



Unione Superiori Generali
Via dei Penitenzieri, 19
00165 Roma

Unione Internazionale Superiore Generali
P.zza di Ponte S. Angelo, 28
00186 Roma



**LLAMADADOS Y ENVIADOS:
REFLEXIONES SOBRE LA TEOLOGÍA DE LA VIDA RELIGIOSA
APOSTÓLICA, HOY**

Mary Maher, SSND

Quiero agradecer a los/as coordinadores/as de este seminario la invitación a compartir algunas reflexiones sobre una teología de la vida religiosa apostólica hoy. Me parece muy interesante el haber reunido a teólogos/as y superiores/as generales para trabajar en colaboración y conseguir los objetivos de este seminario. Nos necesitamos mutuamente. Por un lado, tenemos una serie de cosas importantes en común, por otra parte, el centro de nuestros esfuerzos cotidianos, intelectuales y ministeriales es, con frecuencia, muy diferente. Espero que juntos podamos contribuir a desencadenar la fuerza y la eficacia de la vida consagrada en el mundo, para la vida del mundo, es decir, la acción del Espíritu Santo en medio de nosotros.

Se me pidió que resaltara "los principales y nuevos avances en la teología de la vida religiosa apostólica y "las cuestiones abiertas que necesitan debatirse". De esta manera, espero presentar "un marco teológico" que ayude a comprender mejor nuestro tema central. Quiero precisar que realizo esta tarea como una superiora general que también es teóloga y no al revés. Creo que la diferencia es importante. Desde esta posición espero que mis reflexiones añadan algo útil a nuestras inquietudes comunes.

¿Por dónde empezar?

El punto de partida en teología es una cuestión crucial. Esto es verdad especialmente cuando se trata de una realidad que proviene de la así llamada *teología de la vida religiosa*. Ésta última depende, sobre todo, de una serie de elementos que tendrían que incluir una teología de Dios y su acción en la historia, una cristología, una teología del mundo, una eclesiología y una teología de la misión, así como una base coherente, en teología bíblica y espiritualidad del seguimiento de Cristo.

Debido a que todos estos aspectos constitutivos de una visión teológica están estrechamente relacionados, se podría pensar que teóricamente es posible empezar sin importar por dónde, y finalmente tocar todo el resto. En realidad, un punto de partida aporta una perspectiva, un punto de vista, a todo lo que sigue; la manera como se entra en una discusión es ya una elección entre varias alternativas. El punto de partida anticipa la gama de contribuciones que uno puede ofrecer.

En los últimos años, en numerosas ocasiones, esta intuición se me ha confirmado al leer, reflexionar y rezar sobre los debates, cada vez más arduos, relacionados con el presente y el futuro de la vida religiosa apostólica, especialmente en América del Norte y en Europa. Con demasiada frecuencia, la eclesiología y el derecho canónico son el punto de entrada en estos debates. Con demasiada frecuencia el campo de posibilidades es limitado porque permanece exclusivamente en ese contexto.

Por favor, no me entiendan mal. Creo que la vida religiosa apostólica es una vocación eclesial. Y espero, resaltar esta mañana algo del significado profundo de esta afirmación. Sin embargo, creo que a veces nos quedamos atrapados en debates para saber dónde “encajan” los religiosos en el contexto de las diversas vocaciones en la Iglesia; o nos concentramos simplemente en discusiones canónicas sobre los elementos esenciales de la vida religiosa, al punto que no nos permiten ver más allá de estas cuestiones. Nuevamente permítanme aclarar. Estoy de acuerdo en que estas discusiones son importantes y espero que tengamos algunas entre nosotros durante estos días. Deseo simplemente sugerir que quizás no es el mejor punto para empezar. Si comenzamos únicamente por ahí, podemos quedarnos ahí, sin poder ver otras perspectivas teológicas susceptibles de esclarecer el presente y abrirse al futuro. Algunas veces, empezar por otro lado, puede ayudarnos a volver a estas cuestiones eclesiológicas importantes, con un nuevo frescor e inspiración.

Quizás un ejemplo puede ayudarnos a ilustrar este punto. Como superiora general de una congregación que tiene una presencia numerosa en Estados Unidos, he seguido muy de cerca la Visita Apostólica a los institutos religiosos femeninos en este país. Entre los muchos artículos y libros que he leído sobre este asunto están las ponencias del “Simposio de Vida Religiosa Apostólica” realizado en Stonehill College, en Massachusetts, en septiembre de 2008. En particular quiero subrayar el discurso bien fundamentado de la Hna. Sara Butler, MSBT, profesora en el Seminario de San José, en la arquidiócesis de Nueva York. De todas las personas de quienes se dice haber pedido una visita formal, la Hna. Butler es la única que lo dijo en un documento público¹. Le agradezco esto pues ayuda a conocer al menos algunas de las cuestiones que motivaron la petición de una visita formal, de manera tan clara aunque no oficial.

La profesora Butler analiza la vida religiosa apostólica contemporánea en relación a tres retos presentados por el Concilio Vaticano II (clarificar la naturaleza de la vida religiosa a la luz del “llamado universal a la santidad”, adaptar ciertos aspectos de nuestra vida para responder a las necesidades apostólicas actuales; y ampliar nuestras inquietudes apostólicas de acuerdo con la enseñanza de la Iglesia sobre la justicia social). Después pasa al centro de su argumento que es mostrar cómo las respuestas inadecuadas de las religiosas apostólicas a estos retos pueden explicarse en relación a lo que ella llama un

¹ Los manuscritos de los trabajos presentados en la conferencia, incluyendo el de la profesora Butler, se pueden encontrar en: <http://www.stonehill.edu/x14963.xml>. La referencia citada está en la página 22 del manuscrito de Butler: “Apostolic Religious Life: A Public, Ecclesial Vocation.” Es importante notar que el contexto inmediato de la sugerencia de la profesora Butler declarando que es quizás el momento de una visita en regla es su fuerte crítica al liderazgo de la dos Conferencias de Superiores Mayores en Estados Unidos: la Conferencia de Superiores Mayores (CMSM) y la Conferencia de Líderes de las Religiosas (LCWR). Uno se hace preguntas sobre la inquietud que aquí se expresa y la vasta serie de preocupaciones de la evaluación doctrinal de la LCWR emprendida por la Congregación de la Fe, en febrero de 2009.

