

X. El encuentro con Dios en la historia

EL ENCUENTRO CON DIOS EN LA HISTORIA³⁷¹

El intento de hablar del encuentro de Dios en la historia nos deja azorados en diversos sentidos. Si se aborda el tema por el lado histórico se ofrece tal cantidad de datos que se torna difícil hacer una selección suficientemente justificada. Lo más fácil sería mostrar en algunas grandes figuras lo que significa el encuentro con Dios y de qué manera este se realiza en la historia. Probablemente se descubrirá que no siempre la referencia a la historia se dará en un mismo sentido. Si, por el contrario, se aborda el tema críticamente, a través de una reflexión sistemática, se va a dar a una problemática multidimensional. Antes que nada se haría necesario aclarar el concepto de “encuentro con Dios”. Además habría que preguntarse qué es lo que significa el encuentro con Dios en la historia; tampoco se debería usar en abstracto el concepto de historia, sin verlo en su relación con la esencial historicidad del hombre.

Parece evidente que en estas breves reflexiones no podremos seguir ni uno ni otro camino. Probablemente tendría más sentido proceder de manera pragmática y abordar el tema desde el punto de vista que se presupone en la presente publicación. Esto significa en concreto que nos interrogaremos sobre la relación que existe entre la experiencia de Dios en la vida monástica y la historia. Partiendo de una visión crítica de la *Regla* plantearemos el problema del encuentro con Dios en la historia e intentaremos sugerir al menos una respuesta.

Es postulado imprescindible de nuestras reflexiones que se da realmente lo que se llama encuentro y experiencia de Dios y que el monacato no puede ser comprendido sin esta realidad. Es imposible resolver la cuestión del sentido y de la justificación del monacato prescindiendo de un planteamiento radical del problema de Dios. Según la *Regla* de san Benito el criterio decisivo para recibir a un postulante en la comunidad consiste en ver si “busca de veras a Dios” (cap. 58). Esta exigencia de la *Regla* ofrece a nuestra consideración varios puntos importantes: en primer lugar parece obvio que con la búsqueda de Dios no se quiere señalar sólo un requisito imprescindible para la admisión en el monasterio, sino una actitud permanente que debe desarrollarse a través de toda la vida. En segundo lugar, debe advertirse que junto con una disposición a buscar a Dios también se exige la misma prontitud para el *Opus Dei*, la obediencia y los oprobios. Inmediatamente se nos plantea la pregunta del modo cómo la búsqueda de Dios toma forma concreta en la buena disposición hacia estas otras tres realidades. Sin duda que esto lleva consigo una apertura hacia una historia vivida de la búsqueda de Dios. Por último hay que hacer notar que la *Regla* no habla de un “encuentro”, sino mucho más prudentemente de una “búsqueda” de Dios. En resumen: el criterio de discernimiento de una vocación monástica está en el hecho de que el monje se sepa personalmente comprometido en el “problema de Dios” y en la manera cómo se lo apropia. En este sentido el episodio de Gn 32,23-33, que narra la lucha nocturna de Jacob con el desconocido, tiene el valor de un ejemplo de lo que significa el encuentro con Dios como un ser-afectado por el problema de Dios para la existencia monástica.

En seguida habría que preguntarse en qué sentido el verse afectado por el problema de Dios se relaciona con la historia y si a partir de la *Regla* se puede penetrar en esta dimensión de la historia. El plantearse el problema en esta forma no significa verlo como algo meramente histórico, relacionado con el pasado. No se trata solamente de averiguar los datos de la tradición monástica que se refieren a un encuentro vivido con Dios. Antes bien el problema del encuentro con Dios en la historia debe formularse de un modo que tenga incidencia en el presente; en otras palabras: hay que dejar en claro

³⁷¹ Tradujo: P. Mauro Matthei, osb. Monasterio de Las Condes Santiago de Chile

que esta búsqueda de Dios constituye hoy una exigencia de la historia y a su vez se transforma en una historia, es decir, en responsabilidad histórica, asumida a través de una praxis histórica. Nos preguntamos si la *Regla* nos podría ayudar a iluminar este problema, al no interpretarla simplemente como un documento histórico, sino al considerarla, junto con toda su historia, en el horizonte del presente.

