

### LA EUCARISTÍA EN LA VIDA MONÁSTICA<sup>3</sup>

“La Eucaristía en la vida monástica”. Este tema adquiere hoy un relieve particular por el hecho de que, al menos a nivel de la práctica litúrgica exterior, la celebración de la Eucaristía ha cambiado considerablemente en los monasterios de diez años a esta parte. Aunque no sea un hecho totalmente universal, se puede decir que, en la mayoría de los monasterios, la misa es concelebrada diariamente en un momento adecuado de la mañana por todos los monjes sacerdotes, y en ella participan y comulgan todos los monjes no sacerdotes. Esta única Eucaristía concelebrada ha reemplazado a la misa conventual que antes era cantada solemnemente sólo por los monjes de coro, sin participación de los hermanos conversos y sin comunión de los jóvenes monjes de coro no sacerdotes –(los fieles tampoco eran admitidos a la comunión. En caso de necesidad se daba la comunión antes o después de la misa)–. La concelebración ha reemplazado también a las misas privadas en las que comulgaban los hermanos conversos y los jóvenes monjes. Estamos pues en presencia de una nueva y distinta “economía” de la Eucaristía en la vida monástica de cada día. Entonces se pregunta uno espontáneamente: ¿por qué este cambio? ¿Cómo ha venido? ¿A qué inspiración obedece?

Esta cuestión se plantea con mayor insistencia aún, si se constata que la práctica a la que acabamos de renunciar era más que milenaria en la Iglesia de Occidente. Un importante estudio<sup>4</sup> lo ha demostrado recientemente: en lo que concierne al menos a los grandes monasterios, el “sistema de misas” que articula gran número de misas “privadas” a una –y a menudo dos– misas solemnes no se remonta sólo a Cluny, sino que fue adoptado a partir de mediados del siglo VIII, en tiempos de la hegemonía carolingia. Desde entonces no sufrió modificaciones verdaderamente sustanciales, aun cuando su valorización teológica y espiritual haya variado según las épocas. Ahora bien, paradójicamente, esta economía intensa de la Eucaristía en los monasterios desde el siglo VIII hasta nuestros días, seguía casi sin transición, a un período de la historia monástica caracterizado, por el contrario, por una ausencia casi total de práctica eucarística específica en los monasterios<sup>5</sup>. Desde san Antonio hasta san Benito, desde mediados del siglo III hasta mediados del VI, tanto en Oriente como en Occidente, y precisamente allí donde las comunidades eran numerosas, no parecería que los monjes hayan tenido ninguna práctica eucarística particular ligada a su estado de vida. Eran en general simplemente laicos que participaban en la Eucaristía como los cristianos de su tiempo y de su región y junto con ellos, sin nada que pudiese corresponder de cerca o de lejos, a una misa conventual cotidiana, y ni siquiera, en muchos casos, a una comunión sacramental diaria<sup>6</sup>. Paralelamente, la ascesis, la espiritualidad, la institución monástica, se desarrollaron durante esos mismos siglos, sin referencia particular a la Eucaristía, y esta no ocupa un lugar de elección en los escritos de los monjes que hoy podemos leer.

Al considerar, pues, de qué manera ha sido la práctica de la “Eucaristía en la vida monástica” en el transcurso de la historia, vemos dos figuras en vivo contraste: la primera, extremadamente

<sup>3</sup> Conferencia pronunciada el 16 de octubre de 1981 en la reunión de los Superiores monásticos de Francia, en París. Publicada en *Collectanea Cisterciensia*, 44 – 1982 - 1. Tradujo: Hna. Paula Debussy, osb. Abadía de Santa Escolástica (Buenos Aires – Argentina).

<sup>4</sup> ANGELUS ALBERT HAÜSSLING, *Mönchskonvent und Euchristiefeier*, Münster, 1973. La situación de la Eucaristía en los monasterios antes del Concilio y las cuestiones drásticas que el Concilio ha planteado a esta situación están notablemente descritas al comienzo de la obra, cap. I, nn. 1 al 9, pp. 1-13.

<sup>5</sup> Cf. A. DE VOGÜÉ, *Problèmes de la Messe conventuelle dans les monastères*, en *Parole et Pain* 20 (1967), pp. 161-172. G. OURY, en *L'Eucharistie et la messe chez les Pères du désert*, *Liturgie*, 33, 1980, pp. 95-105, muestra que si los primeros monjes limitaron su participación en ella es con plena conciencia de la riqueza de la Eucaristía.

