que a las exigencias del evangelio. Obispos cortesanos apoyaron las posturas de la metrópoli contra Antón de Montesinos y Pedro de Córdoba⁶. La supresión de la Compañía de Jesús por Clemente XIV en 1773, estuvo muy ligada a las críticas suscitadas por las reducciones jesuíticas del Paraguay. En general, el trabajo misionero de la vida religiosa en territorio no cristiano y de otras culturas ha sido ocasión frecuente de conflictos, como los ocurridos en torno a los intentos de inculturación en China (ritos malabares) y la India⁷.

⁶ GUTIERREZ, G. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Lima 1992.

⁷ LACOUTURE, J. *Jésuites*. Paris 1991. I. Este proceso fue interrumpido por Benedicto XIV en 1742 para China y en 1744 para la India. En 1919 Benedicto XV lamentará esta falta de inculturación de la Iglesia en las misiones y en 1949 el cardenal Tisserant la calificará como los días más negros de la historia de las misiones. Cf. J. GONZALEZ FAUS, J.I. *Pasado y presente de la evangelización*, Barcelona 1993.

5. Otra fuente de tensiones se debió a problemas internos de la vida religiosa, momentos de decadencia dentro de la misma vida religiosa, renovaciones y reformas de monasterios y órdenes, con los consiguientes conflictos comunitarios y eclesiales. Recordemos las dificultades que sufrió Juan de la Cruz de sus mismos hermanos. En algunos casos extremos se llegó a la supresión de las mismas órdenes. Además de la ya citada extinción de la Compañía de Jesús por Clemente XIV (y restaurada más tarde por Pío VII en 1814), citemos el caso espectacular de la supresión de los Templarios (en cuya fundación había intervenido san Bernardo) por el Papa Clemente V en 1312, mientras su Maestro General era quemado vivo por orden del rey de Francia...

6. En torno a los siglos XVIII y XIX, la proliferación de grupos apostólicos, de institutos masculinos y femeninos, muchos de ellos con simple aprobación diocesana, generó conflictos entre los obispos locales y los superiores religiosos, deseosos éstos de dar a su instituto una proyección más universal. Gracias a la constitución *Conditae a Christo* de León XIII en 1900, se logró regular estas tensiones, aunque de forma predominantemente jurídica.

7. Si en el siglo XIX la vida religiosa tuvo en la Iglesia una postura un tanto antirrevolucionaria, en el siglo XX la vida religiosa se abre al mundo moderno, lo cual genera nuevamente conflictos con sectores tradicionales de la Iglesia. Recordemos algunos casos del pontificado de Pío XII, como el conflicto de los sacerdotes obreros, muchos de ellos dominicos, o el proceso a la *Nouvelle Théologie*, donde fueron suspendidos de sus cátedras o tuvieron problemas algunos religiosos como Congar, Chenu, De Lubac, Daniélou, K. Rahner, etc., que luego serían los grandes teólogos del Vaticano II.

8. Después del Vaticano II la vida religiosa, que fue uno de los sectores de la Iglesia que tomó más en serio la renovación conciliar, se vio sacudida por la crisis general, con numerosos abandonos de la vida religiosa.

Por otra parte, la falta de clero ha conducido a la vida religiosa a asumir tareas de pastoral parroquial, aun cuando esta tarea no siempre corresponda a su carisma específico. Esta "parroquialización" de la vida religiosa sacerdotal, que satisface a las Iglesias locales, no deja de presentar serios interrogantes⁸.

⁸ Uno de los primeros que alzó su voz crítica fue J. B. Metz en su obra *Las órdenes religiosas*, Barcelona 1978.

En los últimos años han surgido una serie de tensiones entre Roma y algunos institutos religiosos (franciscanos, dominicos, jesuitas, carmelitas, hermanos de La Salle...).

9. Ya hemos mencionados antes algunos de los conflictos de la vida religiosa de América Latina, que se han reflejado también en todo el proceso de preparación a Santo Domingo y en la misma Asamblea⁹.

