

LA IMPORTANCIA DE LA VIDA SACRAMENTAL EN LA VIDA MONÁSTICA⁵

SUMARIO: Introducción: Algunas distinciones previas. I. *Las enseñanzas de la historia*: 1. Función de los “sacramentos”. 2. Concepción de los sacramentos y del sacerdocio. 3. Práctica de los sacramentos. 4. La relatividad de las formas y la permanencia de los misterios. II. *Las enseñanzas de la teología sacramental*: 1. La existencia cristiana como sacramental. 2. La vida religiosa como sacramental. 3. La vida sacramental y los actos sacramentales. 4. Posición del monacato en la sacramentalidad de la Iglesia.

El título de este artículo nos da la ocasión de precisar su objeto desde el comienzo. En primer lugar, debe tratarse de la “vida sacramental”: no solamente de esos “sacramentos” en sentido estricto cuyo número la tradición occidental ha ido fijando poco a poco, durante el siglo XII, en siete, sino de todo lo que se podría llamar, en el sentido antiguo de la palabra, los *sacramenta*, es decir, los ritos y los gestos que son, de una manera u otra, signos mediadores de la unión de los hombres con Dios. Los “sacramentos” forman parte de ellos, de manera primordial, y su conjunto constituye lo que a veces es designado como “orden sacramental”. Desde hace mucho, se acostumbraba a agregar a ellos los llamados “sacramentales”. Hoy, se tiende a incluir entre las mismas realidades las ocasiones y los símbolos de gracia, como compartir la Palabra de Dios, el beso de paz, todo lo que contribuye a penetrar de vida divina la vida humana y a hacer de ella un testimonio de la presencia de la salvación en el mundo; en este sentido, la existencia cristiana es toda ella un sacramento.

Es en esta perspectiva nueva o, por decirlo mejor, renovada –pues ella es muy tradicional–, donde se suscita hoy el problema de la “importancia de la vida sacramental”: hay allí un auténtico problema, a la vez delicado y actual, y que se presenta en todas partes. *¿Los sacramentos tienen futuro?* pregunta el título de un escrito teológico reciente, cuyo autor analiza los diferentes aspectos de este “cuestionamiento”: “desafección respecto a la práctica de los sacramentos”, “desplazamiento del interés hacia las preocupaciones humanas más inmediatas y a menudo las más inquietantes”, y, en profundidad, interrogación sobre el “porqué” de los sacramentos⁶, y un informe escrito para una conferencia episcopal indica la raíz de este cambio profundo: “El hombre de hoy no se sitúa ya más ante lo religioso y la Iglesia como se situaba el hombre del siglo pasado... Estamos en un contexto cultural diferente y debemos tomar clara conciencia de ello... “. Es la relación Iglesia-mundo que está evolucionando: hasta hace poco, “la Iglesia ejercía su misión de una manera adaptada a la cultura de su tiempo: una visión religiosa de la historia y del mundo...”. Pero hoy asistimos a la “desacralización del universo”⁷. El análisis de este proceso, comenzado hace mucho, no debe repetirse⁸. Pero tenemos que sacar las consecuencias de ello, y la primera consiste en superar el aspecto cuantitativo en el que a veces se detenía: el problema no es de ninguna manera recibir el mayor número posible de sacramentos y recibir lo más a menudo posible aquellos que pueden ser reiterados. Se nos invita a una reconsideración global de toda la “vida sacramental”.

⁵ Tradujo: P. Martín de Elizalde, osb. Abadía de San Benito.

⁶ H. DENIS, *Les sacrements ont-ils un avenir?*, Paris 1971, pp. 38-39.

⁷ R. COFFY - R. VARRO, *L'Eglise, signe de salut au milieu des hommes. Eglise-sacrement. Rapports présentés à l'Assemblée plénière de l'Episcopat français*. Lourdes 1971. Paris 1972, pp. 17-20.

⁸ Ha sido hecha ampliamente, por ejemplo por P. ROQUEPLO, *Expérience du monde, expérience de Dieu?* Paris 1968, pp. 23-102.

La “vida monástica”, acerca de la cual trataremos aquí, no escapa a esta problemática, la cual debe ser encarada desde el punto de vista de lo que es común a todos los miembros de la orden monástica, monjas y monjes y, entre estos últimos, sacerdotes y no sacerdotes; debe tratarse, no de una función especial que puede ejercer tal o cual miembro del monacato, o de las circunstancias especiales en las que puede encontrarse, sino de la condición cristiana común a todos. Será entonces legítimo preguntarse para terminar, si –y en qué medida y sentido– el estado monástico tiene una relación especial con la vida sacramental de la Iglesia. Para responder, es necesario ante todo interrogar a la historia, la cual, como siempre, nos ayudará a relativizar el pasado reciente, y después la vida contemporánea de la Iglesia, tal como aparece en los actos del magisterio, en la práctica de sus fieles, en la reflexión de sus teólogos.

I. LAS ENSEÑANZAS DE LA HISTORIA

Hay un elemento permanente que reaparece en todas las fases del pasado monástico y del de la Iglesia toda: la necesidad de comulgar al misterio de Cristo por la mediación de los signos eficaces que lo permiten en cada época y conforme a la concepción que de ellos se tiene. Pero aun dentro de este dato fundamental y general, se han producido muchas variantes, lo cual podría demostrarse acerca de los *sacramenta*, primero, y de los sacramentos, después.

1. Función de los “sacramenta”

En la antigüedad, a pesar de la diversidad de “teologías” patrísticas, y del peligro del dualismo al que exponían las culturas de entonces al pensamiento cristiano, se ha admitido siempre que entre Dios y su creación –que se resistía a separar–, “hay una cierta idea del hombre como mediador”⁹: Cristo, en cuanto Dios encarnado fue el mediador por excelencia; la Iglesia continúa su obra en el mundo: ella es su “sacramento”, el don de la salvación llega hasta nosotros por medio de los signos que ella instituye para comunicarlo. Es verdad que en algunas regiones del Oriente antiguo, hubo ascetas y monjes que se mantuvieron más o menos alejados de la vida sacramental de la Iglesia: los mesalianos rehusaban recibir el bautismo, otros se negaban a participar en la *sinaxis* eucarística. Tal vez había razones para reaccionar contra una sacramentalización que parecía excesiva a algunos, o ambigua, después de la ‘paz de la Iglesia’. De ahí la tentación para muchos de prescindir de los sacramentos. Pero también se dio una reacción contra esta tendencia, que llevó a un equilibrio, delicado siempre, entre vida ascética y vida sacramental. Se mostró que dentro de la vida sacramental de la Iglesia, el monacato tiene derecho a organizar la suya propia conforme a lo que es y de acuerdo a un criterio que no es la abstención ni la acumulación cuantitativa, sino una justa adaptación a la vida de oración y a la pastoral que ésta requiere.