<sup>6</sup> A. DE VOGÜÉ, o. c., notas 15, 22, 23. La comunión diaria está sin embargo muy bien atestiguada en ciertos documentos, especialmente en la Regla del Maestro.

esfumada, casi inexistente, durante el período de los orígenes monásticos; la segunda, extremadamente acusada e insistente, en el período que va desde el comienzo de la Edad Media hasta nuestros días, y que nosotros hemos tenido ahora la audacia de clausurar. En esta coyuntura, podemos con todo fundamento preguntarnos, ¿qué estamos haciendo? Pues nos encontramos en este momento ni más ni menos que con un tercer período que comienza. Por eso, para responder a esta pregunta con cierta amplitud, será bueno que tratemos de anticipar la mirada que el historiador del tercer milenio echará sobre este período, ciertamente de transición, que estamos viviendo actualmente. ¿Cómo hacer para gozar de su gratitud y no de su desprecio? ¿Cómo interpretar este signo de los tiempos? Por otra parte, a fin de conservar la paciencia, podemos también notar que cuando se trata de períodos largos, las “transiciones” duran más de una generación. Para nosotros, lo esencial no será establecer la economía ideal de la Eucaristía para el próximo milenio, sino tan solo el tomar conciencia de lo que está en juego actualmente para no poner obstáculo a lo que irá naciendo poco a poco.

Para asegurar, sin embargo, esta mirada desde el futuro, bueno será volverse un poco hacia el pasado y decir algo de cada uno de los dos períodos que acabamos de distinguir y de la manera cómo nos referimos hoy a ellos.

Hoy todos los monjes estarían de acuerdo en decir que el período que va del siglo III al siglo VI es, para el monacato, el período creador, lo que por cierto no prejuzga acerca del valor de las grandes iniciativas posteriores. Pero, hasta un pasado reciente, esto había sido olvidado un poco. Los jóvenes que entraban en la vida monástica inmediatamente después de la segunda guerra mundial eran formados con los escritos de algunos grandes abades contemporáneos, D. Delatte, D. Marmion, D. Lehodey, D. Belorgey..., pero para la “lectura espiritual”, se los orientaba con bastante frecuencia hacia fuentes no propiamente monásticas: por ejemplo carmelitas, con santa Teresa, san Juan de la Cruz y santa Teresa del Niño Jesús, por no decir nada de sor Isabel de la Trinidad... No se utilizaban (porque no existían todavía ediciones fáciles de manejar. Recordemos que *Sources chrétiennes* comenzaba en ese momento) ni Antonio, ni Pacomio ni los Apotegmas, y aunque D. Pichery había traducido recientemente las Conferencias de Casiano, éstas se entregaban con extrema circunspección: ¿no era acaso semipelagiano? Por fin llegó el P. Luis Bouyer, con sus dos libros sobre “*La vie de saint Antoine*” y “*Le sens de la vie monastique*”<sup>7</sup>, que abrieron realmente el camino para el trabajo inmenso de edición, de traducción y de comentario que se ha realizado desde entonces. Hoy bebemos de nuestras fuentes propias (sin descuidar, sin embargo las otras: ¡somos gente de Iglesia!) cada día mejor estudiadas; nos referimos a la Regla de san Benito como a un resumen último y genial de esa sabiduría monástica primitiva y como el punto de partida de toda una tradición posterior. Los novicios de nuestros monasterios se zambullen en los Apotegmas y se encuentran muy a gusto allí, mientras no terminamos de maravillarnos de Doroteo de Gaza, de Juan, de Barsanufio y tantos otros. Dicho de otro modo, nos reformamos espiritualmente y queríamos también – aunque sin saber mucho cómo hacerlo – reformarnos institucionalmente, recurriendo a ese período creador, a la floración de sus escritos y a la multitud de sus santos.