¿Cuáles serían los principales temas objeto de la tensión actual de la vida religiosa de América Latina? Enumeremos algunos: la poca inserción de la vida religiosa en la Iglesia local, actuaciones de la vida religiosa al margen de la pastoral de conjunto, el llamado magisterio paralelo de la vida religiosa, los peligros de politización en la defensa de la justicia, la inclinación a posturas de teología de la liberación, el riesgo de que con la inserción se abandonen instituciones de gran servicio de la Iglesia (colegios, universidades, hospitales...), cierta tendencia secularizante, la falta de una espiritualidad sólida, problemas en torno de la formación, etc.

Parece claro concluir que la vida religiosa tiene en su haber un largo historial de tensiones eclesiales. Es interesante recordar que estas tensiones crecen en los momentos más creativos y proféticos de la vida religiosa y disminuyen en los tiempos más tradicionales de la vida religiosa.

Por otra parte, no nos interesa reflexionar ahora sobre las tensiones que nacen de momentos coyunturales o de defectos concretos, personales o grupales (ambición, rivalidad, envidia, ansia de poder político y económico), sea de la vida religiosa o de sectores de la jerarquía, por más que estas causas jueguen un papel a veces importante. Vamos a examinar las tensiones que provienen de diversas mentalidades y eclesiologías. Por esto necesitamos iniciar una reflexión más directamente eclesiológica.

III. Perspectivas eclesiológicas

Muchas veces se formula la tensión entre vida religiosa y jerarquía como un caso

⁹ La Carta de Juan Pablo II a los religiosos y religiosas de América Latina con motivo del V Centenario de la Evangelización del Nuevo mundo, de 29 de junio de 1990, presenta una serie de observaciones críticas a la vida religiosa de América Latina. Sobre el proceso a Santo Domingo cf. CODINA, V. *La vida religiosa en el camino a Santo Domingo*, CLAR, año 31 N° 2, febrero 1993, pp. 2-13.

típico de la tensión entre institución y carisma. La jerarquía formaría parte de la institución, mientras que la vida religiosa constituiría el polo carismático de la Iglesia.

Sin ser falsa esta perspectiva, puede conducir a una cierta simplificación y a creer que la institución no proviene del Espíritu. En la Iglesia lo institucional, concretamente el ministerio jerárquico, es don del Espíritu al servicio de la Iglesia. Por otra parte, dentro de la vida religiosa, algunos miembros asumen también la función presbiteral, que forma parte de la jerarquía.

Más bien hay que partir de una visión más amplia de la acción del Espíritu en la Iglesia, tal como se plantea en el Vaticano II, cuando al hablar de la acción del Espíritu en la Iglesia dice:

“Guía a la Iglesia a la plenitud de la verdad (cf. Jn. 16, 13), la unifica en la comunión y el ministerio, la instruye y la dirige con diversos dones jerárquicos y carismáticos, y la embellece con sus frutos (cf. Ef. 4, 11-12; 1 Cor. 12, 4; Gal. 5, 22). Hace rejuvenecer a la Iglesia, la renueva constantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo. Pues el Espíritu y la Esposa dicen al Señor Jesús: ¡Ven! (Apoc. 22, 17) (LG 4).

Lo que sucede es que muchas veces la eclesiología se ha identificado de tal modo con la jerarquía, que los carismas no jerárquicos han sido olvidados o postergados.

Prueba de ello es que las eclesiologías de antes del Vaticano II apenas concedían importancia a los laicos ni a la vida religiosa. Es más bien sorprendente y novedoso que el Vaticano II haya colocado el capítulo sobre el pueblo de Dios antes de los demás servicios y carismas de la Iglesia (LG II) y que haya dedicado un capítulo a la vida religiosa dentro de la eclesiología (LG VI). El Vaticano I, en su esquema previo sobre la Iglesia, que no llegó a ser discutido por la interrupción del Concilio, a pesar de haber tenido como teólogos asesores a varios peritos religiosos, no mencionaba a la vida religiosa al tratar de la Iglesia.

Es sabido que la teología del Oriente acusa a la latina de ser una eclesiología poco pneumática, cristomonástica. Sea lo que fuere de la exactitud de esta acusación, que indudablemente tiene sus motivos, parece claro que hay que fundamentar la

eclesiología en un doble principio: Cristo y el Espíritu, las dos manos del Padre, según la conocida expresión de Ireneo¹⁰.

La tradición ha mantenido siempre dos afirmaciones complementarias para expresar este doble principio: la Iglesia nace del costado de Cristo crucificado (Jn. 19, 31-37) y la Iglesia nace en Pentecostés (Hch 2).

