

EL RELIGIOSO EN UN MUNDO SECULARIZADO

ALVARO RESTREPO, S. J.

Estos líneas no pretenden ser un estudio exhaustivo sobre el tema. Acerca de él han aparecido últimamente diversos escritos que pueden consultarse con utilidad (1). Son únicamente algunas ideas que encuentran su sitio adecuado dentro de una problemática más vasta que fue estudiada hace algunos meses en una reunión de trabajo teñida en Würzburg (Alemania) por un grupo de estudiantes y profesores colombianos acerca del tema de la secularización. Se trataron diversos aspectos del problema: el fenómeno mismo, su evaluación teológica, la secularización y la Iglesia, la secularización y la vida sacerdotal etc. Algunas de las ponencias se publican hoy en este mismo número de *Ecclesiastica Xaveriana*. De ahí el carácter limitado del presente estudio que, teniendo en cuenta otros aportes, tuvo por objeto únicamente el ayudar a una discusión y profundización del tema dentro de los aspectos más característicos de la vida religiosa. Advertimos finalmente que este escrito fué en cierta manera rehecho pues tuvimos en cuenta algunas de las conclusiones sacadas durante las sesiones y algunos estudios aparecidos desde ese entonces.

Nuestro trabajo comporta tres partes principales: ante todo una presentación sumaria del fenómeno "vida religiosa" bajo algunos aspectos históricos y teológicos. En segundo lugar nos preguntamos si

(1) Cfr. entre otros: E. SCHILLEBEECKX, O.P., *Das Ordens eben in der Auseinandersetzung mit dem neuen Menschen-und Gottesbild*, en la obra conjunta *Dienst and der Welt*, p. 77-116, Herder, Freiburg 1969 (trad. del holandés); C. GEFFRE, O.P., *L'avenir de la vie religieuse à l'heure de la sécularisation*, en *Concilium* n. 49, 1969, p. 71-80; A. DE BOVIS, S.J., *Vie religieuse et sécularisation*, en *Vie Consacrée*, 41, 1969 193-213; G.B. MURRAY, S.J., *The secular religious*, en *Review for Religious*, 26, 1967, 1047-1055; A.J. WEIGERT, *A sociological perspective on the "Secular Religious"*, en *Review for Religious* 27 (1968) 871-879.

es posible, actual y necesaria la vida religiosa en un mundo secularizado. Finalmente indicamos algunas condiciones indispensables para una interrelación vida religiosa-mundo contemporáneo.

I. VIDA RELIGIOSA, HISTORIA y TEOLOGIA

Utilizamos el término "vida religiosa" como un concepto operativo, comprendiendo por él todas las formas de vida que un profano llama sencillamente vida religiosa: desde la vida monástica hasta los Institutos seculares. Sabemos bien que hay autores que prefieren otro término, por ejemplo, "vida consagrada" y tienen motivos muy válidos para ello (2). Lo hacemos pues así sencillamente, por un motivo práctico, pero señalamos que no se trata de realidades simplemente unívocas (3). Los Institutos seculares, por ejemplo, no pueden sin más, ser llamados institutos religiosos.

El número 11 del decreto *Perfectae Caritatis* contiene una indicación muy clara: "Los Institutos seculares, aunque no sean institutos religiosos, llevan sin embargo, consigo, la profesión verdadera y completa, en el siglo, de los consejos evangélicos, reconocida por la Iglesia" (4).

Ordenes religiosas, congregaciones religiosas, sociedades de vida común, Institutos seculares, cristianos consagrados individualmente sea a un tipo de vida apostólico sea contemplativo en el mundo: son varias maneras diferentes de vivir la "vida religiosa".

También existe sin duda una diferencia clara entre las diversas Ordenes o Congregaciones entre sí: se habla de un fundador, de un carisma, de unas constituciones o reglas (5). Todo esto constituye un elemento más de diferenciación.

(2) Por ejemplo: J. BEYER, S.J., *La vie consacrée dans l'Eglise*, en *Gregorianum* 44 (1963) 32-61; *De Statu vitae professione consiliorum evangelicorum consecratae*, en *Periodica* 55 (1966) 3-48.

(3) J. BEYER, S.J., comentando la Institución "*Renovationis Causam*", anota cómo allí se afirma claramente que no son "religiosas" las Sociedades de vida común: *De instructione "Renovationis Causam"*, en *Periodica* 59 (1970) p. 58.

(4) *Perfectae Caritatis*, II en *Concilio Vaticano II. B.A.C.*, Madrid 1968.

(5) F. GILMONT, *Paternité et médiation du fondateur d'un Ordre*, en *RAM* 40 (1964) 393-426.

Finalmente, cabría preguntarse, al menos como hipótesis, si una determinada familia o grupo religioso, que afirma su identidad con unas constituciones puede, y en algunos casos debe, conservar siempre esa identidad con su ser original, o, si más bien, las tensiones normales que se han producido a través del tiempo y por muchas razones (costumbres diversas, superiores nuevos, sujetos que entran al grupo, congregaciones generales o capítulos etc.), no han modificado de hecho esa Identidad que a veces se quisiera perfecta.

La posición de este problema nos indica ya que la vida religiosa se ha ido presentando en la Iglesia bajo formas muy diferentes y no es difícil adivinar que las condiciones históricas explican este hecho. Y no puede ser de otra manera: la vida religiosa, aun la que se pretende más separada del mundo, nace en el mundo, es formada por hombres de una época, con su mentalidad, con su manera de vivir el Evangelio según necesidades espirituales y materiales concretas. El fin de la época de los mártires y de las persecuciones no es separable del paso del paganismo al cristianismo y la primitiva vida monástica con sus exigencias radicales intenta mostrar que, cuando se pasa de la idolatría y del paganismo al culto de Jesucristo, es necesaria una conversión que supone ruptura y lucha (6).

En el siglo XII aparecen los órdenes militares: estamos en un tiempo de Cruzadas. El siglo XIII nos presenta las órdenes mendicantes con su misión de predicación y de pobreza. J. Hangouet, c.s.r., en un artículo (7) a propósito de la Evolución de las Congregaciones clericales, indica cómo hay tres grupos principales que nacen entre la mitad del siglo XVI y comienzos del siglo XX, y que coinciden con tres momentos de la historia de la Iglesia. Los Clérigos regulares se inscriben directamente en el movimiento conciliar de Trento en el centro mismo del Renacimiento. Las Sociedades de sacerdotes, todas fundadas en la primera mitad del siglo XVII, se ocupan de misiones típicamente postridentinas: reforma del clero, predicación a los pobres en los campos, enseñanza. Las Congregaciones propiamente dichas —a excepción de tres que se forman en el siglo XVIII y que persiguen objetivos bastante semejantes a las anteriores— tienen cuenta de una sociedad que se industrializa rápidamente y se fundan así Institutos que se encargan de obras nuevas como la juventud y de la prensa.

