

LA RENOVACIÓN DE LA VIDA RELIGIOSA EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO⁴

El Concilio ha terminado. Entramos en la realización del *aggionamento* de la Iglesia. El Concilio dejó trazadas las grandes líneas de esta empresa de renovación; pero queda por hacer probablemente lo más difícil: que pase a la realidad cotidiana lo que los textos han previsto.

Trabjará toda la Iglesia para ponerse al día, pero este trabajo es doblemente urgente para religiosos y religiosas. Porque éstos, no sólo deberán tomar parte en la renovación general de la vida de la Iglesia, sino que deberán realizar el mismo esfuerzo al nivel de su vida religiosa. Y solamente en la medida en que las órdenes y los institutos regulares realicen un verdadero *aggionamento*, participarán como es su deber, en la renovación de la Iglesia.

La renovación de la vida religiosa no supone solamente la renovación de cada religioso, su interna ferviente adhesión a las decisiones del Concilio; ella reclama también un *aggionamento* de las estructuras de la vida religiosa. ¡Y esto no es fácil! ¿Qué hay que hacer? ¿Por dónde empezar para responder a las orientaciones del Concilio? ¿Cómo conseguir la colaboración de todos en una tarea que no recae solamente sobre superiores y capítulos generales y que no se realiza con solas disposiciones jurídicas? Que si nos ponemos a considerar las diferencias de edades, de caracteres y de sensibilidades, ya vemos fácilmente que, a menos de prevenirlo, la realización de los objetivos del Concilio, lejos de unir a una comunidad, amenaza desencadenar una serie de discusiones y disensiones.

Por eso, parece necesario que la unanimidad se haga, no sólo sobre la necesidad del *aggionamento*, que para esto debería bastar la simple fidelidad a las decisiones casi unánimes del Concilio, sino también sobre una cierta línea directriz de la operación. En otras palabras, es necesario que lleguemos a encontrar una determinada norma objetiva que pueda servir de criterio general que calibrará las decisiones a tomar, y así no estemos a merced de las inspiraciones más o menos subjetivas de uno u otro grupo.

No se trata de meterse en conflictos de “generaciones”, en oposiciones apasionadas entre conservadores y progresistas. Hay que enmarcar de veras la renovación religiosa en la búsqueda de una fidelidad renovada a la vocación religiosa. Religiosos y religiosas, en su empeño por vivir lo mejor posible su vocación, deben ponerse de acuerdo no sólo sobre el fin, sino también sobre los medios a emplear. Contribuir a la búsqueda de tal unanimidad es lo que quisiera ensayar aquí. Quisiera, digo, proponer una regla general de la renovación de la vida religiosa, situando en una primera parte, la renovación de la vida religiosa en el contexto del *aggionamento* general de la Iglesia, luego, en una segunda parte, analizando las transformaciones del mundo que condicionan todo esfuerzo de renovación de las instituciones de la vida religiosa. Por eso es que este ensayo se intitula: Renovación de la vida religiosa en la Iglesia y en el mundo moderno. Sin embargo no habría que concebir las dos partes como simplemente yuxtapuestas: la nueva luz y el nuevo enfoque eclesiológico que ha recibido la vida religiosa en la Constitución *Lumen Gentium* es indispensable para comprender que es la fidelidad a la vocación religiosa en sí misma la que exige la renovación de sus estructuras en función de las transformaciones del mundo moderno.

I. Renovación de la vida religiosa y renovación de la Iglesia

⁴ Tomado de: *Suplemento “Vie Spirituelle”* 78 (1966), pp. 339-364. Traducción del P. Francisco M. Yasnikowski, osb. Abadía del Niño Dios, Victoria. Entre Ríos. Argentina.

A lo largo de toda la historia del Concilio mucho se habló de la oposición de la mayoría y de la minoría. A menudo la prensa ha descrito esta oposición con términos corrientes en el vocabulario de las asambleas políticas: una mayoría, liberal, abierta, más aún revolucionaria, contra una minoría conservadora, tradicionalista por no decir reaccionaria. El mismo Concilio ha denunciado incansablemente esta interpretación demasiado humana de sus tensiones y de sus luchas. A pesar de estas protestas, sería demasiado cómodo negar esas oposiciones de temperamentos, de actitudes intelectuales y espirituales y aun de intereses. Únicamente el Concilio no se dejó aprisionar. Por encima de los factores humanos que emparentaban al Concilio con cualquier otra asamblea humana, obraba el Espíritu Santo y llevaba al Concilio a buscar la unanimidad y a superar sus conflictos. Los textos definitivos han sido votados por la casi totalidad de los Padres.

Podemos ahora suponer que lo que valió para el Concilio, puede valer también, guardadas las proporciones, para las comunidades religiosas. Después de todo, los religiosos también son miembros de la Iglesia y procuran ser fieles al Espíritu Santo. Y todavía una razón más nos mueve a hacer este parangón: El Concilio llegó a la unanimidad renovando la teología de la misión de la Iglesia en el mundo. Ahora bien, la vida religiosa está estrechamente vinculada a esta misión. Por tanto, vamos a examinar primero este renacer de la Iglesia fundado en la renovación de la eclesiología antes de sacar las consecuencias para la renovación de la vida religiosa.

1. Renovación de la Iglesia

Fue en vista del *aggionamento* de la Iglesia, que el Papa Juan XXIII convocó el Concilio. “El Concilio debe ser pastoral”, solía repetir. Con eso no designaba una búsqueda de nuevos métodos de apostolado, de inéditos trucos pastorales, sino que señalaba que el fin del estudio conciliar debía ser el llevar a la fe a los hombres de hoy. El objetivo era claro, pero, ¿cómo se lo podría realizar? ¿Como se podría reanudar el diálogo, entre la Iglesia y el mundo? Toda la primera sesión de hecho estuvo consagrada a buscar una respuesta a esta cuestión, mientras se discutía sobre la liturgia. Poco a poco, sin embargo, una línea directriz se precisaba, siendo los cardenales Montini y Suenens los que contribuirían a esclarecerla en forma decisiva para la marcha del Concilio: para resolver el problema de las relaciones de la Iglesia y del Mundo y reanudar el diálogo entre ambos, había que responder primero a la pregunta: ¿Qué es la Iglesia? La primera empresa del Concilio debía ser entonces una renovación de la teología de la Iglesia.

La Constitución Dogmática *Lumen Gentium* es el fruto de esta problemática. Se puede decir que ella señala una verdadera revolución a lo Copérnico en la eclesiología. Desde el Concilio de Trento, en efecto, la Iglesia se definía primero como una sociedad visible. Se partía de la analogía con la sociedad humana, jerarquizada, con el rey o el emperador, los nobles y el pueblo, para describir a la Iglesia, sociedad jerarquizada también, con el papa, los obispos, los sacerdotes y los fieles. Y luego, de esta sociedad visible se efectuaba la ascensión a la Iglesia invisible, misterio de la comunión de los Santos en Dios.