Para contestar esta pregunta en primer lugar habría que tomar en cuenta con el mayor realismo una dificultad que se deriva de la misma *Regla* en relación con nuestro tema, y es la falta de referencia a la historia que parece típica de la *Regla*. Esta carencia de relación con la historia no significa que la *Regla* no sea un documento histórico, ni participe como otros documentos, de la contingencia propia de toda manifestación históricamente datable. Tal a-historicismo de la *Regla* ya ha sido exhaustivamente refutado por numerosos estudios histórico-críticos sobre ella, sobre su estructuración textual, sus dependencias literarias y su misma doctrina. Tampoco se quiere afirmar con ello que la *Regla* no haya tenido ni tenga repercusiones en la historia, que a su vez constituyen un elemento para su comprensión. Pocos textos cristianos, fuera de la Escritura, se han revelado como más poderosos para forjar y modificar la historia que la *Regula Benedicti*. Si sostenemos que carece de referencia a la historia queremos decir más bien que la historia no es un horizonte que la determine fundamentalmente.

Esta hipótesis de trabajo habría que demostrarla en detalle; pero debemos contentarnos con sugerir algunos puntos. La dimensión de la historia como algo futuro, como horizonte que influya en la praxis del momento, no rige para ninguna parte de la *Regla*. Es cierto que Benito considera la necesidad de adaptarse a diversas circunstancias (p. ej., cap. 40: la medida de la bebida; o cap. 55: la vestimenta de los monjes); pero tal adaptación se deriva de un reconocimiento muy profundo y práctico de la posible y necesaria aplicación de la *Regla*, que como tal sólo puede ser eficaz si toma en cuenta las circunstancias concretas, pero nada tiene que ver con una referencia positiva a la historia. La *Regla* en el fondo se considera a sí misma como una ley de validez universal, y aunque en el cap. 73 reconozca su carácter relativo, jamás revela una apertura interior hacia la historia y el futuro. Tampoco el pasado es concebido en ella como historia que repercute en el presente. La mera referencia a las Escrituras y a los Padres (cf. ante todo el cap. 73) es en sí tan poco un índice de comprensión histórica como la mención de Cristo y de la Pascua. Antes bien la referencia al pasado se hace en el marco de una *Regla* que pretende ser una norma de vida basada en la Escritura y una recolección de toda la experiencia de la tradición monástica. Esta *Regla*, concebida como ley, considera la Escritura ante todo como “rectissima norma vitae humanae” (cap. 73) y ve en los escritos de los Padres primerísimamente una guía aleccionadora para la recta vida monástica (“instrumenta virtutum”, cap. 73). En este sentido no dejaría de ser interesante comparar las referencias de la *Regla* a la Escritura con las referencias de los escritos neotestamentarios al Antiguo Testamento, por cierto muy diferentes: mientras que en la manera de enfocar el pasado veterotestamentario por parte del Nuevo Testamento se puede hablar, con las salvedades del caso, de una visión de historia de salvación (por más que este concepto no esté exento de lastre), no se puede constatar lo mismo en la *Regla*. Lo sucedido en el pasado ella lo concibe ante todo como ejemplo y paradigma ilustrador e indicación normativa, privándolo así de su carácter histórico. En la misma línea varios conceptos que en la Escritura tienen un sentido más rico y más encarnado en la historia, son interpretados por la *Regla* en un sentido meramente moral. Es cierto que en la *Regla* vibra aún algo del sentido originario de la palabra “evangelio” (Pról. 49: “*per ducatum Evangelii*”), pero nada se encuentra en ella de la tensión, propia de la historia de la salvación, entre ley y evangelio. Todas estas constataciones nos obligan a ser muy prudentes cuando a partir de la *Regla* se trata de plantear la cuestión del encuentro con Dios y de su búsqueda en la historia.

Si no me equivoco, se puede hablar de una referencia histórica de la búsqueda de Dios en la *Regla* de una manera más directa, aunque no tan temática, sólo en relación a aquello que hoy se ha dado en llamar “historia individual de salvación”. En este punto se observa realmente cierta dinámica histórica, en cuanto que la *Regla* señala al monje un camino que se prolonga por toda una vida y comprende diversas fases. La idea del camino (Camino de la vida: Pról. 47; Camino de salvación: Pról. 112; Camino de los mandamientos: Pról. 115; Camino estrecho: cap. 5,21; Camino de Dios: cap.