(6) V. CODINA, S.J., *Teología de la vida religiosa. Rarón y Fe*. Madrid 1968, 1968, p. 87-88.

(7) J. HANGOUET, C.S.R., *L'évolution des congrégations cléricales*, en *Vocation*, n. 249, 1970, p. 41-50.

Los Institutos seculares, con su apostolado de índole secular . . . "non tantum in saeculo sed veluti ex saeculo" . . . (8), aparecen en un momento histórico de descristianización y ateísmo, y su misión (9) es sin duda providencial.

Este conspecto histórico, muy limitado por cierto, nos permite recordar cómo no solamente la vida religiosa se ha presentado bajo formas muy diferentes en el decurso de la vida de la Iglesia, sino también y esto es muy importante, cómo las circunstancias históricas, el mundo real y concreto determinan en gran parte la vida religiosa.

Acá podría ponerse el problema de la perennidad de un determinado carisma de vida religiosa: ¿puede ser siempre actual? La desaparición de Ordenes religiosas en el transcurso de los siglos ofrecería una respuesta; pero creemos que no se deba simplificar demasiado en este asunto. Hay problemas espirituales y humanos que existirán siempre, y a los cuales como diremos más adelante y supuesto el *aggiornamento* necesario, muchos grupos religiosos pueden hoy responder, pues lo que ellos aportan está enraizado en valores evangélicos válidos.

Lo indicado hasta el presente, nos lleva ahora al problema de una teología de la vida religiosa. Quizás sea más apropiado hablar de teologías de la vida religiosa, pues no parece fácil poner bajo un denominador común realidades tan diferentes como las que hemos visto. En el libro de V. Codina, S.J., *Teología de la Vida Religiosa* (10) pueden verse los diversos capítulos referentes a la Teología de la vida monástica (11), Teología de la Vida Religiosa Apostólica (12), Teología de la Vida Consagrada Secular (13). Allí puede observarse muy bien la relación existente entre la historia y la teología. Y esto es normal. La teología sigue a la historia, pues es en ella donde se lleva a cabo el misterio cristiano y es sobre realidades concretas que se puede fijar la reflexión teológica para permitirnos una mejor comprensión de ese misterio. El mismo autor, dirá al final de su libro: "La vida religiosa es un auténtico 'lugar teológico' en el cual se objetiva, de un modo vivo y existencial, el misterio de la Iglesia peregrina" (14).

(8) *Motu Proprio "Primo Feliciter"*, en *AAS* 40 (1948) p. 285.

(9) V. CODINA, S.J., *op. cit.*, p. 132.

(10) *op. cit.*

(11) *ibidem.* p. 75-97.

(12) *ibidem.* p. 99-123.

(13) *ibidem.* p. 125-136.

(14) *ibidem.* p. 203.

Si tomamos como punto de referencia la teología del Concilio Vaticano II —el cual tiene cuenta evidentemente de los aportes de muchos teólogos que habían escrito en años anteriores— observamos varios aspectos interesantes.

Ante todo hay una purificación y clarificación teológica que sacude profundamente una cierta concepción tradicional de la vida religiosa.

La afirmación de que para ser santo era preciso hacerse religioso, no era hasta hace pocos años desconocida y muchos ejercicios espirituales y retiros de elección estaban enfocados bajo esta óptica. Hoy el Concilio afirma que: "es, pues, completamente claro, que todos los fieles de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad..." (15). Comentando K. Rahner, S.J., la unanimidad que mostró el Concilio en este punto, la califica de "acontecimiento asombroso" (16). Y expone los motivos de su admiración: la cristiandad había aceptado con una sencillez, que aparentemente resolvía todo problema, el que las palabras de Jesús "Si quieres ser perfecto, vende lo que tienes y sígueme (Mt. 19, 21) fueran una invitación a todos. Hoy la exégesis es mucho más prudente. Los Padres de la Iglesia compararon frecuentemente a los vírgenes con aquellos que dan el ciento y el sesenta por uno en el campo del Evangelio, mientras los casados serían aquellos que sólo dan el treinta. El Concilio de Trento definió, sin ulterior distinción y con términos tomados de la Escritura que "es mejor y más santo" renunciar al matrimonio por causa del Reino de los Cielos. (17).

En la edad media y aun después se ha distinguido entre dos "perfecciones": la de los mandamientos y la de los consejos, haciendo así de los religiosos una clase privilegiada por lo que se refiere a la santidad (18). Un lector desapasionado que lea sin prejuicios la obra de Lutero *De votis monasticis iudicium*, observará no sin interés las críticas formuladas por él acerca de una división que los religiosos introducían en el Evangelio: el Evangelio de los consejos para los religiosos, el Evangelio de los preceptos para el pueblo ordinario (19).

(15)¹ *Lumen Gentium* 40; op. cit.

(16) K. RAHNER, S.J., *Sobre los consejos evangélicos*, en *Escritos de Teología* VII, Taurus, Madrid 1969, p. 437.

(17) *Concilio de Trento, sección XXIV*, decreto sobre el sacramento del matrimonio, canon 10; (D 980).

(18) K. RAHNER, S.J., para todo lo indicado véase op. cit., p. 435-440.

(19)¹ M. LUTHER, *Werke* VIII, Weimar 1889, p. 580.

A propósito de la santidad, el capítulo quinto de la Constitución *Lumen Gentium* muestra ante todo cómo la santidad es un don, algo que se recibe (20). F. Wulf, S.I., indica cómo de esta manera un cierto pelagianismo y voluntarismo propio de una espiritualidad corriente fue superado (21). La experiencia nos enseña cuánto de este pelagianismo y voluntarismo ha habido en la manera de concebir la vida religiosa.

La misma terminología de "estados de perfección", a pesar de tener su origen en toda una tradición venerable y de haber sido empleada por Pío XII fue generalmente evitada por el Concilio a causa de la confusión que podría engendrar al poderse entender como "perfectos" sólo los religiosos (22).