Lumen Gentium, al contrario, parte del misterio de la Iglesia hasta llegar a la Iglesia visible en la que el misterio de la Iglesia se encarna ¿Qué significa esta expresión: Misterio de la Iglesia? La palabra misterio no tiene aquí en primer lugar el sentido habitual que damos por ejemplo al término misterioso, por el que designamos algo que no podemos comprender. Misterio es aquí una realidad a la vez divina y humana, que sobrepasa las dimensiones habituales de nuestras categorías humanas y que por lo mismo nos es imposible comprender perfectamente. El acento está sobre la realidad divino-humana del misterio más bien que sobre su carácter secreto. Los primeros párrafos de la Constitución nos describen la dimensión divina del misterio, que es la voluntad salvífica del Padre, realizada históricamente por la venida del Hijo y comunicada por el Espíritu Santo que opera en la Iglesia en todos los tiempos y en todos los lugares. Pero es en el N° 5 donde se nos propone la definición del misterio de la Iglesia como preparación del

Reino:

“El misterio de la Iglesia se manifiesta en su fundación. En efecto, el Señor Jesús inició su Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la venida del Reino de Dios prometido muchos siglos antes en las Escrituras: Porque el tiempo está cumplido, y se acercó el Reino de Dios (*Mc* 1,15). Ahora bien, este reino comienza a manifestarse como luz delante de los hombres, por la palabra, por las obras, y por la presencia de Cristo... Sobre todo, el Reino se manifiesta en la persona del mismo Cristo, Hijo de Dios e Hijo del Hombre, que vino a servir y a dar su vida para redención de muchos (*Mc* 10,45)... Por eso la Iglesia, enriquecida con los dones de su Divino Fundador, observando fielmente sus preceptos de caridad, de humildad y de abnegación, recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todas las gentes, y constituye en la tierra el germen y el principio de este reino”.

Este texto describe pues, la misión de la Iglesia como la prolongación de la misión de Cristo: realizar la presencia del Reino en el Mundo. La Iglesia es lazo -“lien”- entre el mundo y el Reino ya totalmente realizado en la gloria de Dios, y comienzo al mismo tiempo de ese Reino. Además, así como Cristo es Mediador a la vez por su condición de Dios-Hombre y por su misión, la realización del misterio pascual, así la Iglesia tiene que ser como un puente entre el mundo y el Reino, por su ser como por su misión, porque su misión no puede separarse de su ser. La Iglesia toda entera es misión al mundo.

Definir, pues, la Iglesia como un misterio es decir que la realidad de la Iglesia consiste en la participación en el misterio de salvación en Cristo Jesús, antes de ser una sociedad visible. Es por eso que entre las imágenes bíblicas de la Iglesia, el Concilio ha favorecido la de Cuerpo de Cristo; la Iglesia comunica la vida de Cristo incorporando a los hombres a su Cuerpo. Al insistir así sobre el misterio de la salvación, redescubrimos la vocación escatológica de la humanidad en el plan de pasar de este mundo al Reino. Y esta vocación escatológica trajo como consecuencia que la Iglesia fuera constituida puente entre el mundo y el Reino. La Iglesia es incoación del Reino en el Mundo; la Iglesia es la suma de todo lo que en el mundo y en cada uno de nosotros dice SÍ a Dios, La Iglesia es el lugar donde Reina Dios. Pero otra consecuencia de esa nueva perspectiva eclesiológica es que el mundo entra en la definición misma de la Iglesia. No podemos ya considerar a la Iglesia como una sociedad perfecta en sí misma, con su vida autónoma, y que, además, debería ocuparse del mundo. La Iglesia en todo su ser se define como enviada al mundo. No está a la par del mundo. Está en el mundo para anunciar e implantar el Reino de Dios.

Evidentemente esta profunda renovación de la eclesiología debía tener consecuencias importantes para el diálogo Iglesia-Mundo, para la situación y el apostolado de los laicos, para el ecumenismo, etc. No es éste el lugar para desarrollar esas consecuencias.

Retengamos solamente que para alcanzar los objetivos pastorales fijados por el Papa Juan XXIII, el Concilio ha comenzado por una renovación de la teología de la misma Iglesia y que es precisamente esta renovación la que permitiría desarrollar con toda naturalidad sus esperadas consecuencias pastorales: Si la Iglesia es misión al mundo, evidentemente no puede ella sino dialogar con el mundo de hoy, etc.

Pero, entre esas consecuencias, hay algunas que interesan especialmente a la vida religiosa y que debemos examinar ahora.

2. Renovación de la Vida Religiosa

Del desarrollo seguido por el Concilio podemos sacar dos enseñanzas. La primera, -la unanimidad sobre los cambios a operarse- que no será realizable en las comunidades sino

llegando a la unanimidad en la renovación de la definición de la vida religiosa. Ahora bien, y ésta es la segunda lección el Concilio, con su ejemplo, nos indica el camino a seguir para renovar esta definición. Hay que buscar la definición renovada de la vida religiosa en la misma dirección de la renovación de la eclesiología. En otras palabras, la pregunta se formula en esta otra forma: ¿Dónde y cómo ubicar la vida religiosa en el misterio de la Iglesia?

La Constitución "*Lumen Gentium*" subraya efectivamente que los miembros de las Ordenes e Institutos religiosos no forman un grupo especial en la Iglesia, porque el pueblo de Dios no conoce más que una sola distinción entre los que están directamente al servicio del pueblo de Dios, los clérigos, y los que en la Iglesia casi se definen por su relación con el mundo, los laicos. Ahora bien, nos dice la Constitución, "este estado de vida, (el religioso), vista la constitución divina y jerárquica de la Iglesia, no se sitúa entre la condición del clérigo y la del laico". Con esta presentación se abandona la habitual antes del Concilio, en la que, al par que se definía a la Iglesia como sociedad, se distinguía como espontáneamente tres grupos en la Iglesia: clero, religiosos y laicos.

Ahora los religiosos se distinguirán por una relación particular al misterio de la Iglesia:

"Los consejos evangélicos, gracias a la caridad a que conducen, unen de una manera especial a los que los practican a la Iglesia y a su misterio".

¿De dónde esta relación especial al misterio de la Iglesia? De que los consejos evangélicos son realidades del Reino, y desde el principio del capítulo sobre la vida religiosa, la Constitución subraya que los consejos son un don de Dios y que están fundados sobre las palabras y los ejemplos de Cristo, palabras y ejemplos que hemos visto, que son presencia del Reino entre los hombres: "Los consejos evangélicos de castidad consagrada a Dios, de pobreza y obediencia, fundados como están sobre las palabras y los ejemplos del Señor... constituyen un don divino que la Iglesia ha recibido de su Señor". Es por su misma naturaleza que la vida religiosa está ligada al Reino, y de ahí que tenga una relación íntima con el misterio de la Iglesia.

Pero, así como en Jesús la presencia del Reino en su persona es inseparable de su obra y de su predicación y así como la naturaleza de la Iglesia es inseparable de su misión de anuncio y construcción del Reino, así también la vida religiosa no es una realidad del Reino por el solo hecho de que es una vida según los consejos evangélicos, ella también simultánea e inseparablemente es anuncio y manifestación del Reino: "El estado, que asegura a sus miembros una mayor libertad respecto de las cargas terrestres, manifiesta mejor a todos los creyentes los bienes celestiales, presentes incluso en esta vida, y sobre todo da testimonio de la vida nueva y eterna conseguida por la Redención de Cristo y preanuncia la resurrección futura y la gloria del reino celestial.

La consecuencia de esto es que la vida religiosa se define como un signo del Reino: "La profesión de los consejos evangélicos aparece como distintivo -signo- que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimientos los deberes de la vocación cristiana". "Signo de influencia eficaz. El vocabulario empleado para definir la vida religiosa se vincula estrechamente con el vocabulario sacramental. Al ser signo del Reino, la vida religiosa se presenta como sacramento del misterio de la Iglesia, sacramento a su vez de Cristo: "Pongan pues especial solicitud los religiosos en que, por ellos, la Iglesia muestre realmente cada día mejor el rostro de Cristo a fieles y a infieles". Signo del Reino, sacramento de la Iglesia, la vida religiosa "demuestra a la humanidad entera la maravillosa grandeza de la virtud de Cristo, que reina, y el infinito poder del Espíritu Santo, que obra maravillas en su Iglesia".