Es un hecho que la Eucaristía no ocupa un lugar especial en ese momento creador del monacato. Esto no quiere decir, sin embargo, que se la haya hecho a un lado: ocupaba el lugar central que debe ocupar en todo el pueblo cristiano. Esto es tanto más significativo porque este período creador del monacato lo fue también para la liturgia, y precisamente al retornar a las fuentes litúrgicas de esa época, el “movimiento litúrgico” hizo posible la reforma del Vaticano II. Período creador, ante todo en este sentido: que lo que fue reunido, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo VI, –por lo tanto después de san Benito– en los antiguos libros litúrgicos de que disponemos hoy, había sido “improvisado” antes. Sabemos que los liturgistas llaman “período de improvisación” a los siglos precedentes a la aparición de los sacramentos

---

<sup>7</sup> El primero de estos libros, editado en Saint-Wandrille en 1950 acaba de ser reimpresso en la colec. monástica de Bellefontaine, *Spiritualité Orientale*, n. 22, 1978. El segundo: Turnhout, 1950.

y otras colecciones de textos litúrgicos<sup>8</sup>. Al emplear este vocablo “improvisación”, no quieren decir que las liturgias, eucarísticas o cualesquiera otras, estuvieran libradas al arbitrio de cada celebrante (bien sabemos los que tenemos órganos en nuestras iglesias monásticas, que improvisar no significa tocar cualquier cosa, y que es necesaria una sólida formación previa para dejar en libertad al genio creador); quieren decir, sin duda, que el sentido litúrgico estaba suficientemente desarrollado y la memoria bastante viva para que las fórmulas, o ciertos textos escritos en “hojas sueltas”, sirvieran más bien de modelo, de ejemplos sobre los cuales era normal hacer las variantes requeridas por todos los factores concretos susceptibles de una adaptación. Fue necesario tiempo para que, principalmente por la formación insuficiente de los clérigos, se establecieran y se impusieran colecciones de textos<sup>9</sup>. Sin duda las grandes invasiones no son ajenas a este movimiento de fijación y de colección de textos.

La época de los Padres fue un período creador para la liturgia, también porque los celebrantes eran capaces de explicar los sacramentos. La creatividad litúrgica traía consigo una reflexión y una catequesis. Sin que los temas elegidos hayan sido los mismos en todas partes, ni hayan sido tratados en todas partes con el mismo acierto, la catequesis mistagógica de esa época se ha vuelto normativa para hoy, al menos sería de desear que así lo fuera. El P. Daniélou había sintetizado los elementos de dicha catequesis en un libro admirable: *Bible et Liturgie*<sup>10</sup>. En esta enseñanza catequética descubrimos un intento constante para establecer una relación entre el Pueblo de la Antigua Alianza y sus ritos con la Iglesia y los suyos: tipología y cumplimiento de uno y otro y, en cada caso, vínculo entre la comunidad y su liturgia unidas por una causalidad en cierta manera recíproca: sacrificio espiritual de los cristianos y sacrificio litúrgico son como las dos hojas de un tríptico, inseparables del culto cristiano, cuya fuente y fin es el Misterio pascual de Jesucristo.

Vemos, pues, que cronológicamente hablando, el período del surgimiento monástico corresponde al del surgimiento litúrgico. Pero los monjes de entonces se contentaron con entrar *pro modulo suo* en una práctica en cuya elaboración no habían tomado parte y que no se preocupaban de adaptar para ellos. ¿En lenguaje escolástico se diría que no pusieron la “nota” eucarística en el concepto de monje? Ahora bien, si hoy la Iglesia renueva su liturgia abrevándose en gran parte en esas fuentes antiguas, y si nosotros hemos vuelto a nuestras fuentes monásticas contemporáneas de aquellas, ¿cuál será nuestra actitud respecto de la Eucaristía? ¿Hay que imitar a nuestros Padres, los antiguos monjes y contentarnos con vivir, con los otros cristianos o, al menos, como los otros cristianos, lo que la Iglesia propone a todos, o hay que hacer algo distinto, y en la afirmativa, cómo y por qué? Sin prejuzgar acerca de la respuesta que merece esta cuestión, se ve, al menos, que habría cierta ligereza en no querer hablar de ella o en poner, sin mayor reflexión, nuestra práctica de ayer y luego la de hoy bajo el signo de un “desarrollo homogéneo”. ¿Es cosa tan segura que la intensidad de la práctica eucarística sea, en todo caso y fuera de toda duda, un “progreso”? Por lo menos hay que plantearse tal pregunta.