7,124; Camino de obediencia: cap. 71,5) es fundamental en la *Regla*, así como la idea del correr (Pról. y cap. 73). Este camino es determinado sin duda por la comunidad monástica, pero primordialmente es un camino por medio del cual el individuo debe llegar a su meta eterna. También la búsqueda de Dios debe ser vista en conexión con esto. El camino se presenta como un proceso de vida (“processus conversationis”: Pról. 113). En él tiene lugar tanto la invitación (Pról. 45), el llamado (Pról. 51), como la paciente espera de Dios (Pról. 88), junto con la perspectiva de la meta celestial (cap. 73,22) y la participación en el reino de Cristo (Pról. 120). Ciertamente la idea del camino está fuertemente esquematizada y también determinada por el contraste entre el camino de la vida y el de la perdición (cf. cap. 7,58). Pero si se asocia la idea del camino con el de la búsqueda de Dios, se puede reconocer el elemento de lo histórico en relación a cada individuo de la comunidad. En el cap. 58, consagrado a la recepción de nuevos hermanos, Benito menciona, junto a la búsqueda de Dios, y en una misma línea con ella, la disposición a la obediencia y a los oprobios, lo cual significa que la búsqueda de Dios se encarna en la historia de toda una vida individual. Esta historia se concibe como camino de obediencia (cap. 71,5), y en ella el monje realiza su vocación de participar en los sufrimientos de Cristo, recibiendo con buen espíritu los oprobios y asimilándolos, para participar así también de la gloria del reino (Pról. 118). De este modo podemos constatar, al menos en lo que se refiere al individuo, una apertura de la búsqueda de Dios hacia la historia.

Pero con tal constatación el problema dista mucho de estar resuelto. La cuestión de un encuentro con Dios en la historia no se puede reducir a la cuestión de la historicidad de los caminos individuales hacia Dios. Antes bien el problema se destaca con mayor nitidez cuando la historia es considerada en sí como horizonte de un posible encuentro con Dios. Ya hemos dicho que la *Regla* no ofrece un acceso directo a la captación de tal dimensión histórica. No obstante, no es necesario descartar simplemente el problema, si se toma en cuenta que la *Regla* no sólo se sirve de historia pasada, en cuanto que resume en sí encuentros con Dios de épocas anteriores –aunque al hacerlo abstrae de la historia y sólo asimila el “fruto” de tal historia en forma de sabiduría cristiana y monástica– sino que también ella misma se ha realizado en una historia, que en todo caso debe ser interpretada también como historia del encuentro con Dios. Esto es válido también en el caso de que el hecho de un real encuentro con Dios no pueda ser unívocamente comprobado. Quizás sería más exacto hablar de una historia de la fe vivida, que como tal rompe el marco de los sucesos individuales, aunque siempre sea llevada y realizada por individuos. Se trata realmente de una historia de la fe y esto se reconoce en el hecho de que la fe vivida en la comunidad monástica no es algo intangible e ineficaz que suceda en algún misterioso plano superior, paralelamente a la historia exterior de las comunidades monásticas; antes bien la fe causa eficazmente a través de sus diferentes exteriorizaciones, especialmente en la forma de la obediencia, una historia que excede la misma historia individual y que se explicita en el camino muy determinado de cada comunidad y en múltiples proyecciones exteriores. Se trata de una verdadera “historia de la fe”, pero que en el fondo es una “historia del encuentro con Dios”.

Para no interpretar mal esta afirmación habría que complementarla con una observación crítica. Ante todo hay que subrayar que no es posible descifrar y comprender con toda precisión una historia de la fe o del encuentro con Dios partiendo de lo que se puede verificar históricamente o de las objetivaciones exteriores de tal historia. Antes bien hay que tener en cuenta con todo realismo que la historia de las comunidades monásticas no es sólo una historia de fe y obediencia, sino igualmente una historia de incredulidad y desobediencia y que en ella no sólo hay realizaciones del encuentro con Dios, sino también desvíos de él. Todo intento de una interpretación precisa y definitiva debe ser considerado como anticipación ilegítima de lo que en realidad sólo en el juicio escatológico recibirá su calificación exacta. También en la historia de los monasterios el trigo se discernirá de la maleza solamente en el día de la cosecha y sería erróneo querer emitir un juicio en base a criterios externos, apoyándose, por ejemplo, en lo que hacia el exterior se da como “florecimiento”. Pero entre aquellos que pretenden descifrar la historia unívocamente como historia de la fe y aquellos que quisieran relegar la fe a la zona inoperante de la mera interioridad hay un tercer punto de vista, derivado de una actitud de esperanza, que confía que los sucesos de la historia de todos modos sean también expresión de la fe, señal externa de una auténtica búsqueda de Dios y –digámoslo con prudencia y reserva– de un encuentro con Dios. Y no sólo hay que pensar en lo que en una historia se ha hecho y vivido, sino también en todo lo que se ha sufrido en ella. A pesar de toda la reserva que hay que observar al