El nacimiento de la Iglesia del costado de Cristo en cruz se entiende en una lectura simbólica de la escena de la lanzada: Cristo es el Nuevo Adán, que duerme el sueño de la muerte en la cruz, de cuyo costado abierto por la lanza brota la Iglesia, la Nueva Eva, simbolizada por la sangre y el agua, prefiguración de la eucaristía y el bautismo. Esta afirmación del principio cristológico de la Iglesia no olvida al Espíritu, ya que para Juan todo el evangelio, y muy concretamente la pasión, están narrados a la luz de la Pascua y del don pascual del Espíritu, que Cristo entrega al mundo al morir en la cruz (Jn. 19, 30).

La segunda afirmación del nacimiento de la Iglesia en Pentecostés (Hch. 2), es claramente pneumática: la Iglesia es la nueva comunidad, nacida no de la ley sino del Espíritu, verdadera Anti-Babel, que a través de las diferencias de lenguas y culturas anuncia, con el fuego del Espíritu, el misterio de Cristo, el único Salvador. También aquí el Espíritu guarda estrecha relación con Cristo, que había prometido su envío. La Iglesia del Espíritu prolonga la obra y el estilo de Jesús. Los Hechos de los Apóstoles son la continuación del evangelio de Lucas.

Este doble principio, cristocéntrico y pneumático, es fuente de vida para la Iglesia, pues fundamenta tanto la memoria de Cristo a través de la Palabra, sacramentos y ministerio apostólico, como la referencia al Espíritu a través de sus dones y de su vida.

Hay complementariedad, radicada en la mutua relación entre Cristo y el Espíritu. La Palabra sin Espíritu sería letra muerta, los sacramentos sin Espíritu serían ritos vacíos, el ministerio sin Espíritu sería una mera función burocrática y jurídica. Y al revés, los dones del Espíritu se orientan a la Iglesia, a la vida del Pueblo de Dios, a la edificación del cuerpo de Cristo.

La Iglesia es un misterio de koinonía, que nace de la Trinidad, como ha puesto de

¹⁰ Adv. Haer. V. 6, 1.

manifiesto el Vaticano II: “Una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (LG 4, citando a Cipriano). Esta koinonía tiene diferentes niveles de realización y de expresión.

Es comunión teologal en la fe y el amor (2 Cor. 13, 13; 1 Jn. 1, 1), es comunión eclesial con todos los bautizados del Pueblo de Dios (1 Cor. 10, 16) y es comunión pastoral con la jerarquía de la Iglesia (Gal. 2, 9-11).

Esta comunión y participación de todos los cristianos (Puebla 563-1127) no está ya dada, se va lentamente realizando en la historia hacia la unidad (Santo Domingo 68).

Sin comunión y participación teologal, eclesial y pastoral, la vida religiosa como cualquier otro carisma, sería una secta de entusiastas iluminados o de profetas iracundos, pero no una parte integrante de la vida de la Iglesia. Cualquier intento de independencia y separación de la Iglesia, jerarquía y pueblo de Dios, llevaría al fracaso y al cisma.

Por esto, piedra de toque de la vida religiosa es siempre su comunión y obediencia eclesial, “al Señor Papa”, en formulación franciscana, “sintiendo con la Iglesia”, en expresión ignaciana, queriendo vivir y morir como hijos de la Iglesia, en clave teresiana.

Pero este doble principio, cristológico y pneumático, es siempre tensionante y difícil de mantener en pacífica convivencia.

La jerarquía tiende, por defecto profesional, a creerse poseedora y propietaria del Espíritu, a quererlo domesticar para sus utilidades más inmediatas, en lugar de ponerse al servicio del Espíritu, discerniéndolo, pero sin apagarlo¹¹. Esto explica las dificultades que, como hemos visto, a lo largo de los siglos han surgido para comprender, aprobar y respetar los diversos carismas religiosos, tendiendo como instintivamente a uniformarlos y a convertirlos en instrumentos de eficacia pastoral inmediata.