Es en este punto donde la consideración del segundo período de nuestra historia eucarística, el que va desde Carlomagno hasta Pablo VI, puede aportar elementos útiles de apreciación. Voy a trazar una perspectiva de conjunto a partir de la obra del P. Haüssling, tomando en cuenta datos que desbordan un poco del aspecto estrictamente litúrgico de la cuestión. En efecto, las líneas adoptadas por la liturgia monástica en la época carolingia no son independientes de la constelación social y política de la época, y es precisamente en el interior de este conjunto como

---

<sup>8</sup> Cf. A. CHAVASSE, *Le sacramentaire Gélasién* (Paris, 1958), pp. 679-680. C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age*, Spoleto (1965), pp. 20 ss.; M. VOS, *A la recherche de normes pour les textes liturgiques de la Messe (V-VII siècles)* en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (69), 1974, pp. 5-37.

<sup>9</sup> M. VOS, *art. cit.*, p. 37; E. DEKKERS, *Créativité et Orthodoxie dans la Lex Orandi, Maison-Dieu* 111 (1972), pp. 20-30. “en sí, la liturgia no exige la reglamentación, pero ésta es necesaria porque hay celebrantes que carecen de instrucción para componer por sí oraciones convenientes” (p. 30).

<sup>10</sup> Paris, 1951 (*Lex Orandi*, 11).

se la puede comprender mejor<sup>11</sup>.

Contrariamente a la de la época galo-romana, centrada más bien en la ciudad, la sociedad política germano-franca se construyó sobre las regiones y las grandes heredades. Pero la Iglesia conservó su implantación de la época precedente, que se definía por las sedes episcopales urbanas; aunque haya tenido que atender a la evangelización y a la pastoral de los espacios rurales, ella conserva sus centros en las ciudades, y también los nuevos obispados se fijan en las ciudades, a menos que no sea precisamente la presencia de un obispado en un lugar lo que conduzca a la formación de una ciudad. De este modo tiende a establecerse una equivalencia entre Ciudad e Iglesia, tanto más cuanto que las ciudades, rodeadas de murallas y mejor protegidas, podían servir de refugio en tiempo de invasión o de guerra. De manera que refugiarse en una ciudad y ponerse bajo la protección de la Iglesia han podido a menudo identificarse. Lo que decimos de las ciudades episcopales, puede decirse también de los monasterios fundados o restaurados en la época carolingia; a ejemplo de las ciudades episcopales, lugares que presentan a los contemporáneos la figura concreta de la Iglesia, los monasterios toman también una forma más o menos urbana, y en todo caso, son concebidos o se piensan a sí mismos como “Ciudad-Iglesia”.

Admitida la proximidad cultural entre la Ciudad y la Iglesia, y por lo tanto, la forma más o menos “urbana” que tomó la arquitectura compleja de un gran monasterio, hay que referirse a la mística que animaba esas estructuras, a saber “la mística de Roma”<sup>12</sup>. En el mundo germano-franco, en efecto, que en esa época va conquistando poco a poco la hegemonía política, la atracción y la fascinación de Roma son considerables, hasta el punto de que toda la ciudad (luego, todo el monasterio) se piensa a sí mismo, como una pequeña Roma, o tal vez, más profundamente como una presencia de la *Urbe*, de la Iglesia-Madre, inseparable a su vez de la Ciudad, otrora imperial, honrada por el martirio de los apóstoles Pedro y Pablo, y cuyo obispo es heredero y sucesor de Pedro. No puede entrar en el marco de este estudio el mostrar en detalle los orígenes y el desarrollo de esta mística de Roma, bastante independiente, en realidad, de las vicisitudes concretas de la Ciudad durante los años difíciles que precedieron a la época carolingia. Más allá, o tal vez, en lo íntimo de las coyunturas que indujeron a las Iglesias y a los cristianos a tomar a Roma como punto de referencia, a ir allí en peregrinación, a traerse reliquias, a copiar sus libros litúrgicos, a recurrir a su arbitraje o a aceptar sus intervenciones – por otra parte, menos numerosas y menos extendidas de lo que se podría pensar– se encuentra la fe en la Iglesia romana como centro de la catolicidad<sup>13</sup>. Sean cuales fueren los motivos, es un hecho que en el campo litúrgico, que es el que nos ocupa, la práctica, los textos y los usos romanos atravesaron con facilidad los Alpes, sin perjuicio de que volviesen a Roma enriquecidos o modificados con las adaptaciones sufridas en los países germano-francos<sup>14</sup>.