enjuiciar teológicamente los fenómenos históricos, hay que tener la confianza de que el Espíritu de Dios obra de manera multiforme en la historia de las comunidades monásticas, más allá de muchas fallas y culpas humanas. Y esto no sólo en lo que se refiere a algunas personalidades santas y destacadas y a las reformas, sino ante todo a las comunidades que han sido y son puestas bajo la cruz y en las cuales la impotencia ha anulado y anula la iniciativa y el dinamismo. En este sentido la historia de tales comunidades debe ser interpretada como historia de la fe vivida, como historia de la búsqueda de Dios y del encuentro con Él.

Llegados a este punto se nos presenta una duda: da la impresión de que el tema que nos habíamos propuesto ha sufrido trasmutaciones. Nos habíamos planteado el problema del encuentro con Dios en la historia y nuestras reflexiones han invertido en cierto modo el orden al hacernos desembocar en una historia de la fe vivida, en una historia del encuentro con Dios. Pero hasta ahora se ha hecho poco claro qué es lo que la historia significa para el encuentro con Dios. ¿Cómo se llega en la historia a este encuentro? ¿Habrá en la *Regla* indicaciones precisas que, aunque falte la dimensión histórica, nos puedan revelar algo sobre el encuentro con Dios en la historia? Indicaciones de este tipo se pueden encontrar de hecho en la *Regla* y sin tener que recurrir a artificiales retorcimientos de su texto. Tres momentos parecen tener en este sentido un significado especial:

En primer lugar habría que hacer hincapié en la relación de la *Regla* con la realidad: según la *Regla* la búsqueda de Dios no se realiza primariamente en algunas acciones piadosas, sino en una vida comunitaria muy concreta, determinada por una actitud de fe, obediencia y humildad y que está orientada a llevar al monje al camino del amor perfecto (cap. 7,180). No necesitamos ahondar ahora en lo que tales actitudes significan en cada caso. También puede ser que en el horizonte limitado de la *Regla* la realidad se muestre sólo en forma fragmentaria, pero lo decisivo es que fe, obediencia y humildad sean vistas en su relación con la realidad y que la búsqueda de Dios se realice en tal relación. Junto con ello se produce, al menos básicamente, una apertura hacia la historia, la cual no puede ser considerada como mera historia individual cuando comunidades enteras buscan su camino a través de tal actitud.

A esto se agrega otro punto de vista muy importante. Ebeling ha puesto énfasis en el significado de la relación “coram”, del estar ante Dios, en particular refiriéndose a Lutero³⁷². El estar ante Dios implica estar ante el rostro de Dios, bajo los ojos de él, a disposición de su juicio. Pero este “estar” se realiza de modo que el hombre siempre se encuentre simultáneamente “coram mundo” y “coram seipso”, es decir, en relación estrecha con la realidad. Me parece característico de la *Regla* que también en ella la relación “coram” tiene un significado fundamental, como lo manifiestan todas sus afirmaciones que se relacionan con la presencia de Dios. El monje debe estar siempre consciente de la presencia de Dios y en todas las situaciones (cap. 7,43 y 64). También en los pasajes en que se trata de la presencia en el oficio divino (cap. 19) se la enfoca en relación con la general omnipresencia de Dios. En varios lugares de la *Regla* se subraya el vínculo entre este estar ante Dios y el juicio. Estas afirmaciones de la *Regla* sólo se podrán interpretar rectamente en su relación con la realidad y con ello en su apertura hacia la historia. El estar ante Dios, o, como se prefiere decir en el lenguaje de la tradición monástica, el caminar en la presencia de Dios, sólo es posible si la fe es puesta a prueba en la historia, en la cual la realidad (del mundo y de la vida) es aceptada y soportada en presencia de Dios.