Por consiguiente, el puesto de la vida religiosa en el misterio de la Iglesia, el misterio de la vida religiosa es ser un signo del Reino destinado a todos los hombres. Esta definición sitúa claramente la vida religiosa en la eclesiología renovada de *Lumen Gentium*, pero es también un

principio de renovación para la vida religiosa, es la norma que debe condicionar todo esfuerzo de *aggionamento* de las comunidades religiosas. Esta definición es la ley objetiva que buscábamos para obtener la unanimidad de los religiosos. Ser fiel a la vocación religiosa es ser fiel a esta vocación de ser signos del Reino destinado a todos los hombres, y en la medida en que la significación de la vida religiosa haya disminuido, será necesaria la renovación y el *aggionamento*.

Esta “significación” debe ante todo apreciarse en función del Reino: es preciso que la vida religiosa sea signo *del* Reino, y no un signo de cualquier cosa. En todo caso, la primera condición es que sea un signo. Es claro que lo que podemos saber, por ejemplo, sobre las Abadías decadentes del fin del antiguo régimen en Francia, poco ofrecen que nos haga entrever su cualidad de signo! Pero no basta ser signo, hay que ser signo *del* Reino. Podríamos tener un signo solamente negativo, de desprecio del mundo, o de miedo de la vida. Y aún en un sentido positivo, la vida religiosa puede aparecer como un signo de superación humana, de fuerza de carácter, de estoicismo, más que como un testimonio de los valores del Reino. Para ser signo del Reino, la vida religiosa no debe significar solamente una superación en relación con los valores de este mundo, sino que debe ser también un anuncio positivo de la vida del Reino. Se trata de encarnar en la vida religiosa los valores evangélicos que los consejos proponen; se trata de dar testimonio de la nueva vida en Cristo y de la trascendencia del Reino de Dios: en una palabra, hay que vivir la caridad de Cristo como fundamento explícito de la vida de una comunidad. La fidelidad renovada a la vocación de signo del Reino nos traza así una primera línea de renovación de la vida religiosa por un reaprovisionamiento en las fuentes evangélicas y en las tradiciones originales de cada familia religiosa.

Sin embargo, este retorno a las fuentes, condición indispensable de la renovación de la vida religiosa, no basta. La vida religiosa no es solamente una vida según los valores del Reino. Ella debe ser signo del Reino, signo cuyos destinatarios son todos los hombres. No se renueva un signo con solo reajustarlo a la realidad significada, hay que renovarle su misma calidad de signo, su fuerza significativa. Dicho de otra manera, un signo no es realmente tal si no es comprensible y perceptible para los hombres a quienes se dirige, es decir, a los hombres de hoy.

Hay que distinguir aquí con la Constitución *Lumen Gentium* entre los creyentes y los no creyentes. Pues a veces la Constitución habla de solos los cristianos: “Un signo que puede y debe ejercer una influencia eficaz sobre los miembros de la Iglesia... el estado religioso... manifiesta también a los ojos de todos los creyentes...”; a veces se refiere a la significación de la vida religiosa para la generalidad de los hombres: “el estado religioso muestra a todos los hombres”...; Los religiosos deben aspirar a que “la Iglesia muestre el rostro de Cristo a fieles y a infieles”. La comprensión del signo de la vida religiosa, su mensaje, serán distintos según se trate de unos o de otros.

Con respecto a los creyentes, la vida religiosa es un signo que debe proporcionar una respuesta. Este signo, dice *Lumen Gentium*, debe ayudar a “los miembros de la Iglesia en el cumplimiento valiente de los deberes de su vocación Cristiana”. ¿Y cómo? “Manifestando a los ojos de todos los creyentes los bienes celestiales presentes ya en el tiempo”. Tiene importancia señalar aquí el lugar del capítulo sobre los religiosos, inmediatamente después del capítulo sobre el llamado universal a la santidad en la Iglesia. Todos son llamados a la santidad, a la perfección de la caridad. Todos deben esforzarse por vivir los consejos evangélicos. Pero el camino hacia la santidad no es el mismo para todos.

Los laicos también deben vivir los valores del Reino, pero en su situación propia de laicos, es decir de cristianos comprometidos en el mundo. “La vocación propia de los laicos consiste en buscar el reino de Dios precisamente por medio de la gestión de las cosas temporales que ellos ordenan según Dios”. Construir el Reino de Dios a través de situaciones humanas que son las suyas propias, he ahí la vocación del laicado. Esa es su vocación, bella pero difícil. Ellos deben ser fieles a Dios y al mismo tiempo fieles a sus compromisos en el mundo, a sus

responsabilidades familiares, sociales y políticas. Para ellos que están así tironeados por Dios y por el mundo, los valores del Reino pueden aparecer muchas veces como muy remotos. La vida religiosa les viene a manifestar el fin y término de las tensiones que hacen la contextura de su vida. La castidad de los consagrados a Dios es signo de que el amor que viven en el matrimonio será un día vivido directamente en Dios. Lo mismo, la pobreza religiosa les recuerda que Dios es su “única porción de herencia”, anuncio de la victoria definitiva de Dios sobre el dinero. Igual, por último que la obediencia religiosa es el signo de la superación del conflicto entre las diferentes fidelidades que se reparten sus vidas, y que ellos con una gran dificultad deben ordenar y armonizar en el mundo. En la vida religiosa ven la prueba de que la victoria ya les está conseguida en Cristo.

Para los no creyentes la vida religiosa es un signo que se presenta como una pregunta, el interrogante mismo de Dios. Este interrogante lo perciben primero a través del testimonio de la vida de los laicos cristianos, en la que la caridad de Cristo se mezcla estrechamente a los valores humanos que ellos conocen. Pero este interrogante se plantea con toda su fuerza y se les manifiesta la trascendencia de los valores del Reino de una manera más absoluta en la vida de los consejos evangélicos de que los religiosos hacen profesión: el estado religioso “muestra a todos los hombres la maravillosa grandeza de la virtud de Cristo que reina, y el infinito poder del Espíritu Santo que obra maravillas en su Iglesia”. “Los valores humanos de la vida de los no creyentes son un don de Dios, y el signo de la vida religiosa es un signo que Dios les presenta para inducirlos a interrogarse sobre aquel que determina el principio de los valores que ellos aceptan”.

Es importante entender que la vida religiosa no puede ser comprendida con la misma claridad por los no creyentes y por los fieles. La castidad de los consagrados a Dios, por ejemplo, no puede tener su sentido pleno de anuncio de la vida según el Reino más que para los esposos cristianos. Pero no olvidemos que la profesión de los consejos evangélicos tiene por fin una vida llena de una mayor caridad. Ahora bien la caridad vivida es un signo tan elocuente para los no creyentes como para los creyentes.

Pues bien, éste es precisamente el problema: ¿Es percibido por los hombres de hoy el signo que pretende ser la vida religiosa? Ya no se trata aquí de la vuelta a las fuentes de la vida religiosa, sino de la traducción y encarnación de los valores evangélicos en las instituciones y modo de vida de los religiosos y de sus comunidades. Cuando con el Concilio decimos y repetimos: la vida religiosa “es” signo del Reino para todos los hombres, ¿estamos en lo cierto? ¿No sería más exacto escribir: la vida religiosa “debería ser” un signo para todos los hombres? El problema no es ya la renovación de los religiosos en su fidelidad a su vocación por un retorno al evangelio y a las tradiciones originales; ahora es un problema sociológico: los signos que eran perceptibles al hombre de la sociedad tradicional poco a poco se han vuelto incomprensibles para el hombre moderno.