desarrollo inesperado: el surgimiento de eclesiologías divergentes y concurrentes, es decir, “el advenimiento de un pluralismo teológico y disensiones públicas sin precedentes, al interior de la Iglesia Católica”². Ésta es la parte más larga de su exposición. La profesora Butler expone la cuestión crucial que gira alrededor de esto, como una polarización que ella percibe entre las religiosas, en relación a la aceptación o al rechazo de la estructura jerárquica de la Iglesia. Lo que sigue es la conclusión de su intervención que es, a la vez, instructiva y conmovedora. En respuesta a la cuestión sobre lo que constituye el tesoro perdido y que las religiosas apostólicas desean recuperar, escribe:

El “tesoro” que muchas quisieran recuperar, es quizás la posibilidad de vivir la vida religiosa plenamente y en paz, según el carisma de nuestras comunidades, en comunión con la jerarquía y en colaboración con los laicos, es decir, según la eclesiología de comunión, ‘un sólo corazón, una sola alma’ con la Iglesia... Nos gustaría ir más allá de la tensión entre sospechar y ser sospechadas...

Anhelamos el renacimiento de relaciones en las que nuestro lugar en la Iglesia sea claro y sin ambigüedades...³.

Mientras meditaba atentamente sobre el contenido del estudio de la profesora Butler, me quedé con una pregunta existencial y una cuestión teológica. Existencialmente me pregunté: ¿quién de nosotros en la Iglesia contemporánea y en el mundo postmoderno tiene un lugar “claro y sin ambigüedad”, o puede vivir plenamente “en paz” ante los problemas candentes que la Iglesia y la comunidad humana deben enfrentar hoy? ¿Podría ser esto un resumen de los anhelos de alguien cuyo análisis se queda en límites demasiado estrechos para iluminar suficientemente los problemas inmediatos?

Esto lleva a una cuestión teológica. ¿Su análisis hubiera sido diferente y quizás más iluminador si no se hubiera centrado primero en las nociones divergentes y concurrentes de la estructura de la Iglesia o en cuestiones canónicas, sino en la cuestión de la eclesiología fundamental⁴, es decir de la identidad de la Iglesia en el mundo? Este enfoque nos lleva necesariamente a otras cuestiones importantes. ¿El análisis sería más iluminador si abordara las divergentes y concurrentes teologías del mundo, o bien, las divergentes y concurrentes teologías de la misión, o incluso las comprensiones divergentes y concurrentes del

² Ibid., página 13.

³ Ibid., página 26.

⁴ Es un término bastante justo. Lo utilizo en el sentido que describe John J. Burkhard, OFM Conv., en su “Prefacio del traductor” en el libro de Ghislain Lafont *Imagining the Catholic Church: Structured Communion in the Spirit*, (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000), pp. xiii-xxi. “Leyendo Lafont” escribe Burkhard, “Vi la Iglesia como un todo, y que esta comprensión incluyente emergía de una lectura seria de la historia de la Iglesia y de la actual condición humana... No se puede considerar a la Iglesia aislada de la historia... A este enfoque general de la teología de la Iglesia, yo lo llamo “eclesiología fundamental” (pp. xiii-xiv). Como lo explica Burkhard, la eclesiología fundamental es una teología de la Iglesia que dialoga con los colaboradores tradicionales de la teología -filosofía, historia y Escritura- pero es también sensible a las cuestiones de cultura, pluralismo de culturas, secularización, indiferencia hacia la religión, y otros factores del mundo postmoderno que impiden a la teología realizar la tarea como habitualmente.

seguimiento de Cristo y del ideal de santidad –interrogantes característicos del periodo postconciliar, en el que todas son también cuestiones eclesiológicas fundamentales, y tienen un vínculo directo con la identidad de la vida religiosa apostólica? Quizás comenzar por aquí nos daría una visión más completa de los desafíos que enfrenta hoy la vida religiosa apostólica. Sólo después podríamos, tal vez, iluminar los aportes y los errores, la identidad y el potencial de esta vocación única en la Iglesia.

A este esfuerzo me gustaría dedicar mi tiempo esta mañana. En una apertura sincera al diálogo que seguirá, me gustaría ofrecer mis reflexiones en tres etapas:

Describiré la identidad de la vida religiosa apostólica. ¿En qué consiste esta forma de vida religiosa en la Iglesia? Esto requiere clarificar, también, desde la perspectiva eclesiológica fundamental, por qué nos es difícil llegar a un consenso sobre la identidad de la vida religiosa apostólica.

Resaltaré la cuestión más crítica que nos divide, hoy, en la Iglesia y nos impide avanzar juntos.

Destacaré cuatro elementos significativos de un marco teológico capaz de guiar y sostener la orientación futura de la vida religiosa apostólica. De acuerdo al punto de partida utilizado en la 1ª parte, estos elementos reflejarán algunos de los problemas más significativos y fundamentales a los cuales se ve confrontada la Iglesia hoy, y que requieren tomar una posición en relación a la cuestión crucial expresada en la 2ª parte.

I. La Vida Religiosa Apostólica y la Eclesiología Fundamental

En 1983, el Boletín de la UISG publicó un documento que fue el fruto del trabajo de un grupo de estudio teológico que incluía miembros de la USG y de la UISG. Este documento fue apropiadamente titulado: "Reflexiones teológicas sobre la Vida Religiosa Apostólica"⁵. Los autores presentan una visión de los fundamentos y de los rasgos distintivos de esta forma de vida religiosa. Colocan la vida religiosa apostólica en el centro de un esfuerzo de muchos siglos para desprenderse de un 'barniz' monástico que recubría las exigencias de una consagración a las obras apostólicas. En palabras suyas:

Se puede hablar de una 'nueva' forma de vida religiosa porque a partir del siglo XVI el Espíritu Santo suscitó en la Iglesia Órdenes de Clérigos Regulares y luego Congregaciones clericales o laicales, de hombres y de mujeres, en las que se abandonaron los elementos típicamente monacales o conventuales de la vida religiosa para consentir a sus miembros dedicarse totalmente a las actividades evangelizadoras o de misericordia. Así nace un estilo nuevo de vida religiosa, la vida religiosa apostólica⁶.