En la *Regla* de san Benito, el único de los siete sacramentos que se menciona es la eucaristía, y no es objeto de ninguna insistencia: se la supone, y se habla de ella como de paso solamente. En cuanto al resto de la práctica sacramental de la época, no se dice nada: lo que se encuentra prescrito en otro lugar para todos los cristianos se da como aplicado igualmente a los monjes. En la Edad Media, el monacato no desarrolla una teología sacramental, ni siquiera una concepción de los sacramentos, que le sea propia. En Occidente no sufre la influencia de la especulación del Seudo-Dionisio. La frecuentación de los sacramentos es más o menos la misma para los monjes que para todos los fieles fervorosos¹⁰, y así será hasta nuestros días: en la primera mitad del siglo XX, la práctica sacramental del B. Plácido Riccardi no será diferente

⁹ G. LAFONT. *Théologies du salut au temps des Pères de l’Eglise*, en *La foi et le temps*, 1972, p. 540.

¹⁰ A veces hay una diferencia en la práctica de la confesión: por ejemplo JONÁS de ORLEANS (citando al mismo BEDA el VENERABLE), *De institutione laicali*, c. 16, PL 106,152 D, y SMARAGDO, *Diadema monachorum*, c. 16, PL 102,613, atestiguan que la confesión de los monjes es más frecuente que la de los laicos; sin embargo se trata, en estos casos, no de la penitencia sacramental, sino de “la mutua confesión” que hacen los monjes “los unos con los otros”, “entre iguales”.

de la de los cristianos, sacerdotes y laicos, cuyas formas de piedad son del mismo género que las suyas. Monjes y monjas no tienen por qué distinguirse en este aspecto.

A partir del siglo XI, y en mayor medida cuando se entra en la Edad Media posterior, se asiste a una ritualización de muchos detalles de la vida: el afeitarse, la sangría, como el exorcismo reiterado de los lugares regulares y muchas otras circunstancias de la existencia ordinaria, son objeto de ceremonias; una tendencia semejante a ritualizar se manifiesta en el monacato del Imperio y en el de Francia y de Inglaterra, entre cistercienses y monjes negros. Poco a poco, los abades se convierten en pontífices, reciben sus insignias, y su entrada en oficio es cada vez más sacramentalizada. El ritual de la profesión de monjes y monjas sigue ampliándose: asimila elementos tomados del bautismo, del matrimonio y de los funerales, mientras que para el ingreso de la reclusa en su celda se asimilan los ritos de poner en el ataúd y en la sepultura¹¹. ¿Hay aquí algo que sea propio a los medios monásticos? No parece, si se comparan esas ceremonias con las que marcan la vida de los capítulos de clérigos o las confraternidades de laicos: para todos, bendiciones y exorcismos se hacen cada vez más frecuentes. Indudablemente el monacato no ha estado tan influenciado por esta tendencia, sino en la medida en que la práctica del culto ocupaba un mayor lugar; y aun así, la liturgia íntegramente celebrada pudo contribuir a mantener un equilibrio entre los datos primordiales del misterio cristiano y las formas rituales, incluso supersticiosas, que amenazaban con hacerlos pasar a un lugar secundario.

Del mismo modo, el hecho de que la práctica sacramental común a toda la Iglesia iba juntamente, en los monasterios, con una búsqueda personal de Dios por la oración, la *lectio divina* y la ascesis, pudo moderar la tendencia de los ambientes escolares a la sistematización, a una cierta racionalización. San Bernardo es testigo de una lista de tres sacramentos diferentes de la de siete sacramentos, que su contemporáneo y amigo, Hugo de San Víctor, ya había comenzado a introducir en la Escuela¹². No debía ignorarla, mas, para él, lo que importaba no era esa clase de precisión doctrinal. Un buen juez ha podido decir brevemente que “hay más contenido en la fluida riqueza del pensamiento patrístico y también en la experiencia litúrgica del siglo XII, que en la teología sacramental de la misma época”¹³. No se trata de que monjes y monjas hayan de permanecer necesariamente como atrasados con relación a la teoría que se elabora en cada época: no están encargados de promoverla ni de retrasarla, sino de vivir, a su modo y según su estado de vida, las realidades que analiza; es su manera de contribuir al progreso de las doctrinas.

2. Concepción de los sacramentos y del sacerdocio

Acerca de los siete sacramentos, tanto como de los *sacramenta*, hubo en la Iglesia un desarrollo homogéneo en el cual ha participado el monacato, del cual ha aprovechado: no había ninguna razón para permanecer extraño. Y si a menudo, como para el caso de la extensión del sacerdocio de los monjes, corría el riesgo de perder algo de su propia identidad, es porque él mismo estaba impulsado por un movimiento de la Iglesia, como por una ola que puede tener su reflujo. Sucesivamente adoptó la concepción de los sacramentos que difundía la teología de cada época, el número de siete sacramentos a partir del momento en que fue generalmente aceptado, y la relación de la profesión con algunos de ellos que respondía al simbolismo preferido en cada período: el compromiso monástico, llamado a menudo “consagración”, fue puesto en relación sucesivamente con el bautismo, el matrimonio, la eucaristía, la penitencia, pero sin identificarse con ninguno de ellos y sin tener un lazo especial con uno de preferencia a otro: simplemente, se

¹¹ Cf. P. ANSON, *The Call of the Desert*, Londres 1964, p. 170.

¹² Esta lista de tres sacramentos se encuentra en el sermón *In Coena Domini*, 2, éd. *S. Bernardi opera*, V, Roma 1968, p. 68; yo he dado sobre este punto precisiones bajo el título *Christus nachfolge und Sakrament in der Theologie des Heiligen Bernhard*, en *Archiv für Liturgie wissenschaft*, 8 (1963), pp. 58-72 (aparecerá en inglés en *Cistercian Studies*, 8 [1973]).