L. Lochet, en su artículo *Aux sources du renouveau adapté de la vie religieuse* (23) y en su nota complementaria (24) nos indica cómo, si bien el neo-platonismo y una cierta antropología dualista no fueron el origen y no constituyen el fondo mismo de la vida religiosa, sobre todo de los primeros siglos, sí tuvieron un influjo en la manera de concebirla. Expresiones como "la huida del mundo", "el desprecio del mundo" etc., que en un cierto contexto revelan exigencias evangélicas, pudieron también ser interpretadas en clave no evangélica. Esto dió pie a que, a veces, Dios y el mundo, el espíritu y el cuerpo fuesen considerados como antagonistas y que la vida religiosa pudiese en ciertas ocasiones concebirse sin ninguna relación al mundo.

Hoy los progresos en el estudio teológico, bíblico, histórico, nos enseñan muchas cosas, y basta con recorrer el Vaticano II para ver el sitio que ocupan en él los valores terrenos (25), el matrimonio (26), el laicado (27).

(20) *Lumen Gentium*, principalmente el n. 40; "El divino Maestro y Modelo de toda perfección, el Señor Jesús, predicó a todos y a cada uno de sus discípulos, cualquiera que fuese su condición, la santidad de vida de la que El es iniciador y consumidor..."; op. cit.

(21) F. WULF, S.J., *Zeitgemässe Erneuerung des Ordenslebens. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Herder, Freiburg 1968, p. 16-17 y 26.

(22) *ibidem*. p. 8.

(23) L. LOCHET, *Aux sources du renouveau adapté de la vie religieuse*, en *La Vie Spirituelle* 117 (1967, II) 45-67.

(24) L. LOCHET, *Note complémentaire: Exigence évangélique et vocabulaire philosophique*, en *La Vie Spirituelle* 117 (1967, II) 67-70.

(25) *Lumen Gentium* 34; *Gaudium et Spes* 33 ss., 55, 63 ss., etc., op. cit.

(26) *Lumen Gentium* 34, 36; *Gaudium et Spes* 47 ss., etc., op. cit.

(27) *Lumen Gentium* capítulo 4º et passim, op. cit.

Todo este cambio ha puesto nuevos problemas a la vida religiosa. Se ha pasado de un estado de privilegio y de seguridad, a un estado de igualdad y de inquietud. ¿Qué sentido tenemos entonces hoy los religiosos? ¿Cuál es nuestra razón de ser? pensamos con K. Rahner, S.J. (28) que corresponde a nosotros mismos el preguntarnos con lealtad qué somos y el ahondar más en una teología de la vida religiosa desprovista de prejuicios y postulados a veces gratuitos. En el fondo es esto lo que va ayudando a la reflexión teológica actual sobre la vida religiosa. En el capítulo sexto de la Constitución *Lumen Gentium*, aparecen ya elementos muy importantes para esta teología. Su inserción en el misterio de la Iglesia, de lo cual es una prueba el que exista todo un capítulo sobre los religiosos en una Constitución sobre el Pueblo de Dios; la vida religiosa como don o carisma especial (29), el aspecto de consagración particular a Dios (30), la vida religiosa como signo (31), tema este que según la opinión de autores como F. Wulf, S.J. (32) debería constituir el punto central de una teología de la vida religiosa dentro de la Iglesia. Podríamos añadir otros aspectos más: apostolado, imitación del Señor etc.

Todas estas grandes líneas teológicas podrían estudiarse en detalle. Pero nos saldríamos de la finalidad de nuestro trabajo. Nos basta con indicar que muchos de estos aspectos, como anota F. Wulf, S.J., (33) tienen que estudiarse y aclararse todavía más. Una persona que observe la bibliografía acerca de la Vida religiosa que ha aparecido después del Concilio, podrá notar el interés y esfuerzo hecho en ese sentido.

Por lo que a nosotros respecta concluyamos esta primera parte del artículo llamando de nuevo la atención sobre dos aspectos principales que hemos tratado: la evolución histórica y teológica que ha tenido el fenómeno vida religiosa dentro de la Iglesia.

II. POSIBILIDAD, ACTUALIDAD, NECESIDAD DE LA VIDA RELIGIOSA EN UN MUNDO SECULARIZADO

El trabajo de clarificación teológica al cual se ha visto sometida

(28) KARL RAHNER, op. cit., p. 441.

(29) *Lumen Gentium*, 43, op cit.

(30) *ibidem*. 44.

(31) *ibidem*. 44.

(32) F. WULF, S.J., op cit. p. 32.

(33) *ibidem*. p. 34.

la vida religiosa, ha tenido que tener también en cuenta otro fenómeno histórico-social: el fenómeno de la secularización. De hecho muchos de los estudios actuales sobre el *aggiornamento* de la vida religiosa reflejan esta problemática. Y no es extraño que la secularización ponga serios interrogantes a la vida religiosa. Veamos por qué.

Un trabajo publicado en Revista Javeriana, junio 1970, N° 365, págs. 594-616, por A. Llano, S.J., (34) analiza el fenómeno de la secularización. Anotemos brevemente algunos puntos.

a) Es un hecho actual. La política, la ciencia y la cultura han ido adquiriendo una autonomía frente a la religión y la Iglesia. Se pasa de un mundo que domina al hombre, a un mundo cada vez más dominado por la inteligencia humana. Esto comporta un cambio en el concepto de Dios, quien cada vez más dejará de aparecer como el que suple la incapacidad del hombre, para convertirse en el motor y en el sentido de su acción. Los objetos externos al hombre pierden su poder de simbolizar lo sagrado, se convierten en instrumentos de la acción humana y adquieren un carácter funcional y profano.

b) Teológicamente no puede considerarse como algo negativo. Sus raíces teológicas más profundas ahondan en dos verdades fundamentales del cristianismo: la creación, por la cual Dios pone fuera de Sí algo diverso de El: el mundo y el hombre, con todas sus capacidades de desarrollo y la encarnación, el Hecho Jesucristo, Dios y verdadero hombre. En Cristo lo creado es reconocido en su ser propio y no sólo reconocido sino valorizado. A partir del Hecho Jesucristo todo un proceso se pone en marcha: de afirmación de la autonomía de lo humano y mundano por una parte, y por otra, de aceptación, confirmación de ese proceso por parte de Dios. Dios no está celoso de "eso otro" que es el mundo y el hombre. Por el contrario, El es garantía, posibilidad, culmen de ese proceso. Mientras el hombre sea más fiel al verdadero proyecto de realización propia y del mundo (proyecto querido por Dios, confirmado por Cristo, encomendado al hombre) será tanto más libre y estará más cerca de su salvación total. Sin duda el hombre por ser precisamente "otro" diferente de Dios, radicalmente contingente, puede también separarse de ese proyecto fundamental, alejarse de su verdadera libertad y salvación total: pero esto no es consecuencia de la secularización en cuanto tal.