⁵ *UISG Bulletin* 62 (1983). Los autores son: Mary Paul Ewen, SSCJ, Silvia Vallejo, ODN, y Paul Molinari, SJ. Este artículo se publicó también en *Review for Religious* 43 (1984): 3-25. Se retomó en *Paths of Renewal for Religious*, Volumen 2 de *The Best of the Review*, editado por David Fleming, SJ, (St. Louis, MO: Review for Religious, 1986): 337-359. Es esta última edición la que Mary utiliza. Además de estos tres autores del texto, en el grupo que produjo este material, estaban también: Mary Abbott, SSND; Jeanne-Francoise De Jaeger, CR; Mary Margaret Johanning, SSND; Joseph Aubry, SDB; Peter Gumpel, SJ; y Egidio Vigano, SDB.

⁶ *Ibid.*, note 6, página 30.

No he visto mejor descripción de la característica distintiva de esta nueva forma de vida religiosa que la que formularon estos autores. Lo que distingue a la vida religiosa apostólica es el hecho de ser

“un llamado para estar con Cristo entregado totalmente a realizar la misión de enviado del Padre; un llamado a la unión con Él, que vive entre los hombres y entrega su vida por ellos; en una palabra, vivir en unión con Él que ‘pasó haciendo el bien’ (Hch 10,38) y ‘dio su vida como rescate por muchos’ (Mt 20,28)”⁷.

Así, básicamente, todo religioso apostólico es llamado y enviado. Esto quiere decir que los religiosos apostólicos deben dar todo, en respuesta amorosa al llamado de seguir a Jesucristo en el mundo, para llegar a ser una comunidad de discípulos que se entregan, como Él, al servicio de los necesitados. En otras palabras, *de una manera única porque es el carácter que abraza y define toda su vida*, los religiosos apostólicos son semejantes a los discípulos por quienes Jesús oró al Padre en el Evangelio de Juan: “Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo. Y por ellos me consagro a mí mismo, para que ellos también sean consagrados en la verdad. No ruego sólo por éstos, sino también por aquéllos que, por medio de su palabra, creerán en mí. Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado” (Jn 17, 18-21).

Por diversas razones (no sólo eclesiales sino también culturales, sociales y políticas), no hemos llegado a un nivel confortable que reconoce una vida religiosa no monástica y verdaderamente apostólica, especialmente para las mujeres. Parece que no somos capaces de comprender una vida consagrada *en el mundo* –verdadera definición de la vida religiosa apostólica. Conocemos bien la vida religiosa separada del mundo y vemos claramente la vocación laical como vivir el compromiso bautismal en el mundo. Pero no tenemos todavía una teoría y una praxis suficientemente desarrollada de la vida consagrada en el mundo. Ahí está la raíz de nuestra incapacidad para llegar a un consenso sobre la identidad de la vida religiosa apostólica, en tanto que es llamada a entrar en una comunidad de discípulos y enviada en misión para la vida del mundo⁸.

La eclesiología fundamental puede ayudar a aclarar este dilema. La dinámica de ser *llamado y enviado* caracteriza la vida de todos los bautizados cristianos. Esta dinámica

⁷ Ibid., nº 34.

⁸ Se comprende la posición de la Hna. Sandra Schneiders, IHM, quien prefiere llamar a la nueva forma de vida religiosa con el nombre de “vida religiosa ministerial”. Considera que en su evolución a través de los siglos la comprensión de ‘la vida religiosa apostólica femenina’ se ha hecho más pesada: como un híbrido de formas monásticas y apostólicas (o ministeriales) con la expectativa de vivir plenamente las exigencias de ambas. Ver su artículo “The Past and Future of Ministerial Religious Life” en *National Catholic Reporter* (October 2, 2009), una sección especial, páginas 1a- 4a. El vínculo de la vida religiosa apostólica –comprendida como un todo- con el grupo de discípulos, fue formulada por la Hna. Elizabeth Johnson, CSJ, en “Discipleship: Root Model of the Life Called ‘Religious’,” originalmente publicado en la *Review for Religious* 42 (1983): 864-872, re-editado en *Paths of Renewal for Religious*, Volumen 2 de *The Best of the Review*, editado por David Fleming, SJ, (St. Louis, MO: Review for Religious, 1986): 35-43.

abarca también la identidad fundamental de la Iglesia misma. La Iglesia es el pueblo reunido, estructurado, animado por el Espíritu Santo y enviado a proclamar la Buena Nueva al mundo entero. *Communio* y *missio* – dos polos en tensión y en los que la Iglesia se ha reconocido siempre, y a través de los cuales se ha expresado. Uno no es más importante que el otro. Comunión y misión. Ser y hacer. Inhalar y exhalar. Uno no puede existir o funcionar sin el otro.

La realidad verdaderamente sorprendente revelada en Jesucristo por la fuerza del Espíritu Santo, es que esta dinámica de *communio* y *missio* no existe solamente en nosotros o en la Iglesia. Esta dinámica es una expresión de la revelación de la vida al interior de la Trinidad – la Divinidad como la comunión de personas derramando la plenitud del amor. En esta vida somos bautizados –inagotable generosidad de amor y de vida que es Dios trino. La Iglesia está llamada a ser en el mundo, un sacramento de esta dinámica de entrega de sí mismo y del amor unificador de Dios.

Aunque la definición común de la relación entre *communio* y *missio* ha caracterizado siempre a la Iglesia, el significado y el énfasis de los dos conceptos han cambiado y evolucionado a través de la historia. En estos 500 años en que la vida religiosa apostólica ha hecho esfuerzos para evolucionar, estos cambios y estos desarrollos en la conciencia de la Iglesia durante este tiempo han sido asombrosos en su profundidad y amplitud. La coincidencia no es casual.

Respecto a la *communio* de la Iglesia, como institución y como comunión de personas, todos somos conscientes de los debates que produjeron los documentos finales del Concilio Vaticano II, así como de los cambios significativos en “eclesiología y comunión” después de éste. Es importante reconocer un hecho que con frecuencia está oculto o es ignorado. En la base de estos desarrollos está la lenta y larga evolución que ha durado siglos: de ser una Iglesia Eurocéntrica pasa a ser una Iglesia universal. La *communio* es rica y multifacética, reúne en ella un pluralismo abundante e irreductible para crear una unidad dinámica de vida y de misión. La cuestión espinosa respecto a la colegialidad episcopal es más que pertinente aquí.

En cuanto a la *missio* de la Iglesia sabemos que el decreto conciliar *Ad Gentes*, ha recuperado sus orígenes Trinitarios. Lo que se debe reconocer y admitir es que en la base de esta recuperación, está la manera como el pluralismo de las religiones y de las culturas ha desafiado la comprensión de la Iglesia sobre su relación con el mundo y con los pueblos que lo componen, así como su propia teoría y praxis de evangelización. Este desafío también ha evolucionado a través de los siglos.