¹³ P. M. GY, *Problèmes de théologie sacramentaire*, en *La Maison-Dieu*, n. 110 (1972), 141.

deseaba, con esos paralelos sucesivos –que terminarían por sumarse los unos a los otros– afirmar que el monje y la monja en la medida en que querían llevar una vida enteramente entregada a Dios según su vocación, tenían que fundamentar su fidelidad sobre el “orden sacramental” en su conjunto¹⁴.

De estos elementos permanentes y sus variaciones, no hay nada más significativo que la historia de las actitudes sucesivas del monacato hacia el sacerdocio¹⁵. Primeramente, se vio afirmar una independencia, e incluso una indiferencia, que llegaba hasta la hostilidad. Tuvo lugar después una conciliación, y aun una reconciliación, cuando ésta fue necesaria. Comenzó a aparecer entonces cierta confusión. Cuando las reformas del siglo IX, y después en las del siglo XI, tratóse de introducir nuevamente una distinción. Pero la extensión del sacerdocio había entrado de hecho, y en el siglo XII se comenzó a justificarlo con una teoría, que estuvo lejos de atraer todos los sufragios: se trataba menos de una teología que de una justificación *post factum* de situaciones jurídicas y económicas heredadas de los siglos anteriores¹⁶. La situación adquirida de esta manera se estabilizó sin provocar un progreso doctrinal en lo que a ella tocaba, pero sin excluir tampoco los desarrollos devocionales que señalaron, en este campo, el fin de la Edad Media, y después el período que va desde el siglo XVII hasta mediados del XX: el monacato, también esta vez, participaba en el movimiento general de la Iglesia, sin que pueda decirse que alguno de sus miembros haya aportado una contribución notable a la teología del sacerdocio, ni siquiera a su espiritualidad: Dom Vonier trató sobre todo del misterio de la Eucaristía, Dom Chautard de la vida de oración de los sacerdotes.

Mas he aquí que, a partir de los años 1940-1950, con el desarrollo de los movimientos litúrgico, bíblico, patrístico y ecuménico –sin olvidar la aparición de los sacerdotes-obreros–, el sacerdocio en conjunto empezó a ser objeto de nuevas reflexiones; el de los monjes no podía dejar de ser cuestionado, y lo fue, en efecto. Se asistió entonces a un entrecruzarse de publicaciones de carácter especulativo o histórico, que tendían a justificar la situación anterior o a mostrar que ella presentaba problemas; incluso se provocaron intervenciones menores del magisterio. Pero la vida no se detenía: continuaban los trabajos; sin esperar la unanimidad, ni siquiera la mayoría, la tendencia favorable al retorno a la tradición ganaba en extensión, en profundidad, en seguridad. Obtenía concesiones en el campo de las instituciones. La búsqueda podía proseguir de manera irénica.

Es así como, durante el mismo año 1972, dos monjes de una misma abadía –la de Clervaux– publicaban dos artículos, que encaraban el problema de maneras diferentes. Trataba el uno de justificar el estado de la institución anterior a la problemática de las dos décadas precedentes. Agregaba a las consideraciones piadosas un argumento de carácter práctico: en el momento en que los sacerdotes se interrogan acerca de su sacerdocio, es mejor que los monjes no aparezcan como cuestionando el suyo –principio de táctica pastoral que no pretende tener valor doctrinal¹⁷–. Un monje ermitaño, por su parte, se entregaba a un esfuerzo de reflexión personal para hallarle un sentido a su calidad sacerdotal. Mostraba los límites de las declaraciones del Vaticano II y de las perspectivas posconciliares, en las cuales dominaba el punto de vista pastoral, determinando él mismo una interpretación unilateral de ciertos textos del Nuevo Testamento. A la luz de éstos, y sin llegar a afirmar que todo ermitaño debería ser sacerdote, vinculaba, para algunos, el hecho de serlo, a los diversos dones que pueden conciliarse con el sacerdocio: un sacerdote puede ser tan legítimamente ermitaño como profesor¹⁸.

¹⁴ En *Aspects du monachisme hier et aujourd'hui*, Paris 1968, pp. 69-97, he hablado ampliamente de estos hechos.

¹⁵ No es posible aquí más que evocar rápidamente una evolución que ha sido más de una vez expuesta, por ejemplo, en el artículo *Monachesimo e Chiesa* que escribí para el *Dizionario degli Istituti di perfezione*, a publicarse en Roma.

¹⁶ Es lo que surge de la hermosa obra que ha consagrado a estos problemas G. LUNARDI, *L'ideale monastico nelle controversie del secolo XII, sulla vita religiosa*, Noci 1970.

¹⁷ L. LELOIR, *Sacerdoce et monachisme* en *Nouvelle Revue Théologique*, 94 (1972), pp. 278-289.

¹⁸ J. WINANDY, *Prête et ermite*, en *Le supplément*, 26 (1972), pp. 187-200, en inglés en *Monastic Studies*, 8 (1972), pp. 119-132.

Esto es verdad sin que, en el plano institucional, la llamada al sacerdocio coincida con la vocación monástica y esté garantizada para todos los que la han recibido o están encargados de la pastoral monástica: se oye decir hoy día en los monasterios que los superiores y maestros de novicios, precisamente porque su función específica es la conducción espiritual de los religiosos, no necesitan los poderes que confiere el sacerdocio. Y se recuerda a este propósito las funciones diferentes que san Benito asigna, por una parte, a los “sacerdotes del monasterio” –bendecir y celebrar misas, si lo permite el Abad¹⁹– y, por otro, al que es “capaz de ganar las almas”²⁰ y que debe ejercer, para con los novicios, no un poder de orden, sino un don de discernimiento. Es verdad que cada sacramento configura a Cristo de un modo especial, con vistas a una función particular o para determinadas circunstancias, pero lo importante no es acumular, por decirlo así, estas configuraciones en el mismo sujeto sino vivir cada una de ellas según el estado propio a cada uno, en cada momento de su existencia.