En efecto, los problemas, las tensiones que los laicos cristianos encuentran en sus vidas, los valores sobre los que los no creyentes estructuran una vida que los encamina hacia un Dios que no conocen aún, se han transformado al compás de las transformaciones del mundo. De ahí que se ha producido una distancia entre la vida en el mundo y la vida religiosa, que no es sólo la distancia que separa los valores trascendentes del Reino de los valores de la vida en el mundo, sino que además es la que separa dos etapas en la evolución de la civilización. La vida religiosa fue fundada en función de un mundo que, en amplia escala, no existe más en los países más evolucionados, y por esta razón, da la impresión al hombre de la sociedad industrial de desarrollarse en otro universo. Él no se siente aludido por las respuestas que ella le puede aportar, si es cristiano, ni por los interrogantes que ella le puede proponer, si es no-creyente.

Esto nos induce a encarar el problema de la renovación de la vida religiosa, no ya en función de la renovación de la Iglesia, sino a partir de las transformaciones del mundo moderno. Este será el tema de la segunda parte. Sin embargo, antes de abordarlo, quisiera antes sacar algunas

conclusiones de esta presentación de la renovación de la vida religiosa a partir de la renovación de la Iglesia.

Quisiera en primer lugar subrayar la fecundidad de la perspectiva del Concilio: decir que la vida religiosa es signo del Reino va infinitamente más lejos que hablar de la sola liberación para un apostolado eficaz. Esta perspectiva subraya la dimensión propiamente teologal de la vida religiosa, Esta no es solamente ascesis moral, esfuerzo humano del hombre hacia Dios, escuela de perfección humana; ella es actualización, en el mundo, de las palabras y de los ejemplos del Señor, ella es una contribución de primer orden al anuncio del Reino por la Iglesia, ella es incoación del Reino porque es escuela de perfección de la caridad.

He insistido, por otra parte, y varias veces, en que la fidelidad a la vocación religiosa es la fidelidad a la misión de anunciar el Reino. Esta misión se impone por igual a todos los religiosos, sean activos o contemplativos. A todos abarca la enseñanza del Concilio. El anuncio del Reino no se realiza en primera instancia por el apostolado de los religiosos, sino por su vida, por lo que son. La monja en su claustro debe ser signo para el mundo, tanto como la religiosa que atiende en un hospital: en todas partes es a Cristo a quien hay que manifestar:

“Los religiosos pongan especial solicitud en que por ellos la Iglesia muestre realmente cada día mejor a fieles e infieles el rostro de Cristo, ya entregado a la contemplación en el monte y ya anunciando el reino de Dios a las turbas, ya sanando enfermos y heridos, convirtiendo a los pecadores a una vida correcta, bendiciendo a los niños, o haciendo el bien a todos, siempre obediente a la voluntad del Padre que le envió”.

La lectura de la Constitución *Lumen Gentium* nos invita, en tercer lugar, a comprender bien el sentido de la palabra renovación. Renovar la vida religiosa no significa voltear todo, condenar todo lo que existe. Hoy como ayer, la vida religiosa continúa fundada sobre una roca, la palabra de Dios que invita a atender al llamado de los consejos evangélicos. Hay que reorientar, reanimar, rejuvenecer el alcance de la significación de la vida religiosa. Algunos cambios serán necesarios, por supuesto, pero no se trata de demoler todo para reconstruir a partir de cero. Es asunto, más bien, de podar y limpiar el gran árbol de la vida religiosa para que de muchos frutos.

La enseñanza del Concilio debe, por último, ayudarnos a purificar nuestra actitud individual frente a la renovación de la vida religiosa. Un espíritu conservador demasiado humano, una prudencia cómodamente instalada, son enjuiciados, al igual que las tentaciones de modernismo o de mundanización. La unanimidad debe hacerse sobre la siguiente ley de la renovación: fidelidad a la vocación de ser signo del Reino para el mundo. Pero esta ley supone primero, y esto siempre que se trata del Evangelio y una conversión de los corazones, única que puede obtener la conversión de las vidas.

Para resumir en una frase la enseñanza del Concilio y el paralelo que he esbozado entre la renovación de la Iglesia y la de la vida religiosa, me parece bien decir: así como se precisa una Iglesia para el mundo pero que no sea del mundo, así se precisa una vida religiosa que sea para el mundo, pero que no sea del mundo.

II. Renovación de la vida religiosa y transformaciones del mundo

El estudio que hemos hecho de los principios de una renovación de la vida religiosa, partiendo del misterio de la Iglesia y de su misión en el mundo, nos ha trazado ya un vasto programa de *aggiornamento*; para ser signo del Reino, es necesario antes que nada, que la vida religiosa vuelva a las fuentes del Evangelio y de sus más auténticas tradiciones; hace falta al mismo tiempo una purificación, una “barrida del polvo constantiniano”, un examen de las instituciones más o menos anquilosadas; en una palabra, hace falta que la vida religiosa presente una

fisonomía rejuvenecida, en una Iglesia también rejuvenecida. “Rejuvenecer” indica bien las dos direcciones de esta empresa: volver a los “años jóvenes” de la vida religiosa para extraer los valores vivificantes del Evangelio, y las instituciones originales de los fundadores, a tal punto que la vida religiosa, hoy, conozca una nueva juventud. En este sentido se puede decir que la renovación de este signo de la vida religiosa es comparable a la renovación del signo por excelencia como lo es la vida litúrgica de la Iglesia.

Pues bien, precisamente la liturgia no se renueva con solo el retorno a las fuentes, y una purificación de la tradición auténtica, pues con esto sucumbiría a la tentación de arqueologismo. Ella debe procurar también que la entienda el pueblo, al que se destina, como signo. Los fieles deben poder entrar en una participación activa, realizar un verdadero diálogo entre los misterios celebrados por la liturgia y su vida en el mundo. Lo que es cierto de la liturgia, lo es aún más de la vida religiosa. Porque se puede decir que lo esencial de la liturgia descansa sobre una base inmutable: textos escriturísticos y sacramentos, al punto de que el margen de adaptación del signo es relativamente estrecho. También la vida religiosa descansa sobre un dato inmutable: los consejos evangélicos, el anuncio de los valores trascendentes del Reino, pero las formas que pueden revestir este mensaje son infinitivamente más flexibles que las de la liturgia, por cuanto se hallan en estrecha simbiosis con la vida de los hombres en el mundo.

El fin del estudio que ahora emprendemos de la renovación de la vida religiosa en función de las transformaciones del mundo es precisamente demostrar esta solidaridad de la vida religiosa y de la vida en el mundo. Mi intención es, en efecto, mostrar cómo la vida religiosa en la Iglesia de Occidente, fue instituida y se ha desarrollado en función de un determinado estado del mundo, al que los sociólogos califican hoy de “sociedad tradicional”.

Luego, en un segundo párrafo, evocaré rápidamente las transformaciones que han acompañado la aparición del mundo moderno y la incompreensión de ahí originada para los valores de la vida religiosa cuando siguen presentándose en el cuadro de la sociedad tradicional. Un tercer párrafo, conclusión de todo este ensayo, deberá entonces buscar las vías de una renovación de la vida religiosa en función de las transformaciones del mundo moderno. Está de sobra aclarar que estos tres párrafos no son más que pistas de reflexiones y no un estudio detallado de las numerosas cuestiones así suscitadas, sugeridas.