La vida religiosa apostólica ha sido, con frecuencia, un factor determinante en la evolución de la eclesiología fundamental de la Iglesia. De hecho en los últimos 500 años, desde la colonización misionera del “nuevo mundo” por Europa hasta la Contra-Reforma, la emergencia del mundo moderno y la época de la Ilustración, la situación postmoderna en la que nos encontramos hoy, la evolución de la vida religiosa apostólica han sido buenos indicadores de estos acontecimientos.

La lucha por la identidad de la vida religiosa apostólica está estrechamente vinculada a la evolución de la comprensión de la Iglesia en los niveles más elementales. Vale la pena toda la energía que pongamos en ello. Es esencial seguir adelante.

II. La cuestión decisiva

Hay una llave que abre la puerta a un marco teológico adecuado, capaz de iluminar la identidad de la vida religiosa apostólica en la Iglesia y en el mundo de hoy. Todo el mundo conoce esta llave. Algunos se resisten a utilizarla. Otros la usan para abrir la puerta pero permanecen en el umbral, por eso ven lo que está del otro lado en forma limitada. Otros la usan para entrar de lleno, pero llevan consigo todo lo que tenían antes de abrir la puerta. Otros la utilizan para entrar completamente pero olvidan lo que tenían antes de entrar.

La clave está en el descubrimiento de la historia, el cambio 'epocal' hacia una conciencia radicalmente histórica que ha caracterizado la era moderna y postmoderna. Presenciar este despertar de la conciencia histórica es apropiarse del mundo y de la experiencia humana en un pluralismo de modalidades, con puntos de vista de la realidad fundamentalmente secularizada, y en las tradiciones culturales, religiosas y sociales que siempre y únicamente son mediadas históricamente.

Esto tiene enormes implicaciones para la teología y para la vida, la oración y la praxis de la Iglesia. Simplificándolo, significa que todo tiene un contexto. Por ejemplo, para comprender una declaración dogmática proclamada en el siglo IV, necesito saber algo del contexto filosófico, lingüístico, social, político, cultural que desencadenó la cuestión e inspiró la respuesta dada por la Iglesia en esa época. En otras palabras, *la continuidad de la tradición exige algo de nosotros*. Como lo hizo notar, más de una vez, Karl Rahner: si sólo repetimos algo, no lo comprendemos. Se exige de nosotros algo más que una repetición sin sentido.

En un nivel más profundo, evidentemente, la amenaza de un relativismo total nace de la conciencia histórica cuando el cristianismo es considerado simplemente como algo entre o al lado de las tradiciones culturales, religiosas y sociales, cada una con sus propias perspectivas sobre el sentido de la vida y sus reivindicaciones de la verdad. Este reto es una gran preocupación para todos nosotros y tanto el Magisterio como numerosos teólogos lo están afrontando. Si una fe y una esperanza específicamente cristianas se fundan en la convicción de que en Jesucristo, la humanidad – y de hecho *toda* la creación- encuentra a Aquél que es portador de la salvación, el acto final, escatológico y victorioso de Dios a favor de la humanidad, la manera en que esta fe y esta esperanza en la salvación pueden ser fundamentadas en un mundo histórico (pluralista), es una cuestión que tiene que ser abordada.

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con la teología de la vida religiosa apostólica? Todo tiene que ver con ella. La vida religiosa apostólica está inextricablemente vinculada con la manera como la Iglesia se comprende a sí misma y comprende su misión, su evangelización, y el núcleo central de su fe en el poder salvífico de la vida, muerte y resurrección de Cristo. El desafío de hacer suyo todo esto, consciente de la historia, es crucial para la Iglesia y para el presente y el futuro del ministerio de los religiosos apostólicos en el mundo. No puedo dejar de creer que algo de esta preocupación estaba en la mente y en el corazón del Papa Pablo VI cuando relacionó la vida religiosa apostólica con lo que definió como una "cuestión candente..."

¿Cómo hacer para que penetre el mensaje evangélico en el mundo? ¿Cómo actuar en los niveles en los que se elabora una nueva cultura?... Queridos religiosos y religiosas, a

partir de los diversos llamados que Dios hace a vuestras familias espirituales, es necesario que tengáis vuestros ojos muy abiertos a las necesidades de los hombres, a sus problemas y búsquedas, dando testimonio *en medio de ellos*, a través de la oración y la acción, de la fuerza de la Buena Nueva de amor, de justicia y de paz... Esta misión, que es común a todo el Pueblo de Dios, es vuestra de una manera especial"⁹.

Sin duda, la Iglesia necesita de este testimonio propio de la vida religiosa apostólica. Lo que pide Pablo VI ¿no significa también que la vida religiosa apostólica está llamada a ayudar a la Iglesia a responder a las exigencias del mundo contemporáneo, a las grandes necesidades que enfrenta la humanidad hoy? ¿Cuánta tinta se ha derramado sobre la cuestión de si la vida religiosa apostólica es una vida vivida al margen de la Iglesia o en el corazón de la Iglesia? ¿No podría ser que desde el corazón de la Iglesia los religiosos apostólicos se desplacen hacia los márgenes, a la vanguardia del movimiento hacia el exterior, puesto que la Iglesia es enviada, por la fuerza del Espíritu Santo, *en medio del mundo*? De este modo ¿no estaremos en armonía con la afirmación del Papa Benedicto XVI que sin el movimiento hacia el exterior, para la misión, la Iglesia se enfrentaría a una muerte anunciada? En esa homilía el Santo Padre dijo también que

En estos últimos años, ha cambiado el panorama antropológico, cultural, social y religioso de la humanidad; hoy la Iglesia está llamada a afrontar nuevos retos y está preparada para dialogar con culturas y religiones diversas, intentando construir, con todos los hombres de buena voluntad, la convivencia pacífica de los pueblos. El campo de la misión *ad gentes* se presenta hoy notablemente dilatado...¹⁰

Muy cierto...