En casos extremos, puede suceder que el don del sacerdocio haga olvidar los demás. Durante la Misa de aniversario del P. François Vandembroucke, en 1972, me llamó la atención que en las oraciones el hecho de que hubiera sido monje no fue mencionado; no se hablaba más que de su “dignidad” de sacerdote, se rogaba a Dios que lo había “elevado” a ella. Era en verdad una promoción que no se hubiera debido recordar si hubiese permanecido simple monje. Parecía que, en la consideración del más allá, el sacerdocio hacía olvidar el monacato. Ahora bien, el P. Vandembroucke, después de ser el defensor del sacerdocio generalizado de los monjes, había cambiado de opinión sobre él, al término de su evolución teológica²¹.

En el congreso de estudios sobre la restauración monástica del siglo XIX, que tuvo lugar en Maredsous en octubre de 1972, se subrayó un hecho que aclara acerca de las concepciones vigentes sobre el sacerdocio de los monjes hasta una época reciente: “todos los restauradores del monacato en el siglo XIX eran sacerdotes antes de emprender su obra. Dom Guéranger era canónigo de la diócesis de Mans, el P. Muard era sacerdote de Sens, los hermanos Wolter eran sacerdotes de la diócesis de Colonia. Los primeros compañeros de Dom Guéranger eran sacerdotes, igualmente, así como los del P. Muard; y los amigos, que empujaron a San Pablo a los hermanos Wolter, eran también sacerdotes...”

Después de momentos difíciles, Solesmes y Beuron vieron afluir los candidatos. Entre ellos, no es sorprendente contar un *número grande de sacerdotes*. Esta afluencia de sacerdotes se hace notar sobre todo durante lo que se puede llamar la *primera generación*. Después, parece que el movimiento disminuye. En Maredsous, por ejemplo, durante los primeros cuarenta años, hubo cuarenta y tres candidatos sacerdotes, de los cuales veintitrés emitieron los votos. Muchos de ellos *recibieron puestos importantes en el monasterio*. Columba Marmion fue abad, Chrysostome de Saegher también, Benoît d’Hondt fue maestro de novicios, Basile de Meester prior, Laurent Janssens rector de San Anselmo, etc... En la Congregación de Solesmes, D. Delatte, D. Bourigaud, D. Gauthey y muchos otros; en Beuron, se contaban tantos como en Maredsous²².

Una encuesta similar acerca del reclutamiento de las Trapas en Francia, Irlanda y otros países, en la misma época, no carecería de interés. Poco a poco, los condicionamientos culturales de una evolución espiritual aparecerían con toda su relatividad, y el campo estaría entonces libre para una evolución determinada por los elementos propios del monacato. Se puede decir ahora que ella prosigue pacíficamente. “Un día, tal vez, la ordenación tendrá lugar de este modo: la comunidad sentirá la necesidad de hacer ordenar a uno de sus miembros, y esto no será más que confirmar un llamado que él ha sentido personalmente, y que, por su parte, confirmará la

¹⁹ *Regla* de san Benito, 60,4.

²⁰ *Ibid.*, c. 58,6.

²¹ Esta evolución aparece en la última obra que preparaba la publicación *Why Monks*, Spencer 1972, tal como lo he señalado en el Prefacio, *ibid.*

²² D. MISONNE, *La restauration monastique du XIX^e siècle et les restaurations antérieures*, a publicarse con las actas del Congreso de Maredsous.

jerarquía. En el momento presente, la comunidad puede haber admitido tácitamente una moratoria antes de ordenar a otros hombres, hasta que su imagen del sacerdocio haya concluido la transformación por la cual está atravesando”²³.

3. Práctica de los sacramentos

Consideremos sobre todo aquellos que todos los monjes y todas las monjas reciben en forma reiterada: la eucaristía y la penitencia. En cuanto a la primera, muchos elementos han cambiado en el curso de la historia. La concepción existente era en primer lugar comunitaria, luego se volvió individual cuando se multiplicaron las Misas privadas y aun las “Misas secas”; hoy se retorna a la concepción comunitaria. La frecuencia de la Misa ha variado mucho: primero estaba reservada a las “solemnidades” de domingos y fiestas, como en la *Regla* de san Benito; en la Edad Media, la Misa se hizo cotidiana y aun pluricotidiana; hoy, generalmente, no se celebra más que una por día. Los que no eran sacerdotes recibían al principio la comunión en cada eucaristía dominical o festiva. Mas luego, en la Edad Media, se hizo menos frecuente que la misma celebración eucarística. De una redacción a otra de las *Costumbres* de los conversos cistercienses, con algunos años de intervalo, el número de comuniones autorizadas bajó de doce a siete²⁴. En nuestros días, la comunión se ha hecho cotidiana. Las actitudes devocionales asociadas a la eucaristía han sido en un principio las que sugería la liturgia; en la Edad Media, revistieron carácter más privado, y en ellas el sentimiento tenía un lugar cada vez mayor. Hoy es otra vez la liturgia la que da el tono –pero una liturgia renovada: la eucaristía, sobre todo en donde se concelebra– “dice” algo a todos; menos solemne por lo general de lo que era antes, pero admitiendo una participación activa más intensa, tiende a convertirse en el centro espiritual de la jornada. En el transcurso de los siglos hubo, entonces, muchas variaciones legítimas, que se originaron bajo la guía del Espíritu y el control de la Iglesia: nada nos obliga a considerar privilegiadas las prácticas de una época concreta o a intentar mantenerla o reintroducirlas en la nuestra.

Lo mismo sucede con la penitencia, cuya evolución ha sido tan compleja y puso sucesivamente de relieve las riquezas contenidas en el sacramento. La acusación de sí mismo, seguida de sanciones y de la reconciliación fue cosa frecuente desde el principio; fue comunitaria o privada según las faltas. En la *Regla* de san Benito, éstas son objeto de un código penal muy desarrollado, pero no de ritos sacramentales propiamente dichos. Siguió después el proceso de “privatización” que marcó más y más la piedad medieval, y la penitencia se convirtió en algo privado: una de las formas de la penitencia, una de las expresiones de la acusación y del perdón –la confesión sacramental– se impuso sobre todas las demás. Se convirtió en una “práctica de devoción” que, siendo ocasión de gracia, podía ser considerada como un bien en sí mismo: era normal entonces que se la repitiera, y que en ciertos ambientes y en algunas épocas fuera incluso diaria. Se retorna hoy a la tradición, más allá de las tradiciones, a las actitudes espirituales fundamentales, más allá de sus expresiones en ciertos períodos, aun largos, que no fueron tal vez más que paréntesis históricos; se busca la autenticidad de los signos y de las realidades que ellos simbolizan y comunican. Muchos piensan que la acusación debe hacerse cuando hay verdaderos pecados, y cuando corresponde a una necesidad, sentida –más o menos, según los casos– por la persona y por el grupo, de expresar litúrgicamente su unión con Dios y entre ellos. Esto puede llevar a celebraciones penitenciales y a confesiones privadas de los pecados públicos, comunitarios, si pueden llamarse así, o privados.