Más adelante volveré sobre la cuestión de los textos utilizados y adaptados, pero nuestro propósito es ante todo comprender la forma compleja de la liturgia eucarística que hemos conservado en uso hasta estos últimos años. En la época de los monasterios francos, que es también la de las ciudades episcopales del Imperio carolingio, entre las cuales ocupa el primer

---

<sup>11</sup> A. A. HAÜSSLING insiste en el hecho de que una liturgia se desarrolla en un marco cultural multiforme que constituye su trasfondo, los “presupuestos” (o. c., p. 73), y consagra a esto dos largos y documentados capítulos. En la presentación que sigue, me inspiro especialmente en las pp. 84 a 97.

<sup>12</sup> Cf. F. PASCHOUD, *Roma aeterna*, Paris, 1966 y Ch. PIETRI, *Roma christiana*, Roma-Paris, 1976, especialmente el cap. XIX “La Roma cristiana” (t. II, pp. 1627 ss.) que concluye y retoma de manera original lo que fue desarrollado en los libros III y V sobre “la ideología y la mentalidad” en los dos períodos considerados (313-366 y 366-440). Los Papas con fuerte personalidad religiosa y política, como san Dámaso y san León, han desempeñado un papel importante en la exaltación de esa Roma *civitas regia et sacerdotalis*, pero sobre todo han dado forma e institución a lo que no hubiera podido desarrollarse fuera de una fuerte corriente de fe popular (cf. F. BANFI, *Roma “civitas regia”* en *Studi Romani*, X, 1962, pp. 515-517), expresada especialmente en la iconografía.

<sup>13</sup> La misma fe en el primado de la Iglesia romana podría expresarse de manera diferente. El principio germano-franco del empréstito y de la copia (cf. HAÜSSLING, o. c., pp. 102-111 y 313-319) no agota todas las posibilidades de la expresión de dicha fe.

<sup>14</sup> Cf. C. VOGEL, *Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu’à l’époque de Charlemagne*, en *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, VII, Spoleto, 1960, pp. 185-295.

puesto la corte imperial de Aquisgrán, la liturgia presenta una adaptación de la liturgia romana en su conjunto, que a la vez no es servil y es cuidadosa del parecido. Lo que se busca es presentar una estructura litúrgica global en la que se pueda encontrar de nuevo las estaciones y las colectas así como las procesiones, en la que pueda ser celebrada la memoria de los mártires en altares enriquecidos con sus reliquias traídas desde Roma, o mejor aún, en iglesias que recordasen los títulos que les estaban consagrados. De esa manera la Ciudad episcopal o el monasterio es en su conjunto un “ícono” de la Iglesia-Ciudad de Roma y el culto multiforme que allí se celebra remite a la diversidad de despliegues litúrgicos en las basílicas y en los títulos de Roma<sup>15</sup>.

Admitido este principio –que habría que saber hasta qué punto era razonado o bien caía de suyo–, la figura compleja de la liturgia monástica carolingia se torna más comprensible. Ante todo, este monacato urbano estaba llamado a asimilarse en todas sus prestaciones litúrgicas a un tipo basilical, de suerte que hasta el Oficio divino iba a tomar una forma solemne, desarrollada y cada vez más clerical<sup>16</sup>. En consecuencia, se comprende mejor la multiplicidad de las Eucaristías cotidianas, la Misa conventual correspondiendo a la Misa estacional romana, y muchas otras misas (que en rigor no podrían llamarse “privadas”) correspondiendo a las celebraciones sobre las tumbas de los mártires o en los títulos. Según los monasterios y las épocas, podían variar las reglas para la distribución concreta de la población monástica asistente a estas diversas liturgias, o para su participación o la frecuencia de la comunión, etc.