Ahora bien, cuando la vida religiosa se sitúa delante de la secu-

larización que es fenómeno de autonomía y afirmación de los valores humanos y del mundo, no habría qué decir que sus posibilidades de existencia son cada vez menores, y que tal vez un día estará simplemente llamadas a desaparecer? ¿Se puede hoy renunciar sin más a valores tan importantes como el matrimonio, los bienes del mundo, la autonomía personal subordinándolos a "valores religiosos? Dejemos por ahora abierta esta interrogación y veamos algunas ideas que sobre la vida religiosa nos dan tres teólogos actuales.

Para K. Rahner, S.J., (35) los consejos evangélicos son una realización concreta y perceptible de una fe, llena de amor y de esperanza, en la gracia de Dios que nos ha sido dada para la salvación. La esencia de los consejos exige una renuncia a bienes legítimos y buenos. Los consejos evangélicos mediante la renuncia que comportan, manifiesta claramente la gracia como aceptada y triunfante. El hecho global de los consejos tiene en la Iglesia un valor de signo y de ahí que ellos sean esenciales a la Iglesia. La renuncia es una confesión visible y en esto de que el hombre ha desplazado el centro de gravedad de su existencia —debido al orden sobrenatural— fuera del mundo. Dios llama a esta representación de la caridad y de la fe, trascendente y escatológica, porque la Iglesia debe ofrecer una manifestación tangible de la trascendencia de la caridad, sacramental y existencial. De ahí que los consejos evangélicos sean un elemento esencial, inalienable, de la figura de la Iglesia. Pero esto no quiere decir que no exista necesariamente otro tipo de vida en la Iglesia cuyo testimonio principal sea primordialmente el de la aceptación de los valores mundanos. Ambos estados se complementan mutuamente, y para que el carisma del religioso no sea equívoco, debe referirse dialécticamente al del seglar y viceversa.

Para E. Schillebeeckx, O.P., (36) estrictamente hablando, la Sagrada Escritura presenta muchos consejos evangélicos. Pero en rigor de términos y hablando de los tres clásicos que la edad media hizo votos de religión. el Evangelio no contiene sino un solo consejo evangélico: permanecer eunuco en vista del Reino de los Cielos (Mt. 19,

-
- (35) K. RAHNER, S.J., véanse a este propósito varios de sus escritos: *Sobre la teología de la abnegación*, en *Escritos de Teología III*, Taurus, Madrid 1968, p. 61-71; *Pasión y ascesis*, ibidem, p. 73-102; *Sobre los consejos evangélicos*, en *Escritos de Teología VII*, Taurus, Madrid 1969, p. 435-468.
- (36) E. SCHILLEBEECKX, O.P., op. cit., principalmente p. 91-98.

10-12). Consiguientemente el corazón de la vida religiosa y su inspiración evangélica podrían caracterizarse como un modo de existencia cristiana definido por la situación de celibato en vista del Reino de Dios. La elección personal que quiere hacer de esta posibilidad cristiana un plan de existencia, depende de una cierta moción por el Evangelio, precisamente en cuanto éste proclama que este proyecto existencial comporta un significado cristiano. Se trata de una vocación personal y de una respuesta al obrar de Dios quien ha hecho percibir al sujeto esos motivos religiosos. La elección libre del celibato indica la voluntad de concentrarse sobre un cierto valor religioso porque es digno de consagrarle toda la vida. Por valor religioso —y dentro de su artículo que se refiere a la vida religiosa y a la secularización— entiende el autor no un Dios sin mundo, sino el Dios Viviente y el hombre en su realidad más íntima. Esto no es otra cosa que el Reino de Dios. Nosotros podemos darle al celibato una significación existencial cristiana porque él puede tener un sentido humano y puede constituir en el mundo una posibilidad de existencia. Fundamentalmente el celibato no es "un valor sobrenatural" sino una posibilidad de existencia humana que tiene por objeto una consagración especial a un valor particular. No se trata de una elección entre Dios y un posible concurrente. No es que nuestro amor esté obligado a una especie de elección tal, como si el auténtico y puro amor de Dios no fuese posible sino cuando se renuncia al amor humano. El matrimonio cristiano y el celibato cristiano son valores que son vividos religiosamente a partir de una base natural y humana y de esta suerte ellos pertenecen al orden sobrenatural.

Quien se entrega por el celibato de tal manera al servicio de un valor religioso que para ello renuncia al matrimonio, se convierte, gracias a su celibato, en expresión para toda la humanidad de un valor experimentado. El celibato por el Reino de los Cielos en tanto que posibilidad de existencia cristiana garantizada por el Evangelio, pone el acento sobre la atracción del valor religioso. A partir del sentido humano sobre el cual se funda, el celibato cristiano reviste a la vez una importancia personal y eclesial. El constituye al interior de la Iglesia, un "sacramentum salutis mundi", un signo elocuente y perceptible que invita a los hombres a abrirse al valor religioso.

Resta sin embargo el hecho de que el celibato es un carisma. En su portada interior y directa representa una elección religiosa. En esto se diferencia de otros celibatos que tienden sobre todo a poner de relieve un valor profano, sea que se trate por ejemplo de una carrera

social o política. Sin duda que para el creyente tales celibatos comportan también un sentido cristiano puesto que están orientados al Reino de Dios. Pero a diferencia de otras formas de celibato cristiano, el celibato por el Reino de Dios, está caracterizado en primer lugar por el valor religioso en cuanto tal. En este sentido puede decirse que este celibato está de hecho acompañado de la renuncia a un valor humano en vista de un valor religioso (lo mismo que el celibato por causa de una actividad política eficiente, por ejemplo, sacrifica también un valor humano). Si el celibato por el Reino de los Cielos reviste un aspecto de trascendencia, es porque el valor a causa del cual se renuncia a una posibilidad de existencia humana determinada, es precisamente el valor religioso, y así es su trascendencia la que se pone de relieve.