Se está realizando una evolución, y hay documentos de la Santa Sede que lo indican: acerca de la concepción general de la penitencia, tenemos la Constitución Apostólica *Paenitemini*²⁵;

²³ Br. FELIX, de Gethsemani, *Some Thoughts on Monastic Priesthood*, en *Monastic Exchange*, IV, 2, Summer 1972, p. 72.

²⁴ Bajo el título *Une ancienne rédaction des coutumes cisterciennes*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 47 (1952), p. 175, he citado los textos.

²⁵ 6 de marzo de 1966; textos en *Acta Apostolicae Sedis*, 58 (1966), pp. 177-198.

acerca de la materia de la acusación, la Instrucción que limita la obligación de hacer ciertas preguntas a los penitentes; acerca de la frecuencia, el Decreto de la Congregación de religiosos que recomienda la confesión dos veces por mes; y no ya una vez por semana²⁶. Sin embargo, como la “tradicón” consiste en enriquecerse con lo positivo adquirido por las “tradiciones”, es decir, los momentos históricos sucesivos de la tradición, el esfuerzo contemporáneo tiende a salvaguardar todos los valores auténticamente cristianos y humanos sobre los cuales se puso más o menos el acento en tiempos pasados, conservando a la práctica de la penitencia su carácter a la vez sacramental, comunitario y personal²⁷. Es normal que este nuevo progreso se consolide lentamente. El rito posconciliar de la penitencia no ha sido elaborado todavía sin duda porque pone en juego elementos muy complejos. Pero el rito del sacramento de la unción de los enfermos, que Pablo VI promulgó recientemente, confirma un “cambio de mentalidad” que había preparado el nuevo documento y que éste sanciona y también exige: se conserva todo lo que venía de la Escritura y de los concilios ecuménicos, pero se modifican las fórmulas, los gestos, la materia y los demás elementos secundarios que había introducido la costumbre, y finalmente había impuesto, en la Edad Media y después; más profundamente, se puso fin al carácter privado y casi clandestino que había tenido este sacramento, para incluirlo en la celebración de la liturgia y hacer una ocasión de unirse a los sufrimientos de Cristo, lo que “demandará un esfuerzo pastoral y una profundización espiritual”²⁸.

4. La relatividad de las formas y la permanencia de los misterios

Tal es en efecto el fruto de la evolución actualmente en curso de este sacramento y de todos los demás: no un empobrecimiento, como podría parecer a algunos, por el hecho de que algunas formas han sido modificadas o simplificadas, sino un redescubrimiento de los valores profundos que, a veces, esas formas habían ocultado. La historia nos enseña, a propósito de la concepción y la práctica de los sacramentos, que muchas cosas han cambiado y pueden, por ende, cambiar todavía. Lo están haciendo: no hay que buscar este cambio por sí mismo, ni oponerse por principio. Solamente hay que estar atento y contribuir a que se haga sanamente, gracias al discernimiento de lo que debe permanecer y lo que puede cambiar. Se puede resumir en unas pocas palabras características la evolución producida en el pasado en las acciones humanas que son símbolos y mediaciones eficaces de la unión de los hombres con Dios: hubo sucesivamente “sacramentalización”, especialmente en la Edad Media, “ritualización” de los *sacramenta* y de los sacramentos y, en fin, particularmente después del Concilio de Trento, si se puede expresar así, “juridización”. El proceso, en este sentido, fue constante y correspondía sin duda a la mentalidad de las épocas en que se producía.

Hoy se asiste al proceso inverso: una reintegración admirable de los *sacramenta* y de los sacramentos en la liturgia van juntamente con una reducción del aspecto ritual y, sobre todo, jurídico; se insiste menos en las ceremonias, la frecuencia, la obligación, y más sobre el compromiso libre, personal y comunitario. De nada sirve tratar de salvar a cualquier precio los elementos de la sacramentalización, de la ritualización y de la juridización de épocas pasadas. En cada tiempo se puso legítimamente el acento sobre tal o cual aspecto del mismo misterio, demasiado rico para que su contenido se revelara siempre enteramente. Mas, a pesar de las apariencias, la abundancia de ritos y ceremonias, no eran sino matices, muy secundarios con relación al don inmenso de la gracia que se realizaba. La preocupación por revalorizar algunos aspectos olvidados o por reducir los simbolismos accesorios no debe llevar a sacrificar nada de

²⁶ 8 de diciembre de 1970; texto enviado a los Superiores Mayores.

²⁷ Un ejemplo de análisis constructivo de los datos de la evolución en curso, en los dominios de la reflexión teológica y de la práctica pastoral, nos lo ofrecen los artículos de J. P. JOSSUA, D. DALISCOET, B. D. MARLIANGEAS, *Crise et redécouverte du sacrement de pénitence*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 52 (1968), pp. 111-142, y de P. JACQUEMONT, *Bulletin de Théologie: Le sacrement de pénitence*, *ibid.*, 56 (1972), pp. 127-145.

²⁸ Las expresiones citadas aquí son de Monseñor A. G. MARTIMORT, presentando el Decreto *Sacram unctioem infirmorum* y un texto publicado por *L'Osservatore Romano* del 19 de enero 1973, p. 2.

lo esencial. Por ejemplo, no se puede evitar lo jurídico, pero se puede “personalizarlo” percibiendo y mostrando más claramente en qué eso favorece el bien espiritual de cada cristiano y, consiguientemente, de cada monje o monja.