La referencia a Roma, en la complejidad de su liturgia urbana, sería el principio explicativo de la forma que tomó la celebración del Oficio y de la Misa en los monasterios carolingios y que luego se perpetuó. Sin embargo hay que preguntarse cómo esta referencia pudo tornarse tan concreta y eficaz, pues, en realidad, no se había esperado a la época carolingia para tener en la Iglesia de Occidente ese sentido del valor ejemplar de la *Roma christiana*. El paso de una sensibilidad religiosa, por bien fundamentada que esté, a una estructura institucional tan firme supone algún agente eficaz. La liturgia franca no habría quedado constituida ni se habría extendido como lo hizo, sin la voluntad y la autoridad de los príncipes carolingios, sobre todo de Pepino el Breve y Carlomagno, y, en la primera parte de su reinado, de Luis el Piadoso. Pero en la apreciación de este poder de los príncipes hay que tener en cuenta un factor religioso. La teología política de Eusebio de Cesárea, relegada por la mentalidad del antiguo derecho germánico, revive ahora<sup>17</sup>. El Emperador, elegido de Dios y ungido, tiene el deber sagrado de velar por la defensa y extensión de la Iglesia, lo que le da concretamente derechos para la administración de ésta en el Imperio. Indudablemente, esto ha de decirse con matices, ya que la situación ideológica no se mantuvo sin cambios entre 750 y 850. En el siglo IX, tres teorías del poder, en materia religiosa, se enfrentan y buscan una conciliación: la de la autoridad primera del Emperador, la de la autoridad primacial del Papa, que consagra a los reyes y a los emperadores, la de la autoridad conciliar de los obispos (sostenida por Hincmaro de Reims en especial)<sup>18</sup>. Pero sea lo que fuere de dichos matices, el hecho es que cuando Carlomagno extiende su poder y es reconocido como emperador por León III, nadie considera que su poder sea puramente secular ni su deber puramente político. Si ya varios años antes el Emperador había pedido al Papa Adriano un ejemplar del sacramentario de la capilla pontificia, es, sin duda, porque estima que esta liturgia está en su lugar tanto en la corte del príncipe como en la del Papa<sup>19</sup>. Este sacramentario, completado más tarde por Alcuino –según la opinión más común– o por Benito de Aniano –según un parecer reciente aparentemente bien fundado<sup>20</sup>–

<sup>15</sup> Es la tesis central de la obra de Haüssling. Cf. sobre todo el capítulo VII, pp. 298 ss.

<sup>16</sup> Haüssling, o. c., pp. 137-141 y 308-311.

<sup>17</sup> Sobre los orígenes y los primeros desarrollos de esta teología política, cf. J. RUFUS FEARS, *Gottesgnadentum, en Reallexicon für Antike und Christentum*, Bd. XI, 1981, cols. 1103-1159 (bibliografía importante). Para la repetición de esta perspectiva en la Alta Edad Media, cf. HAÜSSLING, o. c., p. 73, nota 2.

<sup>18</sup> Cf. K. F. MORRISON, *The two Kingdoms. Ecclesiology in Carolingian political Thought*, Princeton, 1964. Acerca de las relaciones concretas entre Carlomagno, León III y Roma, cf. las páginas documentadas y picantes de C. D'ONOFRIO, *Castel S. Angelo e Borgo tra Roma e Papato*, Roma, 1978, pp. 78-114.

<sup>19</sup> A. A. HAÜSSLING, o. c., pp. 170-172.

<sup>20</sup> Cf. D. JEAN DESHUSSES, *Le Sacramentaire grégorien*, t. I, Friburgo, 1971, pp. 63-70, que resume el artículo *Le*

deviene el libro normativo para la celebración eucarística, y su influencia se extiende tanto que perdurará mucho tiempo después de la desaparición de los carolingios. Sin duda, también de la corte imperial salió el modelo de ese complejo eucarístico imitado de Roma, de que hemos hablado más arriba. Los príncipes carolingios se consideraban absolutamente competentes para organizar una práctica litúrgica que hiciera presente en el interior del Imperio la riqueza espiritual de Roma, que constituía, por otra parte, un factor nada despreciable en la construcción de la unidad del imperio.

Y puesto que hablamos de la vida monástica, no sería inútil hacer notar que la difusión de la Regla de san Benito en los siglos VII y VIII, y luego su elevación al rango de regla privilegiada con Carlomagno y Luis el Piadoso no son ajenas a su origen romano, o tenido por tal: regla proveniente de Roma, observada –según creían– en los monasterios romanos, escrita por un abad romano; por todo ello esta regla podía definir un estilo de vida monástica que llevase, como el conjunto de la vida religiosa en el Imperio, el sello y la impronta de Roma<sup>21</sup>.