J.M.R. Tillard, O.P. Autor entre otros estudios publicados de *Les religieux au coeur de l'Eglise* (37) de *Les Religieux aujourd'hui* (38), dos publicaciones importantes para el estudio de la teología de la vida religiosa hoy. Expongamos únicamente acá, algunas de sus ideas aparecidas en un reciente artículo: *Le fondement évangélique de la vie religieuse* (39).

A su parecer no se encuentra en el N.T. un texto absolutamente convincente como para servir de fundamento directo e inmediato a un consejo evangélico en sentido estricto. Ni siquiera el texto de Mateo sobre los eunucos por el Reino de Dios. Corroborar esto con algunos estudios exegéticos que analiza. Pero la vida religiosa brota de manera mediata por la vía de una llamada al radicalismo que está implicada en la experiencia de la fe. Sus rasgos esenciales se van dibujando en el Pueblo de Dios gracias a una cierta lectura evangélica en el Espíritu, y no a causa de tal o tal texto en particular. Se trata del contenido global del Evangelio, con sus exigencias propias, se trata de una cierta comprensión del Hecho Jesucristo. Hay una cierta convergencia de elementos que indican una manera categórica de seguir a Cristo. Ciertos textos evangélicos han ido señalando un camino, un proyecto de vida que ellos mismos pudieron muy bien sugerir y que consiste en vivir de una manera muy exigente el "en Cristo".

-
- (37) J.M.R. TILLARD, O.P., *Les religieux au coeur de l'Eglise*, Cahiers de Communauté Chrétienne, 5, Montréal 1967.
- (38) J.M.R. TILLARD, O.P., *Religieux aujourd'hui*, 2ª edit. Lumen Vitae, Bruxelles 1969.
- (39) J.M.R. TILLARD, O.P., *Le fondement évangélique de la vie religieuse*, en *Nouvelle Revue Théologique* 91 (1969) 916-955.

Esto parece recibir una confirmación por parte de la historia de los grupos o familias religiosas. Esa historia nos muestra cómo la motivación primordial consciente de los fundadores no ha consistido en una elección entre la vía de los preceptos y el camino de los consejos, y nos muestra también cómo los fundadores no han experimentado en primer lugar una especie de llamado al celibato por el Reino. Ellos hablan también más de pobreza por el Reino, que de celibato, y en la práctica lo que han hecho es elegir una vía radical que los conduzca a la perfección: han optado por un radicalismo evangélico.

Sin duda el grupo de los que "seguían a Jesús" en el Evangelio, le seguían porque se sentían atraídos hacia él. ¿Pero por qué les pide el Señor renunciara tan fundamentales? Porque se proclama así —dice el autor— la relación absoluta que el Evangelio comporta con el ser del hombre. Y en el proceso de trasposición post-pascual, cuando el Cristo no está ya más presente entre ellos físicamente, se continúa el proyecto de un don integral de sí a la persona de Jesús y a su Evangelio. Por su misma lógica interna este don de sí lleva a la adopción de grandes exigencias, las cuales son pedidas a algunos por la ley misma del Reino. El Evangelio llama a todos a la perfección y esto significa que, si se quiere ser fiel a sus exigencias, hay que optar por tomar decisiones radicales (pobreza etc.), al menos en ciertas circunstancias de la vida cuando la perfección a que somos llamados está en peligro. El atractivo ejercido por Jesucristo hace que muchos abandonen los valores del mundo, buenos y en sí integrables al Reino, pero que precisamente son aquéllos a los cuales, al menos en ciertas ocasiones el cristiano puede ser llamado a renunciar, ya que en esos casos concretos, esos bienes comportarían la división de su corazón. Algunos, para pertenecer totalmente y sin división al Señor, se colocan libremente en este estado de urgencia. Se entra así en la vía radical que el Evangelio conoce puesto que ella pasa por la línea de sus exigencias y caracteriza la Iglesia. Adhesión incondicional a Jesús y entrada en el camino de las exigencias radicales llegan así a coincidir. Meditando y relejendo sin ideas preconcebidas y más allá de toda escolástica, la vida de Antonio, Pacomio, Francisco de Asís e Ignacio de Loyola, y más cerca de nosotros, la de Charles de Foucauld, se llega al convencimiento de que tal es el eje alrededor del cual se construyó su vocación.

Estas anotaciones de estos tres autores, que nos presentan a propósito de problemas diferentes sus opiniones y explicaciones sobre la vida religiosa, son interesantes por su convergencia en algunas líneas que vale la pena indicar:

a) En el religioso se da una percepción característica de lo que significa Dios, Cristo, el trascendente, el valor religioso. b) Esta experiencia trae como consecuencia un tipo de respuesta que contiene entre otros aspectos, la decisión de renunciar a ciertos valores importantes en la vida de un hombre. c) Consecuentemente a esto, tenemos un testimonio, signo, de tipo existencial. (Para el aspecto de signo en la vida religiosa, según Tillard, véase otros de sus escritos) (40).

Estos tres elementos anotados nos permitirán indicar algunas líneas de respuesta a la antinomia que ya insinuábamos anteriormente y que podríamos reformular así: la vida religiosa comportaría la negación y renuncia de ciertos valores fundamentales del hombre y del mundo subordinándolos al trascendente, a Dios, a lo religioso. Por el contrario, la secularización nos presenta una imagen de afirmación, realización y autonomía de los valores del mundo y del hombre.

1. *Un análisis y reflexión acerca de esas renunciencias propias de la vida religiosa nos indica que no se trata de algo puramente negativo, ni de una renuncia total.* El acto concreto por medio del cual se lleva a cabo esta renuncia no es una mera negación. El solo hecho de que este acto "deba hacerse" nos indica que un abandono puramente negativo no es posible (41). La convicción existencialmente vivida de que es la gracia de Dios la que pone al mundo en su existencia, lo salva y lo trasfigura en Cristo, es algo propio de toda vida cristiana —y por tanto de la vida según los consejos y según la imitación más radical del Crucificado—. Consiguientemente una renuncia absoluta no es ni posible ni verdaderamente cristiana; sería quizás budista e implicaría la convicción herética según la cual la renuncia es ya de por sí el comienzo de la presencia de Dios en el hombre y de que aun en ciertas ocasiones ella podría conquistar esa presencia por la fuerza. De ahí la desconfianza con que habría que mirar ciertas afirmaciones tales como "el religioso renuncia a todo", "se ofrece en sacrificio total" etc. (42). Más aún, un cierto grado de renuncia es propio de toda vida cristiana,

(40) En particular: *La vie religieuse, sacrement de la présence de Dieu; La vie religieuse, sacrement de la naissance de Dieu; La vie religieuse, signe du Royaume; Le mystère de la communauté*; estos artículos se encuentran recogidos en su libro ya citado: *Les religieux au coeur de l'Eglise*. En su libro *Religieux aujourd'hui*, son especialmente interesantes a este respecto, los capítulos *Suscités par l'Esprit; L'autre dimension, La vie religieuse, vie-pour-Dieu*.