Pero, antes de abordar este estudio me parece necesaria una advertencia para precisar bien la perspectiva sociológica en la que lo sitúo. No se puede, claro está, separar la vocación personal del religioso o de la religiosa de su pertenencia a una institución reconocida por la Iglesia. Pero, si no hay que separar y menos aun oponer la vocación personal y la célula de Iglesia en que se desarrolla, sin embargo hay que distinguirlas. Está el misterio personal de la vida religiosa, llamamiento a seguir a Cristo, la vocación a la santidad por el compromiso total y absoluto en la vía de los consejos evangélicos. Por otro lado, está la organización de las condiciones de expansión y desarrollo de esta vocación en un grupo social. En este plano de organización de un grupo, encontramos todo un sistema de costumbres, de reglas, de ritos, de símbolos, de actitudes comunes, de valores colectivos, de oficios, etc. en una palabra, una estructura social que se encarna en edificios, vestuario, ceremonias gestos tradicionales, conducta, funciones, fórmulas, actividades diversas, etc. Aquí cuando hablo de la vida religiosa, me refiero en particular a su dimensión social, cuadro de la vocación personal. Debe respetarse esta distinción entre los dos planos si se quiere comprender por una parte la permanencia de los valores fundamentales de la vida religiosa y el carácter diverso de su estructura social, y se quiere por otra parte evitar que un estudio sociológico de la estructura de la vida religiosa se interprete como un juicio sobre los valores trascendentes que la inspiran. Sería can falso acusar de falta de generosidad a una vocación religiosa vivida, en una estructura anacrónica como decir que la estructura de la vida religiosa no tiene relación con el desarrollo de la vocación de los religiosos. El punto de convergencia entre la vocación personal y la estructura social pareceme que es la función de “signo del Reino”, por cuanto en esta función entran tanto las exigencias de la perfección de una vida teologal fundada sobre los consejos evangélicos cuanto la prestación de todos los

elementos de la estructura social necesarios a toda función significativa. Pero vuelvo a decirlo, relación de convergencia y no de identidad. A lo más, en caso extremo, se podría concebir que se viva una vida religiosa en perfecta caridad y en una exigente fidelidad a los consejos evangélicos, pero que la significación que esta vida religiosa debe tener para el mundo quede totalmente impedida por una estructura social ya inadecuada y que resulta un velo. Pienso que es esta una situación extrema, porque la misma perfección de la caridad incluye el llamado a significar los valores del Reino ante el mundo y reclamaría por ende la renovación necesaria de la estructura social.

1. Transparencia de la vida religiosa para la sociedad tradicional

Podríamos ciertamente evocar muchas situaciones diversas, porque la sociedad tradicional, a pesar de su aparente inmovilidad a escala de la duración de la vida de un hombre, ha conocido sin embargo formas diversas desde la época de Cristo hasta la primera revolución industrial. Me contentaré con un ejemplo particularmente esclarecedor. La comparación entre la estructura social de una abadía cisterciense y la de una villa feudal, en el siglo XII en Francia.

Una y otra presentan una estructura jerárquica semejante: el Abad, religiosos de coro y conversos en un caso; el señor, ciudadanos libres y siervos en el otro; con un mismo ritmo de vida campesina y de trabajo manual, escalonado por la sucesión de estaciones y tiempos litúrgicos, con una misma sociedad económica y política reducida que vive casi en autarquía, probablemente con atuendos y costumbres bastante parecidas.

En una y otra sociedad es el mismo estilo de relaciones sociales fundadas sobre una relación de tipo padre-hijo y es la misma gran dependencia social: el abad es el padre de sus monjes, los religiosos de coro son padres para los conversos; y así también en la familia el marido hace también de padre para la mujer, el señor es el padre de sus vasallos y el artesano es el padre de sus compañeros y aprendices.

¿Por qué esta dependencia absoluta en la sociedad tradicional? Primero, para el bien del grupo social que necesita estar bien estructurado a causa de su fragilidad, de la dominación de las fuerzas naturales sobre el hombre y de la inseguridad política.

Pero también porque la gran mayoría de la sociedad está formada por “menos dotados”, iletrados, individuos incapaces de sobrevivir aislados del grupo. Y todavía: esta sociedad tradicional se rige toda ella por la experiencia y no por la ciencia: de ahí el rol privilegiado de los ancianos, los guardianes de la tradición, los que saben lo que hay que hacer para asegurar la supervivencia del grupo.

Preguntémosnos ¿cuál podía ser entonces la significación de los consejos evangélicos como se los veía encarnados en la abadía para los miembros de una sociedad de burgo feudal?

La obediencia religiosa es el modelo de la obediencia vivida diariamente por todos en la sociedad civil. Obediencia que predica a cada uno que en la sujeción en que se encuentra es a Dios mismo a quien obedece. A su vez, la relación del Abad respecto de sus monjes es un ejemplo para la autoridad que debe ejercerse paternal y no tiránicamente. Y lo mismo, la pobreza del monje, basada sobre el trabajo manual enseña la sumisión a Dios exigida a todos en la economía de una sociedad de penuria. En sentido inverso la pobreza es un ejemplo de una autoridad económica que debe repartir y suministrar a cada uno el mínimo necesario y administrar el caudal de recursos en vista del bien común.

En lo que concierne a la castidad, hay que cuidar de no pecar de anacronismo. En ese tiempo el matrimonio estaba ordenado todo él al bien de la familia, mientras que el diálogo interpersonal de los esposos es un valor que aún no había aparecido. Las relaciones interpersonales consisten

esencialmente en la solidaridad que crean los vínculos de la sangre, que estructuran no solo la familia sino el conjunto de la sociedad, y desde este punto de vista, la castidad de los monjes manifiesta la trascendencia de la caridad que sobrepasa la simple solidaridad de los vínculos de la sangre: la castidad enseña la espiritualización de esta solidaridad y la lleva poco a poco a ir más allá del amor conyugal y fraternal.

Visto todo esto, se puede decir que entonces para el mundo había una transparencia total de la estructura social de la vida religiosa. Porque, a más de ser semejantes las condiciones de vida, no hay que olvidar que la estructura de la sociedad global era entonces estructura de cristiandad. ¡Si a veces el mismo Abad era también el señor feudal Bien podía el monje abandonar el mundo para encerrarse en su abadía, su vida, aunque separada del mundo estaba llena de significación para su vecino el campesino y que, mirando hacia la Abadía, hallaba la imagen de lo que sería su vida si Dios fuera todo en todos, si realmente los valores del Evangelio fueran la ley de la sociedad. La Abadía era para él el Reino de Dios inaugurado sobre la tierra, figura ideal de la propia sociedad en que vivía.

Tiene importancia subrayar esta intercomunicación entre las dos sociedades. La estructura social de la sociedad civil proporcionó los elementos de que se sirvió la vida religiosa para trazar la vida monástica. Y a la inversa, la sociedad religiosa ha moldeado en gran escala a la sociedad civil: influencia civilizadora, cuidado de los enfermos, escuelas, etc.

Esta intercomunicación se ha desarrollado a lo largo de toda la evolución histórica de la sociedad tradicional: con la aparición de las ciudades nacieron las órdenes mendicantes, luego las congregaciones más modernas.