Tal será, pues, el punto de partida histórico de lo que, con las vicisitudes y las adaptaciones necesariamente ligadas al correr de un período tan largo, era vivido todavía en los monasterios benedictinos hasta estos últimos años. Se trataba, al comienzo, de una figura litúrgica compleja, variable en sus detalles de un lugar a otro, tendiente a hacer simbólicamente presente la vida litúrgica ejemplar de la Ciudad eterna, norma del culto en todo el Imperio.

En esa misma época en que se establecía esta compleja economía de la liturgia y, especialmente, de la Eucaristía, se proponía, en los monasterios mismos, un enfoque teológico, que bien se puede llamar nuevo. Estoy haciendo alusión a las controversias *De corpore et sanguine Domini* que se desarrollaron en el siglo IX<sup>22</sup>. El problema teológico de la “presencia real” asciende poco a poco al primer plano de la investigación sacramental, y la cuestión del realismo eucarístico, tanto del cuerpo de Cristo como de su sacrificio se torna predominante, aun cuando las opiniones no concuerden y la posición de un Pascasio Radberto aparezca como peligrosamente nueva. Los milagros eucarísticos comienzan discretamente a hacer su aparición. Y –cosa extremadamente importante– se va desarrollando paralelamente la concepción del sacerdocio como orden separado, *pars electa* del Cuerpo de Cristo puesto que está dotada del poder de confeccionar los sacramentos y de “realizar” la presencia y el sacrificio<sup>23</sup>. Dicho de otro modo, la liturgia, cuya celebración se sistematiza de la manera en que lo hemos indicado brevemente, se objetiva al mismo tiempo (por este término de objetivación quiero indicar una cierta separación entre la confección del sacramento y el pueblo para quien, originalmente es realizada) y se clericaliza (en el sentido de que tiende a convertirse en la especialidad de un “orden” particular en el que, poco a poco se juntan sacerdotes, monjes y canónigos, aunque existan distinciones muy reales entre ellos).

Cuanto más se reflexiona sobre el conjunto litúrgico, institucional, teológico que quedó establecido en la época carolingia, tanto más se asombra uno de su longevidad y permanencia, en cuanto a lo esencial, a través de todas las evoluciones y de todas las reformas ulteriores, hasta nuestros días. Bien lo saben los liturgistas: el “*Hadrianum* con suplemento”, compilado en la corte carolingia, sobrevivió, en lo esencial, a través del Misal de la capilla papal de fines del siglo XIII, del Misal de san Pío V en el siglo XVI, hasta el Misal romano en vigor hasta la reciente reforma litúrgica<sup>24</sup>. Esta última, de una amplitud desconocida, es la primera, desde hace

---

“Supplément” au sacramentaire grégorien: Alcuin ou S. Benoît d’Aniane, en ALW IX/1, 1965, pp. 48-71.

<sup>21</sup> A. A. HAÜSSLING, o. c., pp. 165-167 & 312-313. Cf. K. HALLINGER, *Römische Voraussetzungen der bonifatianischen Wirksamkeit im Frankenreich*, en *Sankt Bonifatius*, Fulda, 1954, pp. 340-347.

<sup>22</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, Paris, 1949; M. CRISTIANI, *La Controversia eucaristica nella cultura del secolo IX*, en *Studi Medievali*, IX-1968, pp. 166-233; J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*, Paris, 1976.

<sup>23</sup> M. CRISTIANI, o. c., pp. 225 ss.

<sup>24</sup> Esta continuidad es admitida por los liturgistas. Cf. entre otros A. CHAVASSE, o. c., p. 692; C. VOGEL, *Introduction...* pp. 3 & 89; J. DESHUSSES, o. c., vol II, 1979, p. 20; K. GAMBER menciona para Italia en el siglo VIII un Misal plenario “casi totalmente idéntico al más reciente *Missale Romanum*” (*Rivista di Storia della Chiesa in*

más de mil años, en presentar la riqueza de la tradición litúrgica de la Iglesia de Occidente según nuevos esquemas y estructuras, que trataremos de caracterizar más adelante en función de la cuestión que nos ocupa en esta conferencia. En lo concerniente al Oficio divino de los monjes, durante todo ese tiempo, se tomó siempre como base el *Ordo* definido en la regla romana de san Benito, aunque en ciertas épocas y en ciertas familias benedictinas, la cantidad de salmos haya sido aumentado considerablemente; no se sabe que haya sido disminuida en alguna parte, ni que los monjes hayan aprovechado la invitación de san Benito a modificar eventualmente la distribución del salterio, cosa que se ha hecho recién en nuestros días.