(41) K. RAHNER, S.J., *Sobre los consejos evangélicos*, p. 467, nota 39.

(42) *ibidem*, p. 457, nota 26.

y en la práctica, si comparamos un cierto tipo de vida en la Iglesia: el religioso, con otro: el laico, se podría hablar únicamente de un desplazamiento del acento de esa renuncia (43). Observemos finalmente que, cuando el vacío creado por la renuncia de un bien y de un valor es justo, es decir, cuando no es debido a un resentimiento con respecto a un valor cualquiera de la existencia humana, se darán siempre, inevitable y legítimamente, actitudes que estarán en estrecha relación con el valor al cual se ha renunciado y que son a su vez verdaderas objetivaciones de una fe llena de caridad. Por ejemplo, la pobreza producirá, a causa del mismo desprendimiento que comporta, una relación positiva hacia los bienes de este mundo, puesto que, ni se puede renunciar totalmente a su empleo, ni toda forma de desinterés con respecto a ellos puede tener sin más un sentido (44).

2. *La vida religiosa no puede definirse simplemente como separación del mundo*: como si existiera una vía para la perfección que consistiría en el fondo en presentar al hombre como dividido en su ser profundo entre un cuerpo, por el cual él se hunde en lo mutable y un alma que se escapa, gracias a una vida espiritual, hacia las verdades eternas y hacia la unión con Dios. El hombre no se define únicamente por el alma, por el espíritu, como si fuese más humano mientras menos se uniese al universo sensible, como si su salvación consistiese en una especie de evasión del mundo hacia la inmortalidad y como si la gracia de Cristo y las exigencias del Evangelio no hicieran sino consumir y consagrar esta ruptura con la materia, con el mundo y con la historia (45). De hecho en Cristo se encuentra superada de un golpe toda oposición entre el encuentro de Dios y la presencia al mundo. Tal es la paradoja cristiana: Aquél que está más unido a Dios, el Hijo de Dios, es al mismo tiempo el más presente al mundo y a su historia: el Hijo de Dios, el Mesías (46). Por el bautismo morimos pero para vivir con Cristo, y en Él la muerte cristiana al mundo se realiza siempre por un nuevo nacimiento; la vida religiosa no busca más que vivir plenamente las exigencias del bautismo. Muerte a una cierta manera de estar presente al mundo "según la carne", "según el primer Adán", pero al mismo tiempo renacer para ser del mundo, para estar presente

(43) K. RAHNER, S.J., *Sobre la teología de la abnegación*, p. 64-65; *Pasión y ascésis*, p. 101.

(44) K. RAHNER, S.J., *Sobre los consejos evangélicos*, p. 467, nota 39

(45) L. LOCHET, *op. cit.*, p. 57-58.

(46) *ibidem*, p. 55.

al mundo según el Espíritu, en Jesucristo Jefe de la humanidad nueva y Salvador del mundo (Rom. 6, 4) (47).

Si apelamos a la conciencia del hombre contemporáneo veremos también cómo la vida religiosa no puede ser simplemente una huida hacia Dios. Dios no se encuentra hoy sino a través de lo mediato y el hombre de hoy no puede comprender una orientación que tienda únicamente hacia Dios: se condenaría este proyecto por irreal. Nuestras representaciones de Dios provienen de nuestros contactos con el mundo y con la Historia de la salvación. Cuando Dios habla es a través del hombre con la totalidad de su mundo y de su historia. Allí está su revelación, allí debemos escucharlo. Si la vida religiosa olvidase esto, correría el peligro de consagrarse no a un Dios viviente sino nocial que tomaría su imagen de una experiencia del mundo ya superada (48).

3. Condiciones para una verdadera autonomía, afirmación y realización del hombre y del mundo. Aporte positivo de la vida religiosa.

El hombre en su deseo de afirmación, autonomía y realización puede absolutizar los valores humanos y mundanos y sin embargo es preciso que él y el mundo estén también abiertos a la transcendencia. De hecho puede darse una secularización pagana que pretenda disolver la transcendencia de Dios en la inmanencia, que excluya la idea de un Dios personal y que absolute los valores terrenos despreciando la mediación de Cristo, de la Iglesia, de los Sacramentos. Este tipo de secularización se llama mejor secularismo. Así el proceso verdadero de liberación y salvación del hombre y del mundo es bloqueado por el hombre mismo. Las grandes verdades teológicas de la creación, la encarnación y la redención no pueden sin más dejarse de lado. Ellas imponen también al hombre un tipo de relación con Dios que es indispensable. Qué pasa de hecho cuando el hombre olvida ésto y declara su autonomía absoluta, la afirmación del mundo y de sí como única realidad, y piensa que sin Dios y sin su gracia —dada a través de Cristo— puede llevar a cabo plenamente una obra de liberación y salvación totales? La injusticia social, la explotación del prójimo por el más fuerte, la deificación de la técnica (49), la deshumanización nos dan la respuesta,

(47) *ibidem*, p. 56-57.

(48) E. SCHILLEBEECKX, O.P., *op. cit.*, p. 87-91.

(49) H. MARCUSE, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 4ª edit., Beacon Press, Boston 1967

En esta óptica, la profecía viviente de la Iglesia que, sin despreciar los valores humanos y mundanos, nos recuerda que hay "un Otro" que el mundo que da el verdadero sentido a los valores creados, es hoy más necesaria que nunca. Y el hecho de que en esa Iglesia de Cristo haya un grupo que, por un carisma especial, haga de lo radical del Evangelio, con las renunciaciones que esto supone y sin despreciar ni negar los valores del mundo y del hombre, el denominador común de su existencia, no puede ser sino útil y necesario para la humanidad de hoy,

No por azar nos dice la Constitución *Lumen Gentium* en su capítulo sexto: "... la profesión de los consejos evangélicos aparece como un símbolo que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vida cristiana" (50). Y más adelante: "Y nadie piense que los religiosos, por su consagración, se hacen extraños a los hombres o inútiles para la sociedad terrena. Porque, si bien en algunos casos no sirven directamente a sus contemporáneos, los tienen sin embargo, presentes de manera más íntima de las entrañas de Cristo y cooperan espiritualmente con ellos, para que la edificación de la sociedad terrestre se funde siempre en el Señor y se ordene a El, no sea que trabajen en vano quienes la edifican" (51).