III. Elementos significativos del marco teológico

En este contexto me gustaría sugerir cuatro elementos significativos de un marco teológico para la vida religiosa apostólica. Ciertamente se podrían explicitar otros elementos. Sin embargo, lo que quiero decir es que sin estos cuatro no puede haber un apoyo teológico adecuado para este modo de vida, hoy. Si para guiarnos partimos del centro de la reflexión de san Pablo sobre el ministerio, en la Segunda carta a los Corintios: "Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo" (2Co 5,19), los cuatro elementos necesarios aparecerán, quizás, como un reto para los teólogos y para los religiosos, a la vez:

Dios estaba en Cristo: La encarnación implica a Dios en la historia a tal profundidad y de maneras tan variadas que todavía la estamos 'desempaquetando', después de 2000 años. Como la Iglesia, también los religiosos están en la historia, no arriba, ni fuera de ella. Necesitamos perspectivas teológicas en la historia que nos ayuden (1). También, estamos llamados por Dios a seguir a Jesucristo y por lo tanto necesitamos fundamentos en teología bíblica y una espiritualidad que apoye nuestra respuesta a este llamado, hoy (2).

Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo: Según las modalidades propias de su

⁹ *Evangelica testificatio*, (Exhortación Apostólica Sobre la renovación adaptada de la vida religiosa según la enseñanza del Concilio Vaticano II, 1971) n° 52.

¹⁰ Homilía de la Eucaristía en Av. dos Aliados Square, en Porto, Portugal, el 14 de mayo de 2010.

llamado, los religiosos apostólicos participan en el ministerio de reconciliación. Necesitamos conocer las “necesidades, los problemas y las búsquedas” de la gente en el mundo hoy (3), para poder darles toda nuestra “atención”, como el Papa Pablo VI lo prescribe en el texto citado anteriormente.

Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo: ¿No significa esto que la misión de Dios es comunión, es decir que en definitiva toda la creación está destinada a volver a Dios? Ésta es la enseñanza constante de la Iglesia y es imperativo que los religiosos apostólicos tengan una sólida formación teológica para saber lo que esto significa (4).

He desarrollado detenidamente algunos aspectos de estos cuatro elementos en otros contextos¹¹. Aquí voy a describir brevemente las necesidades de los religiosos apostólicos en relación a cada uno de ellos.

(1) La necesidad de perspectivas teológicas sobre la historia:

Cuando anteriormente nos referimos a los elementos básicos de la identidad de la Iglesia, *communio* y *missio* usamos repetidamente palabras como “cambios”, “desarrollo” y “evolución”. Estas palabras están en el centro del debate actual de la Iglesia en relación a la interpretación del Concilio Vaticano II. La posición que uno toma respecto a ellos depende, de manera sustancial, de la postura tomada en relación al uso de la “llave” del impacto de la historia. Y es muy interesante notar que se adjudica a Bernard Lonergan, profesor en la Universidad Gregoriana, haber dicho, durante el Concilio, que el sentido del Vaticano II está en reconocer la historia. De manera semejante, en el año en que terminó el Concilio, John Courtney Murray declaró que el desarrollo de la doctrina era la “cuestión importante bajo las cuestiones”, en el Vaticano II¹².

Creo que deberíamos usar esta llave para entrar de lleno en los retos del mundo postmoderno y creer que debemos llevar con nosotros todo lo que poseemos antes de abrir esta puerta. En otras palabras, creo que una relación recíprocamente crítica y recíprocamente iluminadora es posible entre el mundo contemporáneo y toda la magnitud de la tradición de fe que nos es propia. Creo que una teología verdaderamente católica es co-relacional en este sentido – que lo que se descubre en este tipo de relación, mutuamente crítica, esclarece ambas realidades y produce nuevas intuiciones y nuevos llamados a la conversión, hacia nuevas maneras de pensar y de actuar. Creo que siempre ha sido así, y lo es todavía para nosotros, hoy¹³.

¹¹ “Between Imagination and Doubt: Religious Leadership in Postmodern Culture,” Keynote address, LCWR National Assembly, USA, August 18, 2002; “Making Conversations Real: Reflections on Religious Life in Postmodern Times,” Keynote address, Religious Formation Conference, USA, November, 2003; “Following Jesus: A Journey Out Far and In Deep,” Keynote address, National religious Vocation Conference, USA, published in *Horizon* (Winter, 2005): 8-20.

¹² “This Matter of Religious Freedom,” *America* 112 (January 9, 1965): 43. Reference quoted in John W. O’Malley, “Vatican II: Did Anything Happen?” in O’Malley, et al., *Vatican II: Did Anything Happen?* (NY: Continuum, 2008), page 58 and page 86, note 17.

¹³ Algunas veces estas conversiones pueden ser experimentadas como una ruptura completa, pero esto no es verdad. Sin embargo, implican cambios. Ocasionalmente el desarrollo, la evolución, el cambio genuino de perspectiva- que todo está comprendido en lo que significa vivir en la historia. Nuestra fe

(2) Llamados por Dios a seguir a Jesucristo — la necesidad de fundamentos bíblicos y espirituales

Hay una cosa fundamental en la vida religiosa que no vale la pena decir pues es obvia. Pero es mejor que se diga. La vida religiosa consiste en haber sido completamente seducido por el Dios vivo. Puesto que Dios nos amó primero, respondemos con amor, consagrandone nuestra vida entera a escuchar y a responder fielmente a Dios. Llegamos a ser religiosos porque Dios nos ha cogido de una manera tan misteriosa y atractiva que no podemos hacer otra cosa más que responder con toda nuestra vida. Si esto no se convierte en lo principal, ya no hablamos de vida religiosa. Esto no quiere decir que no haya otras cosas que, tomadas en su conjunto, constituyen la vida religiosa *apostólica*. Las hay. Pero ninguna es primordial en el mismo sentido. La vida religiosa consiste principalmente en ser llamados, seducidos, atraídos por el Dios vivo, a seguir a Jesucristo en una comunidad de discípulos que son enviados al mundo para servir y realizar un ministerio en Su nombre.

A medida que el mundo y la Iglesia continúan siendo influenciados por las maneras de ver el mundo y los modos de pensar clásicos, modernos y postmodernos, los religiosos se sienten, algunas veces, un poco perdidos ante los cambios en la manera de imaginarse a Dios y en el ideal de una vida vivida como respuesta a Dios.