Esta podría ser la raíz de la queja de Casiano contra los obispos de su tiempo y la de muchos religiosos y religiosas de hoy que se ven como constreñidos a asumir

¹¹ Cf. la clásica obra de K. RAHNER. *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1963 y su artículo *No apaguéis al Espíritu*, en *Escritos de Teología*, tomo VII, Madrid 1967, 84-99.

tareas pastorales para las que no fueron fundados ni están preparados. Hay algunos obispos que aprecian a la vida religiosa en la medida en que ésta le resuelve sus problemas pastorales concretos, valorando más a la vida religiosa por su quehacer que por su testimonio evangélico. Como si la dimensión de ser signo escatológico del Reino, de la que habla el Vaticano II, no tuviera importancia de cara a la evangelización.

La vida religiosa, a su vez, siempre tiene la tentación opuesta: sabiéndose fruto del Espíritu y parte del polo dinámico de la Iglesia, tiende como instintivamente a sentirse superior al resto de la Iglesia, como si ella fuera la única y verdadera Iglesia, una super-Iglesia, aislándose como si no necesitase de los demás. Es la clásica acusación de Lutero en su libro *De votis monasticis iudicium*: los religiosos se sienten más orgullosos de ser hijos de Benito. Agustín o Bernardo, que del hecho de ser cristianos bautizados. De este complejo de superioridad eclesial surge una teología de los votos como segundo bautismo, una concepción de la vida religiosa como estado de perfección y la división entre mandamientos y consejos, teologías que contradicen tanto a una correcta teología del bautismo, como a la primitiva tradición monástica¹².

En las congregaciones apostólicas esta tentación lleva a veces a privilegiar tanto la originalidad de su propio carisma o la exención, que apenas se hace esfuerzo alguno para insertarse en la Iglesia local y participar de la pastoral de conjunto.

Mantener la tensión entre ambos principios no es fácil, pues es muchas veces crucificante. La tentación consiste siempre en eliminar uno de los polos de la Iglesia, cayendo así en una verdadera patología eclesial.

Este doble principio cristológico y pneumático se puede formular y traducir de diversas formas. Ejemplifiquemos algunos tipos de tensiones, aunque en la realidad se dan en forma más compleja.

1. Toda sana eclesiología es a la vez *petrina* y *paulina*, ya que sobre el testimonio de esos dos grandes apóstoles se edifica la Iglesia y en su sangre martirial se fundamenta la preeminencia de la sede romana¹³.

¹² HAUSHERR, I. *Vocación cristiana y vocación monástica según los Padres*, en *Laicos y vida cristiana perfecta*, Barcelona 1965, 3-112.

¹³ J. M. R. TILLARD, J.M.R. *El obispo de Roma*, Santander 1986.

Esto supone que toda eclesiología debe mantener la dimensión de la tradición petrina y la audacia profética paulina para ir más allá de las fronteras y así responder a los nuevos signos de los tiempos. Es la tensión entre el centro y la periferia, entre una visión más intraeclesial y pastoral y otra perspectiva más misionera y evangelizadora, atenta al “otro”, al “diferente”, a las culturas.

La jerarquía debe vigilar la catolicidad y la comunión eclesial en la unidad, pero no debe, en nombre de la unidad de la fe, apagar el camino hacia una siempre difícil inculturación del evangelio en las diferentes culturas. Muchas tensiones eclesiales con la vida religiosa nacen de esta continua tensión entre el centro y la periferia de la Iglesia. La dimensión petrina y paulina traducirían y simbolizarían en el tiempo apostólico el doble principio cristológico y pneumático.

Si la jerarquía de la Iglesia ha podido atribuirse siempre la dimensión petrina, la vida religiosa ha podido atribuirse la paulina, pues de hecho la vida religiosa se halla en las encrucijadas de la historia y en la vanguardia de la evangelización (EN 69). Pero estas atribuciones no son exclusivas sino complementarias, aunque haya tensión entre ellas, como las hubo entre Pedro y Pablo (Gal. 2, 11-14). No puede la jerarquía en nombre de Pedro ahogar el espíritu paulino, ni puede la vida religiosa, en nombre de Pablo, desvincularse de los sucesores de Pedro y desobedecer a la jerarquía. Todo esto en la práctica no es simple fácil.

Ya J. H. Newman hablaba de una doble tradición en la Iglesia, la episcopal y la profética¹⁴. En este sentido, ni la vida religiosa puede desoír el magisterio episcopal o pontificio, ni se puede considerar magisterio paralelo a cualquier pronunciamiento de la vida religiosa, mientras se haga en comunión eclesial con los pastores.