En efecto, si en la Iglesia hay una evolución en curso, el monacato, que forma parte de ella, no puede dejar de ser afectado. Pero es él quien debe decidir cómo y en qué medida: nos queda por tratar este último problema.

II. LAS ENSEÑANZAS DE LA TEOLOGÍA SACRAMENTAL

1. La existencia cristiana como sacramental

Como todo lo demás, la concepción y la práctica de los sacramentos están actualmente en una evolución que, en conjunto –como en los otros aspectos– es un progreso. Los medios monásticos ya no son extraños a ella más bien contribuyen a su manera. Una encuesta reciente entre las contemplativas de un país de Europa lo demostraba, subrayando el papel que ha tenido, en ese sentido, la renovación litúrgica²⁹.

El de la teología no es menos importante. Tiende a mostrar el valor sacramental de toda la existencia, puesta en relación con Cristo por las mediaciones que permiten unirse con él, y esto es también una vuelta a la tradición. Se asiste así a una nueva “sacramentalización”, la de toda la vida, pero sin “ritualización”. Son las circunstancias de la existencia Y en primer lugar, la presencia misma del prójimo, las que se convierten en signos y medios de comunión con Dios. En una recopilación de estudios intitulada significativamente *Rencontre* (Encuentro), el P. Congar ha hablado del *encuentro como misterio*, en la Iglesia, “sacramento universal de salvación”, según los términos del Vaticano II: “Pues no son solamente las instituciones y los medios objetivos de gracia los que constituyen el sacramento eclesial de la salvación, es también el pueblo de Dios como tal”³⁰. Se ven asimismo multiplicarse hoy fórmulas como “sacramento del hermano”³¹, “sacramentalismo de la dedicación humana”³², “la misericordia humana, sacramento de la misericordia de Dios”³³. Todo lo que es marco y ocasión para el ejercicio de las actividades de todo el hombre que es santificado por los sacramentos, participa del orden de las realidades en las que ellos introducen: “La Iglesia debe proclamar por sus sacramentos el sacramentalismo fundamental de la vida humana, digamos: la significación divina de las actividades humanas”³⁴. «El mundo (desde el punto de vista preciso, pero fundamental en que atañe a nuestra conducta moral) es “sacramento pascual del reino”»³⁵. Y entre las actividades se designa, entre otras –para retener aquellas que son primordiales en la vida monástica– el trabajo y la obediencia³⁶.

2. La vida religiosa como sacramental

Es en este punto de vista según el cual “la existencia humana es sacramental”³⁷, donde hay que ponerse para comprender la insistencia con que el Concilio ha hablado de la vida religiosa como “signo”. Lo es por el compromiso radical y total con Dios que ella supone: orientándose hacia

²⁹ Bajo el título *Problèmes et orientations des contemplatives aujourd'hui*, he resumido los resultados de esta encuesta.

³⁰ Y. CONGAR, *De la rencontre comme mystère*, en *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs*, hrsg. von M. SECKLER, etc..., Graz-Vienne-Cologne 1972, pp. 123-124.

³¹ Ph. ROQUEPLO, *op. cit.*, p. 183.

³² *Ibid.*, p. 191.

³³ *Ibid.*, p. 324.

³⁴ *Ibid.*, p. 221.

³⁵ *Ibid.*, p. 214.

³⁶ *Ibid.*, pp. 215-217.

³⁷ *Ibid.*, p. 194.

El solo, significa y realiza su presencia en el mundo. Lo es también a causa de la comunidad en la cual se vive, frecuentemente, y que, cuando ora, es “el primero y más fundamental de los sacramentos de la liturgia: la comunidad de fe que se proclama a sí misma como comunidad de fe”: “comunidad de confesión”, que es “más que una simple necesidad psicológica más o menos sentimental”³⁸.

Esta comunicación recíproca de Dios se prolonga más allá de los momentos de oración explícita, de participación en esos sacramentos de la Iglesia que “vivifican nuestra conciencia evangélica”³⁹, aunque siempre en relación con ellos y a partir de ellos. La vida de una comunidad monástica reviste así un valor sacramental; es una vida en la cual se comparte la experiencia que todos y cada uno tiene de Dios: que si se hace, en cierto modo, la experiencia de Dios en la oración solitaria y silenciosa, se la hace también, de otro modo, en las relaciones con los hermanos: “Dios es absolutamente trascendente y se sitúa más allá de toda experiencia. Todo contacto con El se realiza a través de una mediación, la creación, nuestro cuerpo, la palabra que permite compartir la experiencia de nuestro hermano, o la experiencia personal en la soledad y el silencio. El monje de hoy debe unir ambas. La estructura social de una comunidad contemplativa no es solamente un marco, una ayuda que permite llegar a la experiencia de Dios. Es en sí misma una experiencia de Dios...”. Por eso, exige que se favorezca el diálogo, la participación, la comunión activa, no solo con Dios, de manera vertical, sino con los hermanos, de manera horizontal⁴⁰.

3. La vida sacramental y los actos sacramentales

Nada de esto suprime la necesidad de esos signos privilegiados que son los sacramentos propiamente dichos, que son “irreducibles al resto de nuestra existencia”; pero no son verdaderamente eficaces y no cumplen con su función en nuestra vida si no penetran en ella y hacen de nuestra existencia integral la ‘realidad’ significada y actualizada por la práctica sacramental”⁴¹. El signo es como un fragmento que revela y comunica la totalidad de la gracia divina; y la totalidad de la vida humana en la cual es recibido puede, gracias a él, referirse a Dios. El signo es un símbolo que permite percibir el don de Dios que no es, por sí mismo, perceptible; el símbolo eficaz une a él y da la posesión: eso son los sacramentos, símbolos de un género único, no reducibles enteramente a los que estudia la psicología, porque están cargados –por voluntad de Cristo– de un sentido y un contenido que son sobrenaturales. El sacramento hace realmente presente y activo el misterio pascual en el hombre que lo recibe en la Iglesia y por su mediación. Para manifestar y comunicar este don a las personas humanas, en una sociedad, debe ser sensible: se hace él mismo lazo eficaz que une entre sí a los miembros de esta sociedad; sella su comunión⁴², y obtiene su expresión máxima en la Eucaristía, celebración comunitaria por excelencia del misterio pascual.