Algunos religiosos viven fuera de lo que se podría llamar la clásica noción o experiencia de Dios. Esta experiencia está en sintonía con la tradición mística. Enfatiza la trascendencia y la santidad de Dios y se concentra en la imitación de las virtudes de Cristo. La mayoría de estos hombres y mujeres que hemos conocido a lo largo de nuestra vida religiosa han alcanzado la santidad con esta comprensión. Merece la etiqueta de vida "mística" en el sentido que señala Janet Ruffing: este modo de comprender a Jesús nos involucra en un esfuerzo permanente "para buscar la única cosa necesaria, la asimilación progresiva del misterio de Cristo a través de la contemplación"¹⁴. Sin embargo, debemos decir, también, que este modelo merece la etiqueta de "ahistórico" en el sentido en que las circunstancias concretas de la vida (el lugar donde se vive, lo que se está haciendo, con quién o para quién se hace) no son elementos que cuentan como factores necesarios para alcanzar la santidad. El punto está en que se haga lo que se haga o donde quiera que se haga, se deben tener las actitudes adecuadas, las actitudes que tuvo Cristo.

Bajo la influencia de los estudios bíblicos modernos, algunos religiosos han cambiado de perspectiva orientando su vida hacia el sentido profundo de la misión de Jesús, llevar el Reino de Dios a nuestro mundo. Se podría decir que han optado por un modelo "histórico" de santidad en el sentido de que ellos tienen una experiencia de Dios diferente, porque se centraron en la vida y en el ministerio de Jesús. Por lo tanto, su acción en nombre de la

no tiene nada que temer del compromiso total. Tenemos un rico depósito y un Dios con una creatividad inimaginable del cual constantemente tenemos que aprender y al cual debemos adorar. Como el historiador de la Iglesia ortodoxa Jaroslav Pelikan dijo, y se volvió célebre: la tradición es la fe viva de los muertos; el tradicionalismo es la fe muerta de los vivos. La diferencia hace la diferencia.

¹⁴ En una presentación que hizo en Estados Unidos para la región 2 de LCWR, sobre algunos modelos de cristología y sus relaciones con la espiritualidad, el 26 de octubre de 1993, p. 4 de la copia de su manuscrito.

justicia, sus ministerios y la oración se desarrollan a partir de la concepción profética y contemplativa de su identidad como religiosos en estos términos. No es necesario que hayan dejado completamente la experiencia clásica detrás de este cambio. Más bien, es por ello que han llegado a experimentar a Dios de forma tan diferente que sus intuiciones básicas, acerca de lo que es más importante, han cambiado para enfatizar la realización de la justicia y la construcción del Reino.

Este ideal tiene su origen en la investigación histórica protestante sobre la Biblia a finales del siglo XVIII, pero que no afecta a la teología católica sino hasta el siglo XX¹⁵. Aprendimos que toda la vida de Jesús –lo que decía y hacía, lo que lo llevaba a la acción – giró en torno al advenimiento del reino de Dios, que Jesús, de hecho, hacía presente. En contraste con el modelo clásico, donde, en las palabras del Símbolo de los apóstoles, pasamos de la frase “nació de la virgen María” a “sufrió bajo Poncio Pilatos”, aquí, en un modelo histórico, nos detenemos en el contenido concreto, el estilo, la modalidad y el sentido de la vida de Jesús: lo que decía y a quién lo decía; cómo se comportaba; lo que amaba más, lo que lo hizo enojar; cómo oraba; cuál era su experiencia de Dios. En este modelo de santidad las circunstancias concretas en las que vive un religioso (lo que hace, dónde lo hace y con quién lo hace), son muy importantes.

En este sentido, el estudio bíblico nos ha revelado una enorme riqueza para nuestra oración y para la praxis liberadora, en una variedad de ministerios. Esto ha permitido a la Iglesia formular frases como “la opción preferencial por el pobre” y “la acción a favor de la justicia es constitutiva del Evangelio”, y otras más. Quizás lo más importante de todo, es que nos ha dado una percepción del sentido de la muerte y de la resurrección de Jesucristo no como algo querido por Dios, de manera abstracta, desde toda la eternidad, sino como algo que se desprende de sus decisiones concretas y de su comportamiento de vida.

Es justo decir que la verdadera riqueza de este segundo modelo contiene dentro de sí algunas semillas del movimiento hacia un tercer modelo - la liberación, y un modelo feminista de la situación postmoderna. Y aquí experimentamos lo que sucede cuando nos ocupamos del sentido concreto de todo lo que se refiere a Jesús y del acontecimiento Cristo. Esto nos lleva a hacer frente a lo que Edward Schillebeeckx llama “experiencias contrastes”, experiencias de negatividad, de mal, de injusticia y de inhumanidad que plagan la historia humana en cada época y en todo lugar. En nuestro encuentro con estas situaciones, el ministerio de Jesús nos da la gracia y los fundamentos necesarios para protestar: “No, ¡esto no debe ser!”.

Muchos religiosos se han arraigado, durante décadas, en ambas tradiciones, en la tradición mística y en la de los ‘artífices de justicia’, buscando maneras para expresar adecuadamente su experiencia de Dios, lo cual les ha dado una nueva perspectiva sobre lo que es importante para cada aspecto de su vida religiosa. Necesitamos ayuda y formación permanente para acrecentar sólidamente nuestros fundamentos bíblicos y espirituales.

¹⁵ De hecho, hasta después del Vaticano II este método crítico de estudiar los Evangelios fue explícitamente afirmado y enseñado, y llega a ser operativo en la espiritualidad de los fieles. Ver *Dei Verbum*, especialmente el párrafo 19.

(3) La necesidad de perspectivas teológicas sólidas sobre la situación del mundo de hoy:

Habría podido llamar esta parte, y quizás debería haberlo hecho, “la necesidad de una teología del mundo”, porque, de hecho, necesitamos esto. No lo hice porque deseo enfatizar aspectos particulares de una teología del mundo que los religiosos apostólicos necesitan especialmente, hoy. Por un lado, necesitamos saber cómo entrar en el mundo. Por otro lado, necesitamos la ayuda de perspectivas teológicas sobre las situaciones múltiples y complejas del mundo, los combates y “meta-problemas”¹⁶, y una comprensión de la luz con la que la tradición cristiana ilumina esas realidades. Permítanme decir una breve palabra sobre cada uno de estos aspectos de una teología del mundo.