2. Otra forma de tensión eclesial, ligada a la anterior, es la que se da entre la *Iglesia universal y la particular*. Estas dos dimensiones de la eclesiología no siempre se han tenido suficientemente en cuenta. Desde el año 1.000, la dimensión de Iglesia particular se ofuscó, prevaleciendo casi exclusivamente la universalidad. Ha sido mérito del Vaticano II, su principal mérito según K. Rahner, el haber redescubierto la importancia de la Iglesia local o particular.

Ya vimos que en la historia del pasado esta tensión fue uno de los motivos de la

¹⁴ NEWMAN, J.H. *Essays*, I, *Apostolic tradition*, 1936: The prophetic office in the Church, 1837.

exención de la vida religiosa. Pero en nuestros días esta tensión tiene otras manifestaciones. La vida religiosa de derecho pontificio, por un lado tiene unos horizontes que van más allá de la Iglesia local, pero por otra parte tiene que encarnarse en cada Iglesia particular. Esto ofrece dificultades tanto dentro de cada instituto como en sus relaciones con las diversas instancias eclesiales. Seguramente las tensiones de la vida religiosa de América Latina tienen que ver con esta polaridad universal-particular, pues son consecuencia de su esfuerzo por insertarse en la Iglesia local latinoamericana.

Mutuae relationes ha detectado esta tensión:

“De la necesidad de insertar el ministerio de la Iglesia en el ambiente propio de cada región nace el problema del influjo recíproco de los valores de universalidad y de singularidad en el Pueblo de Dios. El Concilio Vaticano II no sólo ha tratado de la Iglesia universal, sino también de las Iglesias particulares y locales, las cuales ha calificado de agentes de renovación en la vida eclesial (cf. LG 18; 23; 26; CD 3; 11; 15; AG 22; PC 20). De este modo un cierto proceso de descentralización puede adquirir un significado positivo, que ciertamente tiene su influjo en las relaciones mutuas entre obispos y religiosos (EN 61-64) (MR 18).

Y ha dado algunas pautas para su tratamiento:

“Los religiosos, por su parte, aun perteneciendo a Institutos de derechos pontificio, deben sentirse verdaderamente miembros de la familia diocesana (cf. CD 34) y procurar la adaptación consiguiente: favorezcan las vocaciones locales tanto para el clero diocesano cuanto para la vida religiosa” (MR 18).

Así se evitan los peligros y se da enriquecimiento mutuo:

“El influjo recíproco entre ambos polos, es decir, entre la perspectiva de la universalidad y la coparticipación viva de una cultura particular, debe fundarse en el respeto absoluto y la protección asidua de aquellos valores de unidad, a los que en manera alguna se debe renunciar, tanto si se trata de la unidad de la Iglesia católica -para todos los fieles- como de la unidad del instituto religioso -para los miembros del mismo-. La Comunidad local, que tal vez se aparte de esta unidad se enfrenta a dos peligros: peligro, por una parte, de aislamiento

esterilizador...; y por otra parte, peligro de perder su libertad, cuando separada de su cabeza... queda sola frente a las fuerzas más diversas de servilismo y explotación (EN 64)” (MR 23).

3. Otra tensión sería la existente entre lo universal y lo particular, entre lo penúltimo y lo último, que puede ser interpretada simbólicamente, siguiendo a Agustín, en *los diversos carismas de Pedro y Juan*, según Jn. 21, 21-23.

Pedro representa la vida de fe de la Iglesia, el seguimiento de Jesús de cada día, los trabajos apostólicos, el ministerio de las llaves para poder atar y desatar. Juan representa la visión, la mística, la tensión hacia la escatología, el reclinarse sobre el pecho de Cristo. Pero son carismas complementarios y cada uno es signo para el otro:

“Por esto, Pedro, el primero de los apóstoles, recibió las llaves del reino de los cielos, como el poder de atar y desatar los pecados, para que fuese el piloto de todos los santos, unidos inseparablemente al cuerpo de Cristo, en medio de las tempestades de esta vida; y por esto Juan, el evangelista se reclinó sobre el pecho de Cristo, para significar el tranquilo puerto de aquella vida arcana.