Y una última observación para subrayar el hecho de que, a pesar de la evolución habida desde la época de Cristo, la estructura de la sociedad tradicional fue la misma, desde el punto de vista sociológico así en Palestina en tiempo de Jesús como en una villa de la Francia medieval: estamos frente a una estructura llamada de “campesinos guerreros” extendida por todas partes, con unas pocas excepciones. Esta gente podía tomar el Evangelio como ley de vida, tanto el campesino cristiano que lo aprendía de boca de su cura como el monje que se esforzaba en organizar su vida en base a los consejos evangélicos o Por ejemplo, la parábola del lirio del campo o la del mal rico calcan situaciones vividas en una sociedad fundada sobre el trabajo de la tierra y en una fuerte interdependencia social a nivel de grupo pequeño.

2. El divorcio entre el mundo moderno y la vida religiosa

No se puede, evidentemente, resumir la historia, de las transformaciones que han desembocado en la formación del mundo moderno. Quisiera solamente indicar aquí las principales características de la sociedad moderna industrial, esa que está por establecerse en los países desarrollados.

El conjunto de esas características puede resumirse así: la aparición del mundo moderno trae el desmoronamiento de la estructura social estable y estrecha de la sociedad tradicional. Desaparece la vida confinada en pequeñas comunidades locales autárquicas y en su lugar se establece una interdependencia económica y política más amplia, que alcanza la escala nacional y aún la internacional. En el campo económico, el mundo moderno ve el fin de la dominación de la naturaleza sobre el hombre. Ahora es el hombre quien organiza la naturaleza, y construye su cuadro de vida. Y no solo utiliza los recursos de la naturaleza, sino que también crea artificialmente los productos que precisa para su industria. La dependencia del individuo respecto de la sociedad no se traduce más por el cambio de cierta cantidad de bienes de primera necesidad por determinada prestación de trabajo manual; ahora es la participación en un proceso complejo de producción y consumo.

Esta transformación es el fruto de una metamorfosis profunda acaecida al trabajo humano: este ya no es, en primer lugar, una relación directa entre el hombre y la naturaleza. Tampoco es ya simplemente una fabricación en que la máquina hace de multiplicadora de la eficacia del esfuerzo. El trabajo se vuelve participación en un proceso colectivo de producción, en que el trabajador ejerce sobre todo funciones de vigilancia, información, organización, de la actividad de las máquinas. A cambio de su participación en la producción, el trabajador recibe un salario evaluado más en función de su responsabilidad que de su cansancio. Ese salario es un título de crédito indiferenciado sobre los múltiples bienes de sociedad-de-abundancia entre los que el consumidor podrá elegir.

Estas modificaciones económicas han tenido su repercusión sobre la familia que perdió su función de centro de producción cuando se pasó del artesanado a la industria. La familia perdió también mucho de su función educadora, derivándola primero hacia la escuela, y, más recientemente, hacia toda una serie de grupos de formación: grupos juveniles, grupos deportivos, grupos de esparcimientos..., y así cada vez más la familia se reduce a una célula de consumo. Compensando esto, se desarrolló el diálogo interpersonal. Independizada de su enraizamiento en el terruño, por un lado, por otro, en razón sobre todo de su vida urbana, la familia se redujo a la célula conyugal.

En la vida social, los vínculos de sangre son cada vez menos importantes. Esto, sumado a la generalización de la instrucción y a la independencia económica del individuo frente al pequeño grupo local, ha favorecido el desarrollo de la personalidad del individuo. Se vio aparecer, en la vida social, (un *rapport*) una relación, propiamente política, de persona a persona. La consecuencia importante de esto fue la sustitución; sujeto-persona por el ciudadano. Esta emancipación de la persona en el plano de la sociedad global repercute a su vez sobre grupos más restringidos: los obreros se organizan en grupo para tratar de igual a igual con el patrón, la esposa es la compañera del marido y los mismos hijos reclaman cada vez más una educación que respete su personalidad y rechazan el amaestramiento tradicional. La disciplina y las formas del respeto han disminuido tal vez, en cambio, el amor personal llegó a ser un valor esencial de la vida familiar, hasta el punto de dominar los otros valores: donde no hay más amor, la vida familiar queda irremediabilmente comprometida.

La misma emancipación se encuentra respecto de la Iglesia; ya al nivel de las relaciones entre sociedad civil e Iglesia, donde el fenómeno de la laicización señaló el fin de la cristiandad, y por otro lado con el fenómeno moderno del ateísmo y del indiferentismo religioso. La religión, más o menos sociológica, cede el paso a la fe personal o desaparece.

Todo esto no es más que una breve evocación de la amplitud de los cambios que trajo la aparición del mundo moderno. Podríamos subrayar muchas otras consecuencias: a la par de la emancipación de la personas, aparece un fenómeno de socialización, que si bien corrige las tentaciones de individualismo y tiende sin embargo a acentuar la presión de la sociedad sobre el individuo en otro plano, el del comportamiento y de las actitudes. Se podría hablar de la atomización de la persona que se desparrama en una multiplicidad de roles sociales, etc. Me parece que se puede resumir más sumariamente el conjunto de las consecuencias de la transformación profunda de la sociedad tradicional en sociedad moderna por el paso de la relación padre-hijo, característica de la primera; a la relación de tipo "hermanos", característica en la segunda.

Se adivina sin dificultad que esto, unido a todas las otras consecuencias, modifica considerablemente el sistema de los valores de la sociedad. Para no citar más que algunos ejemplos, el espíritu de iniciativa se ha vuelto un valor mucho más apreciado que el respeto de la tradición, el diálogo democrático es antepuesto a la autoridad, la responsabilidad reemplaza a la sumisión, etc.

Las consecuencias que nos interesan particularmente aquí son las que modifican las relaciones

entre la vida en la sociedad civil y la vida en una comunidad religiosa. La distancia que se estableció entre las estructuras sociales de una y de otra tuvo por consecuencia la incomprensión y el rechazo del ideal presentado por la vida religiosa. Un verdadero divorcio sustituyó a la intercomunicación que era la regla en la época anterior. Los valores de la vida religiosa, presentados en su estructura tradicional, pasaron a ser anti-valores para la sociedad moderna.

En efecto, la pobreza religiosa de dependencia aparece hoy en primer lugar como un privilegio que le da al religioso un parentesco con los ricos ociosos de la sociedad de antaño: los religiosos, aun trabajando con sus manos de sol a sol, están exentos de la ley común del trabajo; no están sujetos a la participación en el proceso de producción con todas sus esclavitudes. La pobreza hoy, en el mundo de las sociedades industriales desarrolladas es la de aquellos que no tienen sino un modesto rendimiento salarial, y esta pobreza en los ingresos es el signo y la consecuencia de una pobreza más profunda: la participación solamente material en el proceso de producción, sin participación en su organización y en su dirección. La religiosa que se esmera por mantener immaculados los locutorios o la sacristía de su convento, a los ojos del hombre moderno no trabaja, se ocupa. En segundo lugar, sería necesario notar que el religioso que se enfrasca en tareas intelectuales tiene una riqueza de cultura que es el privilegio de una minoría en la sociedad civil.

La obediencia religiosa por su lado, tan aleccionadora para el súbdito del señor feudal, se ha vuelto incomprendible para el ciudadano de una sociedad democrática. Le parece una enajenación grave de la libertad de la persona, una huida de las responsabilidades y cargas sociales que se esperan del hombre moderno.

Por último, la castidad no tiene más valer de espiritualización de una solidaridad fundada sobre los lazos de sangre. Frente al amor interpersonal, la castidad aparece a menudo como una deshumanización, la esterilización de la facultad de amar.