En primer lugar, y fundamentalmente, necesitamos una perspectiva teológica que nos ayude a comprender por qué ya no morimos para el mundo o ya no huimos del mundo. En los niveles más profundos ¿qué significa para nosotros ser llamados a seguir a Cristo en el mundo, entregando nuestra vida para la vida del mundo? En su próximo libro titulado *Buying the Field (Comprar el campo)*, la Hermana Sandra Schneiders, IHM, propone precisamente esta perspectiva. Pienso que todos esperamos, impacientemente, su contribución. Tiene ahí una intuición que me gustaría resaltar ahora. La profesora Schneiders escribe:

Para los religiosos... el reto de incorporar (una nueva actitud de afirmación del mundo como la esfera justa para vivir la propia fe) se ha revelado más difícil que cualquier otra cosa de las que se suscitaron en el despertar del Concilio¹⁷.

Es una declaración fuerte y, según yo, muy justa... Soy, quizás, un poco menos optimista que Michael Buckley, SJ, cuando hace 25 años declaró:

Muchas comunidades religiosas femeninas, americanas, han traducido su herencia en un lenguaje moderno... Estas comunidades religiosas han iniciado, quizás por primera vez en la Iglesia, una síntesis entre la consagración religiosa y la inculturación, en las formas de

¹⁶ La expresión es de Paul Knitter, “Deep Ecumenicity versus Incommensurability: Finding Common Ground on a Common Earth,” en *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Human*, (Volumen 3 de Religions of the World and Ecology), editado por Dieter T. Hessel y Rosemary Radford Ruether, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000), página 368. En respuesta a los universitarios postmodernos que insisten en el hecho de que no hay “Metanarrativas”, que no hay camino más allá del lenguaje hacia la “realidad” y que toda reivindicación para tener el sentido de la historia debe ser rechazado como opresivo y excluyente, Knitter postula que debemos, sin duda, reconocer que tenemos “metaproblemas”. Tenemos “problemas universales, particulares que afectan a todo el mundo”. En este contexto hace alusión al peligro ecológico, a la amenaza para la tierra por el modo como la humanidad consume los recursos, lo cual levanta “cuestiones éticas y exigencias éticas que pueden aplicarse universalmente a todos nosotros”. Ibid.

¹⁷ Agradezco a la profesora Schneiders el haberme permitido leer los primeros tres capítulos de este inminente tercer volumen de su trilogía sobre la vida religiosa. Estos capítulos tratan de los fundamentos bíblicos de una teología del mundo que forma parte de lo que creo que es extremadamente necesario hoy. Esta cita está tomada de la página 22 de la copia manuscrita del primer capítulo “Naming the Field: To What Are Religious Missioned?”

vida contemporánea: una síntesis al servicio de su misión¹⁸.

Pienso que está en lo correcto cuando dice que esto ha “comenzado”, y creo que se han hecho muchas cosas buenas relacionadas con los esfuerzos responsables y valientes emprendidos para crear precisamente este tipo de síntesis entre consagración religiosa e inculturación. Y es innegable que, en las últimas décadas, se ha dado un gran crecimiento en la oración, en el profesionalismo, el desarrollo humano y la apropiación del llamado del Evangelio. Sin embargo, y esto es también verdad, yo pienso que este periodo de combate para entrar en el mundo revela algunos errores y callejones sin salida en los religiosos apostólicos en el periodo postconciliar. Estas realidades son ciertamente comprensibles dada la profundidad y la amplitud del cambio. Al mismo tiempo necesitan ser reconocidas y exploradas plenamente.

En segundo lugar, necesitamos el buen trabajo de los teólogos que pasan sus días y sus años extrayendo de la profundidad y la amplitud de la tradición cristiana, para adquirir un conocimiento lleno de gracia y de perspicacia de la situación del mundo en la que estamos llamados a ejercer el ministerio. Los miembros de nuestras comunidades están viviendo eclécticamente según las diversas combinaciones de perspectivas premodernas, modernas y postmodernas. Y en razón de este eclecticismo tienen visiones diversas sobre lo que es importante, sobre la manera como funciona el mundo, y sobre la manera como debemos vivir, orar y decidir el futuro.

Esta “parcialidad” o eclecticismo respecto a las interpretaciones de nuestra vida en el mundo es por sí misma una marca de la experiencia postmoderna. Estamos viviendo nuestra vida religiosa, y tomando decisiones acerca del futuro en un periodo de profunda confusión cultural, atrapados en tensiones dinámicas cuyas raíces van a lo profundo de todo lo que apreciamos. Describimos universalmente el contexto cultural contemporáneo del Occidente desarrollado con palabras tales como “incontrolable”, “impredecible”, “caótico”, “pluralista” y “relativizado”, hasta el punto de ser, según algunos, “sin sentido”. En los niveles profundos de nuestra espiritualidad somos desafiados a tener el valor de abrazar el futuro al que Dios nos llama, frente a la incertidumbre sin solución y a una parcial comprensión de nuestra situación en el mundo. “Arriesgar con esperanza” es de hecho un camino “postmoderno” hacia la santidad.

No es una exageración afirmar que, con toda esta diversidad de perspectivas, el problema más abrumador que enfrenta la humanidad, hoy, es su incapacidad para tratar el pluralismo, las diferencias, el “otro”, excepto por el camino de la violencia, la hostilidad y el deseo de excluir. Desde nuestra perspectiva como religiosos podemos querer ver el mundo como una comunidad interconectada, en donde todas las cosas y todas las personas están inter-relacionadas. Sin embargo, no podemos huir del hecho de que el mundo, hoy, está *fracturado* por las diferencias, los conflictos entre grupos étnicos y nacionalidades diferentes, las diversas culturas, religiones y filosofías de la vida. La incapacidad para hacer frente a la diferencia, salvo con hostilidad y violencia, está destruyendo familias, culturas, sociedades, e incluso, el planeta mismo.

Creo que la vida religiosa apostólica postmoderna necesita ser más claramente

¹⁸ “The Charism and Identity of Religious Life,” in *Paths of Renewal for Religious*, Volume 2 of *The Best of the Review*, edited by David Fleming, SJ, (St. Louis, MO: Review for Religious, 1986): 64.

definida como el llamado a sostener la antigua sabiduría del cristianismo con una nueva justicia, en un mundo marcado por el pluralismo radical y la incapacidad para enfrentar la diferencia¹⁹. Es evidente que responder a este llamado requiere la ayuda de una buena teología. Tal respuesta también tiene muchas implicaciones para la vida religiosa apostólica que, yo espero, podremos profundizar juntos estos días.