A la luz de estas consideraciones, que la teología sacramental de hoy redescubre en la gran tradición de los Padres y de santo Tomás, se percibe mejor la vinculación existente entre los siete sacramentos y esas situaciones humanas fundamentales que son el nacimiento, el crecimiento, la alimentación, la culpa, la enfermedad, la unión conyugal, el cuidado de los demás en un grupo social⁴³. La reflexión psicológica contemporánea permite, por lo demás, enriquecer con matices nuevos estas situaciones fundamentales: el bautismo es el sacramento de la filiación recibida de Dios, la penitencia, el de la paternidad que ejercita Dios para con el hijo

³⁸ *Ibid.*, pp. 383-384.

³⁹ *Ibid.*, p. 384.

⁴⁰ Estas fórmulas están tomadas del informe del simposio realizado en la Trapa de Oka, en 1971, sobre *La Comunidad contemplativa* que se ha publicado en *Monastic Exchange*, 4, 1, 1972, pp. 22-23.

⁴¹ ROQUEPLO, *op. cit.*, p. 387.

⁴² Cf. A. VERGOTE, *Le symbole*, en *Revue Philosophique de Louvain*, 57 (1959), pp. 197-224.

⁴³ Este lazo está publicado por H. DENIS, *op. cit.*, pp. 48-52; bajo los títulos *The Meaning of Life* y *The Sacraments of the Eastern Season*, en *Worship*, 34 (1960), pp. 178-184 y pp. 296-206, los había propuesto.

pródigo y lo mismo vale para los restantes. Es claro que el simbolismo del matrimonio es central porque expresa y realiza la unión íntima de los esposos, el uno por el otro, con Dios; el simbolismo nupcial tradicional del celibato por el reino de Dios evoca una forma distinta, pero no menos eficaz de realizar esta unión.

Este modo de poner el acento sobre la “significación” más que sobre la frecuentación de los sacramentos recibidos permite interpretar de manera alentadora ciertas manifestaciones de la evolución en curso: “la disminución cuantitativa es acompañada sin embargo con un progreso cualitativo. No es sin duda el número de misas, bendiciones con el Santísimo Sacramento o de las confesiones lo que será determinante, sino la calidad de la relación entre los actos propiamente religiosos y el conjunto de la vida humana...”⁴⁴. Se asiste hoy a “una crítica muy severa del *acto sacramental*, o más bien, de su ‘puntualidad’ en el tiempo. Se reacciona no solo contra el aislamiento de los sacramentos, sino también, inevitablemente, contra su frecuencia (cuando se trata de sacramentos reiterables), y se hace centrar la atención sobre el valor evangélico del resto de la vida. Pensamos nosotros que hay allí un progreso para la vida eclesial y para el dinamismo apostólico. Muchos, empero, se asustan ante la disminución de la práctica sacramental que puede resultar de ello... Habría que interrogarse entonces sobre la dialéctica necesaria que se debe mantener entre los actos sacramentales y la dimensión sacramental de toda la existencia...”⁴⁵. El sacramento no es un acto aislado, ni siquiera es, solamente una celebración eclesial. Es además el ‘hogar’ que ilumina una dimensión de toda la existencia humana y que se une, por ese hecho, con la ‘sacramentalidad’ difundida en el corazón del misterio de la creación. Sin esas raíces humanas, el sacramento corre el riesgo de ser siempre una planta ‘apoyada’ sobre la vida de todos los días”⁴⁶.

4. Posición del monacato en la sacramentalidad de la Iglesia

De estas consideraciones de teología sacramental general, ¿pueden deducirse aplicaciones especiales para la vida monástica? No hay que insistir nuevamente sobre un hecho que ha sido ilustrado anteriormente a la luz de la historia: la vida sacramental de los monjes y de las monjas no se distingue fundamentalmente de la de los demás miembros de la Iglesia. Sin embargo, en la medida en que su estado de vida difiere del de los demás, es normal que comporte, en el ámbito de los sacramentos como en el de la oración y las demás actividades cristianas, “matices”, “acentos” que le son propios. Esta diversidad es reconocida y legitimada por los teólogos. El Vaticano II, de acuerdo con la tradición, ha hablado de la Iglesia-sacramento, es decir, a la vez medio de salvación y manifestación de salvación: realidad que revela el misterio de la salvación porque ella misma es su realización⁴⁷. Pero hay en la Iglesia muchas maneras, que corresponden a los diferentes estados de vida, de participar en el misterio de salvación y por consiguiente de significarlos y manifestarlos, de dar testimonio de su realización. La vida monástica es una de esas maneras. La renovación de la teología sacramental tendrá para ella consecuencias que no pueden predecirse, pero a las cuales se nos pide que nos preparemos, no solo evitando obstaculizarlas, sino comprendiendo el porqué.

“En efecto, a partir del momento en que se ponía de relieve la sacramentalidad global de la Iglesia (la Iglesia como sacramento de salvación), podía esperarse su repercusión sobre los siete sacramentos de la Nueva Ley, definidos en el Concilio de Trento. Esta repercusión no es una perturbación, sino modificación de relaciones. La Iglesia no se presenta solo y directamente con sus siete sacramentos; se presenta ante todo en sí misma con la diversidad y la complejidad de su signo, y es también con relación a ella como los sacramentos tendrán que ser comprendidos, preparados, y celebrados. Creemos que este cambio (o retorno a la Tradición) es considerable, en la medida en que nos hace estar atentos a las modificaciones de las fronteras de la Iglesia, a

⁴⁴ H. DENIS, *op. cit.*, pp. 60-61.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 66-67.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁷ R. COFFY - R. VARRO, *op. cit.*, pp. 31-32.

la homogeneidad necesaria entre la vida de los hombres y el signo global de la comunidad eclesial, etc. ... Si el rostro de la Iglesia cambia, las celebraciones sacramentales serán modificadas necesariamente. Se trata de saber cómo, en esas modificaciones, la relación esencial entre la celebración y el sentido del sacramento es auténticamente mantenido: tal es y debe ser la preocupación de todos los pastores”⁴⁸, y, agreguemos, la de todos los y las que, por un título u otro, tienen que desempeñar un papel en la pastoral monástica.