Las consecuencias de este divorcio con el mundo moderno son graves: afectan en primer lugar a los eventuales candidatos a la vida religiosa que rechazan un llamado a la cabal integridad de los consejos evangélicos a causa de la muestra que se les presenta en una estructura social que les choca. A la inversa, la vida religiosa corre el riesgo de atraer a los que no se sienten a gusto en un mundo que exige las cualidades de un hombre adulto.

Pero a los mismos religiosos y religiosas les afectan también dichas consecuencias. Y sucede aquí algo análogo con el problema de los países subdesarrollados. En ese Tercer Mundo, la sociedad tradicional no estaba de suyo subdesarrollada; sino que el impacto del mundo moderno sobre su estructura socio-económica ha transformado una sociedad tradicional, pero humana, en una sociedad hecha insostenible cuando las necesidades y los valores del mundo moderno hacen su aparición. Así también la vida tradicional de una comunidad religiosa pudo ser el marco de expansión y desarrollo de vocaciones religiosas auténticas; pero esta vida se hace muy pronto insostenible para quienes descubren que no son los “minus” de antes. Representa esto una grave crisis en la historia de una vocación, y si la vida religiosa no se renueva con el mismo ritmo de la apertura a los valores del mundo moderno, esta crisis amenaza adquirir proporciones imprevisibles, de tanto mayores proporciones cuanto más haya estado la comunidad religiosa “protegida” del mundo.

Tercera consecuencia y no menos grave: la vida religiosa se ha vuelto incapaz, en su forma tradicional, de cumplir su misión de signo del Reino para el mundo. Los que viven en el mundo, si son cristianos, aceptarán tal vez que algunos vivan esta vida particular, incomprendible para gente normal. Pero no les representa ningún llamado a la santidad: no se sienten aludidos. Para ellos, como para los no cristianos, no es más el anuncio ni de la superación ni del destino de los valores vividos en el mundo. Esta situación atenta contra la vocación de los cristianos en el mundo y favorece el desarrollo de un humanismo cerrado sobre sí mismo. El mensaje de la vida religiosa corre peligro de ser mal interpretado, porque, o se verá en ella una condenación del

mundo, incluidos sus valores positivos o se la tendrá por vocación de unos pocos escogidos, quedando los demás dispensados de procurar la santidad porque “no han tenido la vocación”. Por último, puede suceder que no se ponderen más que las cualidades humanas manifestadas por los religiosos. En una palabra, corre riesgo de no ser percibido el misterio de la vida religiosa.

Tal vez se piense que hemos oscurecido exageradamente el cuadro. Y en un sentido es cierto, en cuanto que por una parte, el mundo moderno no hizo totalmente su aparición: la mayoría de los hombres del mundo moderno atraviesan también ellos una crisis grave, porque los elementos más exteriores de la estructura social donde ellos se encuentran, evolucionan rápidamente, pero los valores, los símbolos, los comportamientos han quedado fuertemente marcados por la sociedad tradicional. A pesar de todo, el cuadro me parece exacto en su conjunto, si se lo considera como delineación de las perspectivas de evolución del mundo moderno.

Por otra parte, la vida religiosa no ha quedado sin evolucionar también ella. Incluso esta evolución es rápida, desde algunos años, por lo menos en algunos países y en algunas familias. Además la aparición sucesiva de formas nuevas de vida religiosa ha provocado unas revoluciones análogas, en sus resultados, a las revoluciones o a los grandes conflictos que han sacudido al mundo moderno. Así y todo, no se puede desconocer la influencia profunda de la tradición en la vida religiosa. Toda su estructura social está determinada por la tradición en una proporción jamás alcanzada por la sociedad civil. Aun donde una constitución “democrática” prevé una sociedad religiosa muy moderna, las formas exteriores, digamos comportamientos, actitudes, relaciones interpersonales, etc. han quedado a menudo muy tradicionales. Y hay que notar todavía que la evolución en la vida religiosa se hace en principio en forma distinta de la del mundo. En este son las realidades sociales las que evolucionan y con crisis más o menos graves, mientras la ley y la organización van a la zaga de la forma nueva con mayor o menor atraso. En la vida religiosa, al contrario, por el acento puesto sobre la obediencia, generalmente se espera un cambio de la regla o de las constituciones para admitir una evolución. Con el agravante de que tales cambios son a menudo muy tímidos y no afectan más que a detalles que tardarán mucho tiempo en traer una modificación importante de la estructura.

Por lo demás quisiera subrayar, al fin de este párrafo, que son los elementos más exteriores de la estructura social de la vida religiosa los que precisan recibir la transformación más grande. Pues los valores profundos de la vida religiosa, tales como los vimos presentados por el Concilio en la primera parte, y tales como aparecerán después del rejuvenecimiento que podemos esperar en la manera de comprenderlos si emprendemos el trabajo al que el Concilio nos invita, de volver a las fuentes, el Concilio nos invita, de volver a las fuentes; esos valores me parecen tan capaces como hasta ahora de aportar su mensaje de salvación al hombre moderno. Precisamente el fin de este ensayo es buscar las vías para la renovación del diálogo entre la vida religiosa y el mundo moderno. Y no es una reprobación de la vida religiosa sino un acto de fe en su misterio lo que inspire este análisis sociológico de la vida religiosa.

III. Para una renovación del diálogo entre la vida religiosa y el mundo

Las precedentes consideraciones sociológicas nos llevan a precisar en forma muy importante la ley fundamental de la renovación de la vida religiosa: el propósito de ser signo del Reino para el mundo. No basta, efectivamente, reconocer que es necesaria una evolución de la vida religiosa. Es necesario también tomar conciencia de que esta renovación no puede hacerse de manera eficaz si no es en y por un diálogo renovado con el mundo.

Porque hay un peligro en querer realizar una evolución autónoma de la vida religiosa: “El mundo ha evolucionado. Es verdad. Entonces, que la vida religiosa evolucione ella también”. No. Esto no puede bastar. ¿Quién dice que tal evolución saldrá realmente al encuentro del mundo de hoy? Al contrario, hay un peligro muy grande de contentarse con una modernización

superficial de la estructura tradicional de la vida religiosa, sin tocar esta misma estructura. Es casi lo que se ha visto hacer en la mayoría de las familias religiosas cuando se hizo inevitable una adaptación. “Adaptación”. Es el peor término utilizable para una renovación, porque puede significar que uno se adapta al mundo, y en ese caso la mundanización no está lejos. O si no, se “adapta” la vida religiosa, como unos zurcidos y remiendos que no solucionan los verdaderos problemas.

La teología de la vida religiosa, renovada por la Constitución *Lumen Gentium*, nos ha mostrado que la vida religiosa es una relación al mundo; ella le significa la realización y cumplimiento de sus valores en el Reino. Esta relación fue vivida en la sociedad tradicional y produjo la institución religiosa tradicional. Ahora se trata de renovar la misma relación vida religiosa-mundo, pero en relación con un mundo transformado hasta sus bases, en relación con el mundo moderno.

La vida religiosa es inmutable como relación al mundo, y esa relación es la de los valores evangélicos a los valores del mundo. Y precisamente para que esa relación quede intacta, para que la vida religiosa hoy como ayer sea signo del Reino, es necesario que evolucione la estructura social de la vida religiosa. Si los valores vividos en el mundo han cambiado, o, más exactamente se han transformado, está claro que la manera de expresar y encarnar los valores evangélicos debe transformarse.

Pues bien, ¿qué relaciones puede haber hoy entre los tres consejos evangélicos, fundamento de la vida religiosa, y los valores del mundo?