(4) La necesidad de una reflexión continua sobre la teología de la misión

En los últimos siglos, la Iglesia ha estado luchando con fuerza para modelar espiritual, teológica y prácticamente la manera como hacemos la misión en un mundo marcado por un pluralismo irreductible de religiones y de culturas. En términos muy amplios se puede decir que las perspectivas contemporáneas sobre la misión han evolucionado a partir de los acontecimientos en los últimos 500 años, o más, cuando la Europa cristiana empezó a descubrir que había otros “mundos” distintos del suyo –en las Américas, en Asia y en África. Estos mundos tenían y tienen culturas y religiones antiguas de una gran diversidad y riqueza que, con frecuencia, no fueron apreciadas, sino más bien ignoradas, a menudo explotadas, y, en algunos casos, devastadas por la colonización Europa y, posteriormente por la Norte-Americana, en muchas de esas tierras.

Sólo en este contexto podemos verdaderamente acoger la comprensión de la misión que nos llegó de una expresión explícita en el Concilio Vaticano II y que continúan desarrollando los teólogos/as y el magisterio, así como la reflexión sobre la experiencia de las congregaciones misioneras de religiosas/os durante el seminario anual de SEDOS²⁰, y así sucesivamente.

Un paso importante ha sido la promulgación, en 1965, del Decreto *Ad gentes* del Concilio Vaticano II, sobre la actividad misionera. Este texto muestra claramente que la misión tiene su origen, de hecho, en la vida misma de la Santísima Trinidad que envía al mundo al Verbo encarnado y al Espíritu Santo. Las raíces de *Ad gentes* se remontan hacia la década de 1930 cuando los teólogos empezaron a recuperar el sentido de la misión basada en la teología de la Trinidad de los primeros siglos de la Iglesia. Esta recuperación forma parte de la gran recuperación de las fuentes literarias de la Iglesia primitiva en las décadas que precedieron al Vaticano II. El término “*missio Dei*” empezó a ser utilizado.

En la Iglesia primitiva cuando se desarrolló la teología de la Trinidad, ya se ven en ella las raíces del Evangelio de Juan; la misión era entendida como algo que se deriva de la misma naturaleza de Dios. En un lenguaje trinitario clásico, la misión se entiende, fundamentalmente, de esta manera: Dios Padre envía a su Hijo; el Padre y el Hijo envían al Espíritu; el Padre, el Hijo y el Espíritu envían a la Iglesia. La iniciativa misionera no viene primordialmente del mandato de Jesús a sus discípulos a ir a todo el mundo a predicar el

¹⁹ La feliz expresión, “llevar la sabiduría antigua con una nueva justicia” aparece en la última línea del trabajo fecundo de Elizabeth Johnson *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, (New York: Crossroad, 1992), p. 273.

²⁰ SEDOS (Servicio de Documentación y Estudio sobre la Misión Global) es un espacio abierto para los Institutos de Vida Consagrada que les ayuda a profundizar su comprensión de la misión global. SEDOS anima a investigar y difundir información a través del boletín, de la página web, de conferencias y trabajo de grupos, y con su seminario anual. Las publicaciones de SEDOS se pueden encontrar en varias lenguas. La página web se puede abrir en: <http://www.sedos.org>

Evangelio. Más bien, la actividad misionera viene básicamente de la naturaleza misma de Dios, de la trinitaria comunión de amor.

Por lo tanto, la misión no es principalmente una actividad de la Iglesia, sino que primordialmente es un atributo de Dios. Dios es un Dios misionero. Está en su naturaleza ser misionero, buscar la relación, para derramar el amor. La misión incluye a la Iglesia, por supuesto. De hecho, la iglesia es misión. En este sentido la Iglesia sólo existe para la misión de Dios. Por lo tanto, hay Iglesia porque hay misión, pero no viceversa. La Iglesia *participa en la missio Dei*. La Iglesia forma *parte de la misión de Dios* en el mundo, pero no es toda la obra de Dios en el mundo.

No sin dificultades, la enseñanza de la Iglesia continúa evolucionando. La percepción de que la misión consiste en participar y en colaborar con lo que Dios trinidad está realizando en medio de todos los pueblos, tiene enormes implicaciones para la evangelización. Algunas de esas implicaciones fueron elaboradas por el Papa Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* (1975) y por el Papa Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris Missio* (1990). Evidentemente, no es posible en algunos párrafos hacer justicia a la profundidad del misterio que estamos contemplando – es decir, el misterio de la misión Trinitaria en la creación y en la historia humana. Este misterio está en el corazón de nuestra fe y de nuestro ser mismo. El Espíritu Santo continúa en todos los tiempos ayudando a la Iglesia a desarrollar, apreciar y vivir esto profundamente. El punto está en decir, con considerable urgencia, que los religiosos apostólicos necesitan ser sostenidos por una formación permanente en la teología de la misión.

Conclusión

En estas reflexiones presenté muchos desafíos a los teólogos y teólogas presentes entre nosotros, expresando las expectativas y las necesidades que los religiosos apostólicos tienen en su trabajo. Mi conclusión podría ser, también, un reto para los superiores y superiores generales con algunas sugerencias para los pasos que necesitamos dar respecto a todo lo que se ha dicho. Lamentablemente esto no es lo que se me pidió y nos falta tiempo. Sin embargo, esto me interesa hasta el punto de querer ser clara sobre lo que estamos llamados a ser como religiosos apostólicos hoy, y me atrevo a decir que incluso tengo algunas ideas sobre esto. Espero que en nuestros diálogos, estos días, lleguemos a algo. Por lo pronto, permítanme concluir de una manera coherente con mi convicción de que los puntos de partida son importantes. Si me lo permiten, termino citando el primer párrafo de las Constituciones de las Hermanas Escolásticas de Nuestra Señora (School Sisters of Notre Dame). Es el más apropiado:

Para todas nosotras en este momento de la historia de la salvación, las palabras de Cristo suenan claras: “Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo... Que ellos sean uno en nosotros... para que el mundo crea que tú me has enviado” (Juan 17,18-21). Somos llamadas y somos enviadas²¹.

²¹ *You Are Sent*, S.S.N.D. Constituciones, aprobadas el 25 de marzo de 1986, párrafo 1.



Unione Superiori Generali
Via dei Penitenzieri, 19
00165 Roma

Unione Internazionale Superiore Generali
P.zza di Ponte S. Angelo, 28
00186 Roma

Seminario Teologico
2011



Cortesía de Vidimus Dominum – El Portal para la Vida Religiosa

www.vidimusdominum.org