Por último hay que observar que el presente aparece en la *Regla* como presente calificado, es decir, determinado y dinamizado por lo escatológico. Esto se manifiesta no sólo en la exigencia de permanente vigilancia, que hace que el monje viva (y duerma) siempre en espera de la señal (cap. 22, 6), sino ante todo en la insistente invitación del Prólogo a despertar (Pról. 22-33), que recibe un énfasis especial por la cita de *Rm* 13,11: “Ya es hora de levantarnos del sueño” y la palabra del *salmo* 94,8: “Si oyereis hoy su voz, ojalá no endurezcáis vuestros corazones”. En relación con el citado versículo de la carta a los *Romanos*, Karl Barth desarrolló en la famosa segunda edición de su comentario a dicha carta la idea del carácter presente de la escatología y lo hizo con una insistencia y

³⁷² EBELING, *Luther - Einführung in sein Denken*, Tubinga 1964, pp. 219-238.

unilateralidad que él mismo habría de rectificar posteriormente³⁷³. En la parusía no se trata de un espectáculo cósmico al fin de los tiempos, sino de una calificación del presente por medio del futuro escatológico. En la *Regla* no se encuentra ninguna reflexión sobre tal estado de cosas, ni se podría afirmar que la escatología futurista es absorbida por la del presente. No obstante, se puede tener por cierto que la *Regla* tiene una conciencia no refleja, pero muy pronunciada de que el presente es determinado por el futuro escatológico. Precisamente tal conciencia fundamenta la radical severidad con que se llama la atención sobre el hoy, en que debe escucharse el llamado de Dios y respondersele. Barth piensa que lo que se demora no es propiamente la parusía, sino nuestro despertar del sueño. La *Regla* se refiere igualmente a este despertar del sueño, a esta toma de conciencia de la situación presente como un estar ante Dios. Y en este sentido el presente que ella tiene a la vista es un presente determinado por el juicio escatológico.

Naturalmente queda por preguntarse qué datos nos proporcionan tales indicaciones para nuestra interrogante sobre el encuentro con Dios en la historia. No queremos retractarnos ahora de lo que dijimos al principio de la falta de referencia histórica de la *Regla*. Nuestras reflexiones nos llevan un paso más adelante y no sólo en lo que se refiere a la comprensión de la *Regla*, sino también en cuanto a la cosa que nos preocupa y por la cual hemos examinado la *Regla*. En realidad, es posible que en ella no se dé una referencia expresa a la historia. Pero al enfocar la fe, la obediencia y la humildad en relación con la realidad cotidiana, al enfatizar el estar del monje ante Dios (lo que implica una relación con la respectiva situación), al destacar por fin el sentido presente de lo escatológico, la *Regla* llama la atención sobre momentos que son decisivos para el encuentro con Dios en la historia. Este encuentro puede ser histórico sólo donde en presencia de Dios la realidad es aceptada, soportada y asimilada en la fe. Esta realidad es recibida o enviada como algo histórico, y exige a su vez una respuesta que sólo se puede desarrollar históricamente, es decir, en una historia de fe y obediencia. Cuando la *Regla* destaca esos momentos muestra de hecho un camino del encuentro con Dios en la historia o, si se quiere, un camino que es puesto a prueba por la realidad y se explicita en una historia.

Esto, en el marco de la *Regla*, se entiende aún de manera bastante individualista: por más que no falten referencias a la comunidad y a lo comunitario, se trata en ella ante todo de la fe y de la obediencia del individuo. Pero ya hemos llamado la atención sobre el hecho de que la *Regla* se despliega en una historia, que no es sólo la historia de diferentes caminos hacia Dios, sino la de comunidades monásticas enteras. Si se reconoce esto, se vuelve más evidente lo que significa para la comunidad monástica un encuentro con Dios en la historia.