NOTA: Todo esto no niega, antes supone, como ya lo hemos indicado antes, la complementariedad con la misión del laico en la Iglesia, pues sólo mediante los diversos estados de vida vivirá la Iglesia la plenitud de Cristo y dará testimonio de tal plenitud de una manera estable y social. El misterio de Cristo es un misterio de trascendencia y de encarnación. Y cada uno de los estados de la Iglesia subrayará más un aspecto sin negar el otro.

Tenemos entonces que la vida religiosa sería una manera intensa, radical, de vivir la Iglesia y esto: a) como crítica: por una relativización necesaria de los valores y porque, gracias a una determinada liberación que un cierto tipo de renuncia produce en aquellos que han hecho de lo radical del evangelio la característica estable de su vida, ella podrá detectar las zonas neurálgicas donde el hombre de hoy es esclavo: físicamente, intelectualmente, socialmente...

b) Como ideal dinámico: indicando existencialmente que Dios no es ajeno al mundo ni a los intereses mejores del hombre, que ese "Otro"

(50) *Lumen Gentium*, 44 op. cit.

(51) *ibidem*, 46.

les es necesario y comprometiéndose visiblemente, según sus propios medios —piénsese en todas las formas de acción apostólica— en la aventura profética de servicio que debe vivir la Iglesia para la plena realización y libertad del hombre y del mundo.

4. *El aprecio de los valores fundamentales al hombre, condición necesaria para poderse comprometer en la vida religiosa.* No es más que una consecuencia de todo lo dicho en esta segunda parte. El religioso —y por consiguiente los candidatos a este tipo de vida— deben comprender el valor de aquello a que van a renunciar. Inseparablemente de su misma consagración a Dios, el Religioso afirma esos mismos valores: el amor humano indicando el sentido de entrega que exige y posee el amor, el valor de la riqueza y de los bienes del mundo como algo que es para todos y no como una posesión egoísta, el valor de la autonomía pero no de una autonomía que signifique atomización de las energías sino capacidad de aceptar libremente decisiones comunes aleatorias.

Una clara conciencia de lo que significan esos valores a que se va a renunciar, junto con una conciencia no menos lúcida de lo que es su vocación religiosa, la vemos en el P. Teilhard de Chardin, quién respondió así a alguien que le preguntaba en qué estado de ánimo se encontraba antes de pronunciar sus votos: "Voy a hacer voto de pobreza: jamás he comprendido mejor hasta qué punto el dinero puede ser un medio poderoso para el servicio y la glorificación de Dios. Voy a hacer voto de castidad: nunca he comprendido mejor hasta dónde el hombre y la mujer pueden completarse para elevarse hasta Dios. Voy a hacer voto de obediencia: nunca he comprendido mejor hasta qué punto Dios nos hace libres en su servicio. Entonces (le preguntó su interlocutor) ¿usted estaba un poco preocupado al hacer sus votos? No, (respondió Teilhard de Chardin) no tuve un instante de inquietud. Tuve confianza en Dios estando seguro de que El me ayudaría a realizar su voluntad en mi vida religiosa y en la fidelidad a mis votos" (52).

Terminando esta segunda parte podemos responder a la pregunta que nos habíamos hecho, diciendo que la vida religiosa, a causa de la percepción especial del valor del trascendente que comporta, a causa del tipo de respuesta existencial que da y que está caracteri-

(52) C. CUENOT, *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*, Librairie Plon, Paris 1958, p. 43.

zada entre otros elementos, por una renuncia a ciertos valores importantes en la vida del hombre, es un signo crítico y dinámico particularmente útil y necesario en un mundo caracterizado por el fenómeno de la secularización. La vida religiosa no niega los valores del hombre y del mundo: los relativiza; la vida religiosa no niega a lo creado su verdadera autonomía y su capacidad de realización pero indica bajo qué condiciones esa autonomía es verdadera libertad y esa realización es verdadero progreso hacia la auténtica libertad.

II. INTERRELACION VIDA RELIGIOSA-MUNDO CONTEMPORANEO

La Iglesia y la vida religiosa han sido definidas como un signo para el hombre contemporáneo (53). Esto nos conduce al problema del lenguaje o comunicación del mensaje. No es suficiente el consagrarse a Dios en un tipo de vida como la religiosa, para que inmediatamente se pueda ser signo del Reino. El problema de la renovación y adaptación de la vida religiosa nos lo indica claramente. El signo supone que sea legible, que pueda ser entendido por aquellos a quienes se dirige. El mundo de hoy posee así un derecho sobre los religiosos: el de que éstos ofrezcan su testimonio existencial —que es necesario al mundo de hoy— de una manera tal que pueda ser comprendido por aquél.

Límites de ese lenguaje: la vida religiosa debe ser fiel a las exigencias evangélicas que la caracterizan, a ese radicalismo evangélico de que hemos hablado. No se trata de buscar una "nivelación" como si los religiosos debieran asemejarse de tal manera a los demás, que no tuviesen que distinguirse en nada. No todo mundo está llamado a hacer de lo radical del Evangelio el denominador común de su existencia. La necesidad que el mundo de hoy tiene de un testimonio verdadero de la primacía de Dios y el hecho de que hay muchos que se sienten llamados a vivir hoy esa experiencia, indican cómo el carisma religioso es todavía hoy algo positivo y necesario a la Iglesia. El testimonio del trascendente propio de la vida religiosa no es idéntico al testimonio de consagración del mundo propio del laico secular y la

(53) *Lumen Gentium*, 1; 44; *Perfectae Caritatis*, 1; véase también el interesante artículo de R. SCHULTE, O.S.B., *La vie religieuse comme signe, en L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la Constitution conciliaire sus l'Eglise. Unam Sanctam*, Du Cerf, Paris 1966, p. 1139-1172.

Iglesia necesita, para representar adecuadamente el misterio de Cristo —trascendencia y encarnación— los diferentes estados (54).

Ser signo para el mundo no significa que el signo no sea a veces "escándalo", y que pueda a veces chocar, ni significa que sea fácilmente comprendido por todos. El Evangelio y sus exigencias más radicales sólo serán entendidas y estimadas por quienes de alguna manera estén preparados para ello. De ahí que no debemos sin más, confundir adaptación con agradar a todos.