"En efecto, no sólo Pedro sino toda la Iglesia ata y desata los pecados. No fue sólo Juan quien bebió en la fuente del pecho del Señor para enseñarla con su predicación, la doctrina acerca de la Palabra que existía en el principio y estaba en Dios y era Dios (...) sino que el Señor en persona difundió por toda la tierra este mismo evangelio, para que todos bebiesen de él, cada uno según su propia capacidad”¹⁵.

La vida religiosa simbolizada en Juan tiene una misión escatológica clara, que complementa la dimensión de inmediatez pastoral de Pedro y sus sucesores. Pero ninguno de los dos carismas puede prescindir del otro. La pastoral concreta no puede olvidar la inmensa tarea de la evangelización universal ni la tensión mística hacia la escatología, ni la vida religiosa se debe realizar al margen de los pastores responsables de toda la misión de la Iglesia. No se puede en nombre de la misión universal y de la libertad del carisma desvincularse de la pastoral de conjunto de la Iglesia local, ni la Iglesia local puede domesticar los carismas del Espíritu para su propia utilidad práctica inmediata.

¹⁵ AGUSTIN. *Tratado 124 sobre el evangelio de Juan*, 5, 7: CCL 36, 685-687.

4. También una eclesiología de la *Iglesia Madre* y de la *Iglesia Esposa* puede ayudar a mantener la comunión en la diversidad. Una eclesiología de la Iglesia Madre tiende a identificar a la Iglesia con la jerarquía que engendra a la vida por la fe y los sacramentos, resaltando así la dimensión más objetiva y estructural de la Iglesia. La Iglesia Esposa es toda ella respuesta al Cristo Esposo (Ef. 5, Apoc. 22), donde la dimensión subjetiva de la fidelidad y el amor aparecen en primer plano. La Iglesia Esposa favorece una eclesiología del Pueblo de Dios, donde lo común de todos los bautizados priva sobre las diferencias de ministerios y carismas. Los diversos carismas y dones, con los que el Espíritu adorna a la Esposa, son para vivir plenamente la entrega al Señor¹⁶, pero una entrega en servicio amoroso a la misión, para proseguir la misión de Cristo en el mundo. El amor nupcial se traduce en servicio a la misión de Jesús.

La vida religiosa se sitúa mejor dentro de una eclesiología de la Iglesia-Esposa, que como María, la Nueva Eva, desea anticipar la Nueva Humanidad con su vida de testimonio y servicio al Reino definitivo de Dios, y que, aunque no participa de la jerarquía, forma parte de la vida de la Iglesia. La vida religiosa laical, y en concreto la vida religiosa femenina, pueden quedar iluminadas desde esta clave eclesiológica.

5. Otra tensión que repercute en la eclesialidad de la vida religiosa es la existente entre *Iglesia* y *Reino*, implícita ya en algunas de las anteriores. Sabemos que la predicación y obra de Jesús se orienta al Reino y que la Iglesia es sacramento y semilla del Reino (LG 1; 5; 9; 48), pero no es el Reino, sino que es una Iglesia peregrina hacia el Reino definitivo, que navega hacia el puerto de la escatología (LG VII).

Existe entre ambas dimensiones una tensión evidente: ni la Iglesia puede encerrarse en su interioridad olvidando su misión, ni la preocupación por el Reino puede llevar a los cristianos a saltar por encima de la comunidad eclesial y a desligarse de la comunión eclesial.

La vida religiosa muchas veces, como el vigía bíblico que otea el horizonte¹⁷, ha puesto de manifiesto aspectos del Reino que la Iglesia de su tiempo no atendía suficientemente: la espiritualidad y contemplación, la pobreza y los pobres, la

¹⁶ MARTELET, G. *Sainteté de l'église et vie religieuse*, Toulouse 1964.

¹⁷ CODINA, V. *La vida religiosa, centinela del Pueblo de Dios*, En: Testimonio (Santiago de Chile), N° 89, mayo-junio 1985, 24-31.

justicia y el mundo obrero, la salud y los enfermos, la educación de los jóvenes, el cuidado de los abandonados, las misiones extranjeras y la evangelización de las culturas, la Palabra y la teología, los derechos humanos, la ecología, la paz... Pero al descubrir estos signos de los tiempos, la vida religiosa actúa como Iglesia y en la Iglesia, no al margen de ella. Muchas veces la vida religiosa se sitúa en el límite, en las fronteras, en la vanguardia eclesial (EN 69), lo cual es peligroso y produce desazón y perplejidad a otros miembros de la Iglesia. Y sin embargo la vida religiosa sería infiel a su misión, si no lo hiciera.