Empecemos por la obediencia cuya significación en la sociedad tradicional hemos visto ya. Esta obediencia monástica, fuerte armazón de toda la vida religiosa posterior, He ha inspirado en la enseñanza y en el ejemplo de Cristo, “obediente hasta la muerte, y muerte en una cruz”. La misma obediencia de Cristo puede inspirar hoy una obediencia activa y responsable, abierta a los valores del mundo moderno. Cristo “se hizo obediente a sí mismo”, voluntariamente se comprometió en la obra redentora. Tanta era su unión con el Padre que su voluntad era la del Padre, porque tenía el mismo amor por los hombres. Se ve aquí que la obediencia religiosa queda fundamentalmente la misma: reproducción de la obediencia de Cristo. Pero el acento puesto antes principalmente sobre el aspecto de la sumisión se desplaza y hoy debe ponerse más sobre el compromiso voluntario, sobre la consciente homologación con la voluntad del superior con conocimiento de causa. Simple diferencia de acento en la manera de leer el Evangelio, pero salta a la vista que esta diferencia está cargada de consecuencias para la estructura social de la vida religiosa. Es decir, se trata de vivir religiosamente la obediencia como una virtud de una sociedad democrática moderna, lo mismo que antaño se vivió religiosamente un ideal de obediencia en una sociedad fuertemente impregnada de relaciones de sumisión.

Lo mismo, la pobreza religiosa qué estaba fundada por ejemplo en la frase de Cristo que dijo: “El Hijo del Hombre no tiene ni una piedra en que descansar la cabeza”. En una sociedad de estructura económica simple, la pobreza podía vivirse con solo poner en común los bienes que por lo demás no sobraban. La vida económica se ha diferenciado hoy en dos procesos distintos, el de la producción y el del consumo. En esos dos niveles entonces, de la vida económica deberá vivirse la pobreza religiosa. Frente a una economía de abundancia en que el hombre corre el riesgo de quedar prisionero de una civilización de presupuestos, la pobreza religiosa debe ser proclamación de la liberación de un consumo material exacerbado e insaciable. Aparte de eso, tal pobreza deberá tener en cuenta la elevación del nivel de vida y no presentarse como una condenación de los valores positivos del desarrollo económico. La pobreza se opone al culto del dinero, no a la producción de bienes. Pero la pobreza debe ser, también, o tal vez sobre todo, participación en la ley general del trabajo, y participación de la condición del asalariado modesto, es decir, de la dura disciplina de su vida, ya a su lado, ya en el interior del convento. Y es ciertamente la fidelidad a tales condiciones de vida lo que permitirá descubrir las verdaderas formas del testimonio de pobreza que el mundo espera de los religiosos, porque argüiría mucha

candidez creer que se puede dar ese testimonio con los mismos precederos hoy en la sociedad industrial como antes en la sociedad rural.

Por último, la castidad es un signo que se dirige a esposos cuyo matrimonio está fundado sobre el amor mutuo. Esta castidad conserva todo su valor como liberación de la concupiscencia y del erotismo. Pero así como los esposos quieren vivir su unión corporal al servicio de la relación interpersonal de amistad y llegar así a una vida de amor mutuo, así la castidad de los religiosos debe estar al servicio del amor, vivido sin el aliciente de las armónicas carnales, pero abierto en cambio, sobre una comunidad más vasta que la familia. Aquí también se adivina cuál sería la transformación de la estructura social de las comunidades religiosas si hubiera un sincero esfuerzo en edificar la caridad fraterna sobre la base de una amistad humana. Sería la desaparición de cierta esterilización de la vida del corazón con que demasiadas veces se tropieza con pretexto de amarse en Cristo. ¿Y no será este el punto donde es mayor la expectativa de los hombres de hoy? Porque en resumen de cuentas el anuncio más perfecto del Reino es el testimonio de la caridad.

No puedo adentrarme más en los detalles concretos de este vasto programa. Antes de concluir, quisiera solamente indicar algunas condiciones de que depende, a mi juicio, el éxito de todo esfuerzo de renovación de la vida religiosa.

La primera condición es respetar el carácter de fenómeno social total que presenta toda estructura social. Que es decir que, entre todos los elementos de una estructura social, hay estrecha interdependencia. Por eso no es posible modificar un elemento de la vida religiosa, así sea superficial, sin tocar realidades más profundas. Como ya lo he subrayado, lo específico de la vida religiosa es el dirigirse primero al corazón del hombre. Se ha de convertir primero los corazones a un retorno al Evangelio y una apertura al mundo moderno. Dicho de otro modo: la renovación de una vida religiosa no es un cambio de constituciones; este cambio no es más que la conclusión de una reforma interior.

La segunda condición, que es una consecuencia: es la necesidad de favorecer una búsqueda global de una nueva estructura de la vida religiosa. Una institución ya plenamente elaborada no puede evolucionar sino lenta y difícilmente. Para hacerla evolucionar, el camino más razonable parece ser la realización de experiencias nuevas de diálogo entre los valores evangélicos y los valores de la vida en el mundo, experiencias que hicieran algunos individuos o pequeños grupos surgidos de aquellas instituciones tradicionales. Experiencias así que ya es dado encontrar en los institutos religiosos más recientes, deberían proliferar en el conjunto de la institución más tradicional. Mas, esto es factible solamente si ella es viva, pujante y dúctil, y no si se halla anquilosada (*sol érosée*) y endurecida. Es preciso que acepte y favorezca, más bien que desechar o condenar esta búsqueda de una fidelidad a las exigencias de verdad humana como las enseña la vida en el mundo, porque Dios nos habla también a través de las situaciones humanas.

La tercera condición será precisamente el equilibrio entre las dos vías de investigación necesarias a la renovación de la vida religiosa. Es necesaria, por una parte, una profunda captación de los consejos evangélicos en su conato de encarnarse cada vez más profundamente en las realidades humanas del mundo moderno. En sentido inverso, es necesario un compromiso con las situaciones del mundo moderno si se quiere descubrir toda la fuerza que pueden tener las respuestas del Evangelio. Los esfuerzos en estos dos sentidos se complementan: hay que interrogar al Evangelio sobre las cuestiones del mundo si se quiere plantear al mundo la cuestión fundamental del Evangelio.

La sociedad moderna, en sus luchas, sus triunfos, sus búsquedas, sus errores, sus esperanzas, sus dudas, procura y espera una sociedad verdaderamente democrática y “personalizante” donde cristalicen los valores y maduren los frutos de la amistad y del trabajo. A una sociedad así es anunciado Cristo por la vida religiosa. Cristo ha venido a anunciar y realizar un diálogo entre el hombre y Dios, siendo él mismo el Hombre-Dios. Ha venido a trabajar en la liberación de los

hombres del poder de las tinieblas, salvándolos por su muerte y abriéndoles por su resurrección el camino del Reino. Ha venido a proclamar la ley nueva de la caridad en que el amor de Dios se encarna, se realiza y se significa en el amor del prójimo. Cristo, *Lumen Gentium*, es el Reino de Dios presente en medio de los hombres. La Iglesia, Cuerpo de Cristo, anuncia esta luz a todos los hombres, en todas las naciones, todas las culturas, todas las civilizaciones que ella Integra en el nuevo pueblo de Dios. La vida religiosa, hoy como ayer, tiene esta gran misión de ser el signo de la unión íntima del misterio de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, y de la humanidad, pueblo de Dios en marcha hacia el Reino ¿Sabrá renovarse para ser fiel a su misión, para ser verdaderamente signo del Reino para todos los hombres?