Se manifiesta entonces igualmente que la comunidad monástica como tal es desafiada por la historia. Si la comunidad no se da por enterada de tal desafío, no sólo pone en peligro su propio destino, sino también su encuentro con Dios. La presencia de Dios no sólo es determinante para el individuo, sino también para toda la comunidad; esta presencia sólo puede ser vertida a la vida en la aceptación de la respectiva situación. También se revela con ello que lo escatológico es un momento determinante del presente de toda la comunidad monástica. Toda la comunidad está orientada hacia lo histórico y el “hoy” siempre nuevo, en el que se oye la voz de Dios y la comunidad entera es interrogada siempre de nuevo si está dispuesta a comprender la hora y a levantarse del sueño.

Esto significa que también la fe y la obediencia son amplificadas. Sólo se puede decir que la fe determina la actitud de una comunidad y es vivida por ella, donde la realidad concreta con la cual se enfrenta una comunidad en un tiempo determinado es aceptada y asimilada en vista del futuro, donde se admiten los desafíos siempre nuevos y se intenta formular la respuesta. Y la obediencia significa para la comunidad entera el estar constantemente a la escucha del llamado que le viene de la historia y no sólo de la historia del pasado, sino también de la del presente y de la que se va plasmando por el esfuerzo humano hacia el futuro.

De todo lo dicho se puede deducir que al preguntarnos sobre el encuentro con Dios en la historia nos equivocaríamos si lo entendiéramos como algo que habría que buscar en el pasado. Igualmente

³⁷³ Karl BARTH, *Der Römerbrief*. 2 Aufl. München 1929, 482-486.

estaríamos en el error si creyéramos que se trata de resolver un problema especial, junto a muchos otros problemas más o menos importantes. Pienso que el vocabulario monástico debería ser más reservado en el uso del término “encuentro con Dios”, pues de otro modo se podría producir muy fácilmente la impresión de que se trata de algo de lo que podemos disponer y con lo cual podríamos en cierto modo experimentar. El encuentro con Dios en la historia no es algo que pueda ser producido por nosotros. Lo que sí es posible es la *búsqueda* de Dios en la historia. Esta búsqueda es un imperativo y como tal adquiere contornos muy definidos en la pregunta: ¿Qué es lo que Dios quiere *hoy* de una comunidad monástica? Tal pregunta no se puede contestar fácilmente y siempre la pregunta será más fuerte que la respuesta. Esta respuesta no podrá prescindir de los datos de la tradición viva y de las exigencias de todo lo que ha crecido en el pasado. No hay que olvidar, en el nombre de una urgencia actual, lo que se desarrolló en la historia como misión o encargo. Pero a su vez la historia pasada sólo se rescata si uno se hace responsable de ella ante el presente. Esta toma de conciencia de la necesidad de responsabilizarse debe hacerse teológicamente, en el sentido de que la búsqueda de Dios de una comunidad entera debe sentirse interpelada por el desafío que el tiempo le plantea. En la medida en que esto se tome en serio la historia se convertirá realmente en un factor decisivo de la búsqueda de Dios, en algo que puede abrir los horizontes del futuro y que mantiene su validez independientemente de la cuestión del “éxito” y del “fracaso”. Por otro lado, se da también una indiferencia peligrosa frente al éxito y al fracaso, que lleva a no esforzarse por hacer decididamente lo que es justo y necesario. Disfrazar tal falla y malogro con una pretendida “teología de la cruz” significa despreciar la cruz. No sólo de Dios se sirven los hombres para cerrar las brechas de sus errores, sino también de la cruz y ambas cosas son igualmente nefastas. Sólo si se reconoce esto y si se está dispuesto a responder al desafío que la historia dirige a la comunidad, se puede hablar de una auténtica historia de la fe y obediencia y esto no sólo en las comunidades en que se logra un éxito externo, sino también allí donde se llega al fracaso, donde la comunidad es colocada debajo de una cruz que ella ni buscó, ni se fabricó a sí misma.

La pregunta sobre el encuentro con Dios en la historia se puede reducir a una pregunta dirigida a nosotros y que nos exige la correspondiente manera de actuar, es decir, a la pregunta de la búsqueda de Dios. Lo decisivo es en último término el correr, el “currere” y el “festinare” en el sentido de la Regla, pero un correr reflexivo, que tiene presente que Dios no es solo el comienzo sino también el término de todos los caminos, un correr que no tiene lugar en un espacio a-histórico, sino que reconoce siempre de nuevo su camino en el desafío que el presente plantea a una comunidad monástica.

*Paulus-Akademie
Carl Spittelerstrasse 38
8053 Zürich - Witckow - Suiza*