Las búsquedas podrán versar sobre tal o cual sacramento: ya ha sido dicho y cumplido mucho en el dominio de la Eucaristía⁴⁹; “la dimensión penitente de la vida monástica” reclama también ser objeto de una reflexión profunda⁵⁰. Y muchos de los artículos de este número de *CUADERNOS MONÁSTICOS* contribuirán a este esfuerzo, necesario, difícil, pero apasionante. No pudiendo entrar en detalles en una exposición general, contentémonos en recordar, concluyendo, cómo un teólogo de nuestros días ha situado “el pluralismo de las vocaciones cristianas: monjes, sacerdotes y laicos” en la sacramentalidad del mundo y de la Iglesia. La idea de base es la mediación entre Dios y los hombres, que todas las realidades que santifican a los medios de salvación pueden ejercer, entre ellas, en primer lugar, los sacramentos. Ahora bien, la atención puede “polarizarse” sobre tal o cual de los aspectos de esta mediación del mundo concreto que nos rodea, reconocido como mediador del Reino. Una de las maneras de hacerlo consiste en concentrar la atención en la misma mediación.

“Entonces el espíritu no pondrá atención más que en el mismo Reino”, y no –o mucho menos– en la realidad intramundana”. “Así el ‘contemplativo’ será conducido a destacar esta actitud: él es el hombre cautivado por la Presencia de Dios y la espera del Reino. Esta ‘evidencia’ puede ser tan fuerte que lo conduzca a adoptar el estado monástico, es decir –según la misma etimología de la palabra monje– el estado de vida del hombre ‘solo ante Dios’ y retirado del mundo por razón de la misma fuerza de su intuición espiritual. En efecto, el monje no ignora ni que las realidades terrestres tienen su valor, ni que ellas constituyen el panorama concreto de nuestra conversión evangélica; pero su corazón está ‘en otro lugar y no puede comprometerse verdaderamente a nivel de los valores’ que a sus ojos no son más que sombras del auténtico valor y arras de nuestra esperanza...”

El sacerdote, está invadido “por la angustia de la salvación de sus hermanos”, y el fiel laico por la evidencia de amar legítimamente las realidades que constituyen la vida propiamente ‘terrestre’ del hombre; la evidencia de la plenitud humana de las situaciones propiamente humanas de nuestra existencia... Sin embargo, este irreductible pluralismo de las vocaciones no significa en absoluto que los monjes, los sacerdotes y los laicos avancemos hacia el Reino por caminos separados... En el seno del grupo de los fieles, el monje es el ‘contestatario’ por excelencia... El sacerdote, es el hombre de la conversión y de la salvación... El laico es el hombre que va a Dios por una existencia normalmente solicitada por los amores, los deseos, y los conflictos de este mundo... Pero la contestación monástica y la provocación sacerdotal le son necesarias...”⁵¹.

Así, en el conjunto rico y complejo de la sacramentalidad de la Iglesia, el monacato tiene su manera peculiar de ser sacramento: signo manifestativo de uno de los aspectos del Reino, mostrando una de las maneras en que éste está presente en el mundo, invitando a los que saben interpretarlo a comulgar en el deseo de su plenitud, compartiendo eficazmente con ellos, y con todos los demás, la gracia que él recibe a los efectos de comunicarla. La relación entre la Iglesia

⁴⁸ H. DENIS, *op. cit.*, p. 114.

⁴⁹ El asunto ha sido tratado en sesiones de grupos de estudio cuyos trabajos se publican bajo el título *Liturgie et monastères*, 1 (1966), *Etudes*, pp. 148-149: bibliografía sobre la concelebración en los monasterios; 3 (1968), *Eucharistie et vie conventuelle*.

⁵⁰ Bajo el título enunciado por la fórmula puesta entre comillas, he intentado indicar algunos de los elementos de una conferencia registrada en cinta magnetofónica que forma parte de un programa de Liturgia organizado por el S. D. M. (Servicio de las Monjas) y el CNPL (Centro Nacional de Pastoral Litúrgica) de Francia.

⁵¹ Las fórmulas que serán citadas aquí son tomadas de Ph. ROQUEPLO, *op. cit.*, pp. 390-395.

y el mundo puede expresarse en lenguaje de “tensión”. La Iglesia, que es “el mundo reconciliado”, según san Agustín, debe ser “*esta parte de la humanidad que permanece orientada hacia el Reino que viene...*”. Ella debe serlo “viviendo la esperanza” y llamando sin cesar a los hombres a desprenderse, a deshacerse de todos “los falsos absolutos” que pretenderían sustituir al Reino⁵². Y *el monacato es esta parte de la Iglesia que expresa esta tensión al máximo*. Otros modos de vivir el misterio de Cristo muestran que el mismo es cercano a la vida de los hombres, incluso que ya forma parte realmente de ella; pero esta manera de inserción en el mundo tomando distancia de él, manifiesta máximamente, se diría hasta el límite, que el mundo no es suficiente: algunos son llamados a separarse de él, a fin de trabajar, según el modo que les es propio, para unirlo con el Reino, ejerciendo así a los ojos de la Iglesia un verdadero servicio, una “*diaconía*”⁵³.

Pero la Iglesia-sacramento no puede desempeñar su papel de mediación significativa y eficaz, y dentro de ella el monacato-sacramento, no puede llenar el suyo, más que si los sacramentos comunican a sus miembros la vida de Aquél que, más que todos, estuvo a la vez presente en el mundo, del que formó parte por su encarnación, y fue diferente, por su divinidad, de este mundo que, de hecho, lo arrojó. Ahora que su amor, más fuerte que el rechazo, ha triunfado en su resurrección, Él nos lo comunica, de una manera cierta, en los sacramentos. Estos ritos simbólicos, donde la palabra se une al gesto para significar el don de Dios, comprometen toda la persona humana que acepta este don, renovando en nosotros el misterio de salvación cumplido otrora por Cristo, que siempre vive junto al Padre para dárnoslo por su Espíritu. El monacato no puede ser sacramento, en el interior de la Iglesia-sacramento, más que si recibe en ella, con acción de gracias, los sacramentos.

*Abbaye St. Maurice
Clervaux
Luxembourg*

⁵² R. COFFY - R. VARRO, *op. cit.*, p. 45.

⁵³ Cf. *Moines et montales ont-ils un avenir?*, pp. 54-69: *L’insertion, nouveau nom de la séparation*.