Mantener la sensibilidad a las exigencias del Reino y a los signos de los tiempos, desde la Iglesia, como Iglesia y en comunión eclesial, no es siempre fácil y a veces es fuente de tensiones. El Espíritu sopla como quiere y cuando quiere y nunca queda encerrado en la Iglesia. Pero sólo en la Iglesia es posible discernirlo.

6. Si la eclesialidad de la vida religiosa se ha visto confrontada muchas veces con sectores de la estructura institucional de la Iglesia, ahora aparece un nuevo interlocutor eclesial: *los laicos*.

Para toda la Iglesia ha llegado la hora de los laicos, como se puso de manifiesto en el Sínodo de los laicos de 1987 y en su carta magna, la Exhortación post-sinodal *Christi fideles laici*. En América Latina esta perspectiva ha sido confirmada por Santodomingo, donde se habla del protagonismo de los laicos en la nueva evangelización (Santo Domingo 97, 103, 293, 302). Estamos ante un nuevo *kairós* para la Iglesia y para la vida religiosa. Esta deberá reorientarse hacia los laicos; asumir, tal vez, más tarea de colaboración y formación que de protagonismo. Dentro de este protagonismo de los laicos, las mujeres y los jóvenes de América Latina son llamados a desempeñar un rol importante. Y no se puede olvidar que, también en América Latina, estos laicos son, como la mayoría del pueblo de Dios, pobres. Opción por los pobres y por los laicos coinciden prácticamente en la realidad latinoamericana.

También se pueden prever en este campo tensiones, sobre todo por la novedad del momento presente. Pero aquí la vida religiosa deberá recuperar su sentido de Pueblo de Dios, su vocación bautismal, su experiencia radical de seguimiento de Cristo propia de todo cristiano.

7. Sería reductivo agotar la eclesialidad de la vida religiosa en la comunión con los laicos y la obediencia a la jerarquía, por más que este punto último sea test de toda verdadera eclesialidad.

La eclesialidad de la vida religiosa es comunión, participación y solidaridad con todo el Pueblo de Dios y con toda la humanidad, especialmente con *los pobres*.

Aquí aparece la necesidad de verificar la eclesialidad de la vida religiosa no sólo con la eclesialidad pastoral, sino también con el test de una opción real por los pobres. Los pobres son lugar teológico de toda eclesiología y la solidaridad con ellos constituye lo que ha sido llamado "la primera eclesialidad", ya que ellos son el Siervo de Yahvé y el Cuerpo del Crucificado en la historia¹⁸.

Seguramente este es uno de los mayores aportes de la vida religiosa de América Latina al tema de la eclesialidad: la comunión no se reduce a la comunión intraeclesial, sino que abarca la solidaridad con los pobres. Así la solidaridad con los pobres se convierte en un test no sólo eclesial, sino escatológico, válido no sólo para la Iglesia, sino para toda la humanidad (Mt. 25, 31-45). Por esto, sólo una opción de toda la Iglesia por los pobres será lugar de verdadera comunión para toda la Iglesia (cf. LG 8). Junto a los crucificados de este mundo se edifica la Iglesia del Señor.

El Espíritu Santo, que habló por profetas y les hizo anunciar un Reino de justicia y derecho (Sal. 33) y un Mesías de los pobres (Is. 11; 61), que ungió a Jesús para anunciar la buena nueva a los pobres y cautivos (Lc. 4, 18; Hch. 10, 38), es el mismo que hace suscitar los carismas fundacionales y convoca a la VR a realizar la misión de Jesús.

Hay una connaturalidad entre la vida religiosa y los pobres, como aparece en el origen de todas las congregaciones. La comunión eclesial de la vida religiosa es la koinonía con los pobres (Hch. 2, 42.44; Hch. 4, 32; cf. La colecta por los pobres 2 Cor. 9, 13; Rom. 15, 26). El servicio eclesial al Señor es servicio a los crucificados de este mundo, el signo de la escatología de la vida religiosa se realiza atendiendo a los pobres y así anticipando el juicio escatológico del Reino.