Exigencias de ese lenguaje: si queremos de veras servir al mundo, la primera condición que debemos aceptar es la de un verdadero diálogo con él. Los grupos religiosos —como todo grupo— tienen el peligro de encerrarse dentro de sí mismos, y la vida religiosa puede haber sido una especie de pequeña iglesia dentro de la gran Iglesia. Hoy tenemos que escuchar al mundo secular sin prejuicios y con deseo de aprender su lenguaje que refleja toda una experiencia en muchos aspectos positiva.

La vida religiosa permaneciendo fiel a su carisma debe ser tal como el mundo de hoy la necesita. No basta que los religiosos echen una ojeada al mundo contemporáneo para adaptarse mejor a él por razones de subsistencia o de aceptación. Creemos que se debe ir más lejos y que si se quiere ser coherente con la función de "signo en la Iglesia", los religiosos deben entender esa adaptación como algo que el mundo de hoy tiene derecho a exigirles. De ahí la necesidad de un verdadero diálogo con nuestro mundo, donde religiosos y no religiosos, creyentes y no creyentes puedan no sólo aprender sino también ofrecer su contribución positiva. Diálogo de los religiosos con los demás: con la jerarquía, con el clero diocesano, con los laicos seculares, con los candidatos y elementos más jóvenes de las mismas familias religiosas. Los estudios de tipo sociológico que hoy adelantan muchos Institutos religiosos y que buscan una mayor comprensión de ellos mismos y de la sociedad contemporánea, son algo positivo.

Pero para que este diálogo sea verdaderamente eficaz y no se convierta en conversación de sordos, es necesario una actitud profunda de *flexibilidad*. Esto permitirá a las familias religiosas no sola-

(54) Puede consultarse el libro de P. BRUGNOLI, S.J., *La Spiritualità dei laici dopo il Concilio*, 3ª ed., Morcelliana, Brescia 1967, pp. 86-94 con las referencias bibliográficas que trae.

revisar la dimensión escatológica de la vida religiosa. No podemos afirmar simplificando, que los votos realizan la condición celestial prometida a todo hombre. Esto dice muy poco al hombre de hoy que se debate en sus problemas. En verdad el religioso es testigo de un Reino que ha sido inaugurado pero que todavía no ha llegado a su consumación. Esta dimensión escatológica debe expresarse en el presente de la vida de los hombres y no como se hace con frecuencia: como una especie de proyección de un futuro ilusorio para aquellos que se encuentran en plena lucha con las duras realidades de su existencia. Los religiosos deben estampar en el tejemaneje mismo de la vida de todos los días donde ellos comparten el riesgo con sus contemporáneos, una marca y un sello que indique un futuro capaz de dar un verdadero sentido al presente de la vida.

El hombre de hoy quiera construir una sociedad más fraterna, a pesar de todas las oposiciones que experimenta y de todas las divisiones que separan los países, las clases sociales, las diversas generaciones. La fraternidad y la unidad son imágenes y valores que encuentran eco en la opinión pública. La vida religiosa posee una dimensión esencialmente comunitaria y el hombre que se consagra a Cristo respondiendo a un llamado personal, lo hace junto con otros: es una comunidad fraterna de seres poseídos por Cristo y que hasta tal punto comparten su existencia, que ponen en común no sólo sus bienes sino también sus personas, sus valores, su futuro, su existencia, al servicio de Otro y finalmente en este Otro al servicio de sus hermanos. La misma profesión de los consejos evangélicos reviste una dimensión comunitaria en su misma dimensión personal: la castidad traducida por el celibato religioso, hace que el individuo se encuentre en un estado de vida que le permite y hace capaz de ponerse al servicio de todos y que le introduce a una disponibilidad, junto con otros, a los llamados más urgentes del Reino más allá de sus apegos y límites personales. La pobreza introduce una participación comunitaria capaz de oponerse a la búsqueda egoísta del provecho personal con lo que esto significa de explotación del otro. Así la pobreza religiosa deberá comportar hoy un estilo de vida donde la comunidad constituya una mediación verdaderamente viviente y significativa, que permita manifestar con claridad lo que pueden vivir los hombres cuando son libres y se abren a los demás. La obediencia nos permite poder construir un proyecto común más allá de la propia búsqueda egoísta. Este proyecto se elabora cuando en común se escucha al "Otro" porque de esta manera se acepta la mediación de uno de ellos reconocido como responsable de este escuchar en común y de la fidelidad

de cada uno a la apertura universal y que por tanto es responsable también de la comunión fraterna. Los votos deberían permitir no sólo a los miembros de la comunidad el vivir este misterio de universalidad y de reconciliación sino que también deberían hacer de ellos los testimonios de esta realidad. Las comunidades fundadas sobre la fraternidad evangélica tiene hoy la oportunidad de jugar un papel mayor en la sociedad, quizás más en el anonimato que a causa de su pasado. El abandono de ciertos signos exteriores y sobre todo de formas institucionales demasiado rígidas y la evolución con respecto a apariencias que dan la impresión de fuerza y de número, pueden ayudar mucho. Comunidades más pequeñas que vivan un estilo de vida más simple y más exigente, libres de ciertas falsas barreras que podrían servir al mismo tiempo de protección falaz contra las exigencias de la apertura evangélica, podrían convertirse quizás en sitios de verdadera acogida al mundo y donde los hombres de nuestro tiempo podrían encontrarse (56).

Tenemos en estas notas un ejemplo de lo que podría hacerse y de lo que de hecho ya comienza a realizarse en algunos sitios con respecto a un nuevo lenguaje y expresión de la vida religiosa que esté más de acuerdo con nuestro mundo secular. El verdadero contacto con los hombres supone toda una revisión de la formación y de los estudios. Lo mismo se diga del apostolado. Los votos suponen actitudes mucho más positivas respecto de los bienes, del amor, de la persona. La comunidad no puede reducirse a una mera yuxtaposición de individuos. Y podríamos seguir enumerando otros puntos: la oración, la formación a la fe, la selección de los candidatos. Pero creemos que lo dicho podrá darnos ya una idea suficiente de la manera cómo hoy debemos buscar el vivir fielmente nuestra vocación eclesial religiosa.

(56) C. VIARD, S.J., *Signes des temps et peuple de Dieu*, en *Vocation* n. 250, 1970, p. 221-240.