Naturalmente, esta especial solidaridad con los pobres y marginados de este mundo es fuente de conflictos con los sectores poderosos de la sociedad (y de la misma Iglesia), sobre todo si la vida religiosa no se limita al asistencialismo, sino que desea desvelar y erradicar las causas profundas de esta injusticia estructural.

¹⁸ SOBRINO, J. *La resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológica de la eclesiología*, Santander 1981; SOBRINO, J. *De una teología de la liberación a una teología del martirio*, en: J. Comblin, J.I. González Faus, J. Sobrino (edtrs.). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, 101-121.

De hecho en América Latina esta opción por los pobres ha sido la fuente mayor de conflictos de la vida religiosa, que ha llevado en algunos casos a persecuciones y al martirio. Y a diferencia de lo que sucedió en el martirio de la Iglesia primitiva, han sido ordinariamente cristianos los que, en nombre de la civilización cristiana occidental, en América Latina han perseguido a los religiosos y a otros cristianos. Muchos mártires de América Latina han muerto no por defender directamente la fe de la Iglesia, sino por defender la justicia y los derechos de los pobres.

Toda la Iglesia se ha sentido muchas veces cuestionada e incómoda ante ciertas posturas proféticas de religiosos y religiosas, de modo que esta praxis de opción por los pobres, más que la ortodoxia, ha sido muchas veces motivo de conflictos eclesiásticos.

En este campo de la opción por los pobres y la inserción entre ellos, como ya dijimos, han sido las mujeres religiosas las que han ido más adelante en América Latina. La vida religiosa femenina en América Latina no está muy preocupada por la cuestión de los ministerios femeninos en la Iglesia, sino por la defensa de la vida del pueblo pobre, la defensa de la vida y de la dignidad de la mujer. La mujer, también la mujer religiosa, sin poder ni en la sociedad ni en la Iglesia, sintoniza connaturalmente con los sin poder, los sin voz, los pequeños, los pobres. No es que la vida religiosa femenina renuncie a otros planteos, pero le parece más urgente comenzar por defender la vida de la mujer del pueblo, de las campesinas, de las mujeres indígenas, de las empleadas domésticas, de las madres de familia pobres que cargan con el peso de los hijos y de la familia, víctimas del machismo circundante. Es una nota de la eclesialidad de la vida religiosa femenina de América Latina.

IV. CONCLUSION

Sólo desde una eclesiología confesada y vivida, que sea simultáneamente cristocéntrica y pneumatológica, petrina, paulina y joannea, de la Iglesia Madre y de la Iglesia Esposa, de la Iglesia universal y la particular. Pueblo de Dios abierto al Reino y sensible a los signos de los tiempos y en concreto a los pobres, puede entenderse correctamente la eclesialidad de la vida religiosa.

Esta eclesialidad es una comunión teologal con el misterio trinitario revelado en Cristo por el Espíritu, comunión y participación eclesial, por el bautismo, con todos los miembros del Pueblo de Dios; comunión pastoral con la jerarquía; comunión especial con los laicos y comunión solidaria con los pobres, como señal escatológica

del Reino. Esta comunión solidaria con los pobres es seguramente el aporte mayor de la vida religiosa de América Latina a su eclesialidad tradicional. En la medida en que toda la Iglesia renueva esta opción por los pobres, crece la eclesialidad y la comunión eclesial de todo el Pueblo de Dios.

Vivir todo esto supone una conversión de toda la Iglesia al Señor de todos y a la única misión de todo el pueblo de Dios: el anuncio y realización del Reino, que se nos ha hecho presente en Jesús muerto y resucitado, con especial prioridad de los pobres.

Esto implica, concretamente para la vida religiosa, una vuelta a sus orígenes evangélicos y carismáticos, al don del Espíritu que llamó a nuestros fundadores y fundadoras, y también a nosotros por su medio, al servicio del Reino en la Iglesia, en seguimiento de Jesús, para ser signos proféticos de la escatología en nuestra historia. Y todo ello, como parte de un “pueblo nuevo, que vivificado por el Espíritu se reúne en Cristo para llegar al Padre”¹⁹.

¹⁹ *Mutuae Relationes 1.*