La manera de celebrar la Eucaristía en los grandes monasterios también se ha mantenido según los esquemas, apenas modificados, de las primeras *Consuetudines monasticae* carolingias. La teología eucarística progresó en la línea inaugurada por Pascasio Radberto, y jalonada ulteriormente por la controversia de Berengario en el siglo XI, la instauración de la fiesta del Santísimo Sacramento en el siglo XIII y las grandes sistematizaciones escolásticas a las cuales dio lugar más o menos directamente; los milagros eucarísticos se fueron multiplicando a medida que avanzaba la Edad Media. Las controversias de la Reforma, los decretos de Trento y su interpretación, el culto triunfal de la Eucaristía en los tiempos de la Contrarreforma y que perdura hasta hoy: todo ha llevado a acentuar, en la teología eucarística, y lamentablemente de manera casi exclusiva, el realismo de la presencia y del sacrificio. Las misas celebradas en honor de los santos cuyas reliquias estaban en los altares fueron completadas –si no suplantadas– por las misas *pro vivis et mortuis*<sup>25</sup> (y sobre todo por éstos); mientras se subrayaba teológicamente la suficiencia de la Eucaristía, único sacramento *quod perficitur in consecratione specierum*, sin otra comunión necesaria que la del sacerdote, el principio de la multiplicación de las misas era paradójicamente “el valor infinito de una sola misa”, (la paradoja reside en esto: si, como es verdad, toda misa tiene un valor infinito, ¿por qué, entonces celebrar varias, o las más posibles?). El sacerdocio de los monjes, que se había hecho necesario desde el comienzo de la sistematización carolingia para la celebración de las Eucaristías a imagen de la liturgia de las basílicas e iglesias de Roma, y luego para la celebración de las misas solicitadas por los difuntos, adquirió un valor en cierto modo por sí mismo para el ennoblecimiento y la santificación del monje, en una perspectiva a la que no ha sido ajena la influencia del Pseudo-Dionisio a través de la Escuela francesa del siglo XVII; pero el principio ya estaba dado en la eclesiología del siglo IX<sup>26</sup>.

La referencia romana de la liturgia monástica ha influido también en otro campo importante: el de la autoridad que es en último análisis responsable de la organización de la plegaria. En la época carolingia –al menos desde Pepino el Breve hasta Luis el Piadoso–, los príncipes habían tomado sobre sí esta responsabilidad y, en acuerdo con ellos, los obispos y abades familiares de la corte imperial, en nombre de aquella autoridad conjuntamente política y espiritual que se le reconocía al Emperador. Por cierto, que ni siquiera en los períodos más difíciles de la alta Edad Media, los Papas reconocieron sin matices dicha autoridad y, desde el siglo X algunos monasterios se ponían bajo la dependencia directa de san Pedro. En todo caso, la reforma gregoriana se esforzó con éxito por devolver sólo al Papa la autoridad espiritual. La liturgia, que era a la vez romana y del Imperio, se volvió más y más romana, al menos en su principio. Esto se verificó en la época de la lucha entre el sacerdocio y el imperio, y tal vez más en el siglo XIII cuando los mendicantes reemplazaron a los monjes como fuerza viva y profética en la Iglesia<sup>27</sup>.

---

*Italia*, 1967, p. 231).

<sup>25</sup> Nunca se subrayará bastante la importancia de este aspecto de la sensibilidad eucarística en la Edad Media; habría que hacer su historia cultural Estadísticas que causan estupor en C. VOGEL, *La multiplication des messes au Moyen Age. Essai statistique*, en *Revue des Sciences religieuses* 1981, pp. 206-213.

<sup>26</sup> No es imposible que el Seudo-Dionisio, que llega a Occidente precisamente en el siglo IX (cf. H. DONDAINE, *Le Corpus dionysien à l'Université de Paris au XIII siècle*, Roma, 1953, pp. 122-128) haya tenido cierta influencia sobre las explicaciones eclesiológicas de esa época, cuyo estudio queda por hacer. De todos modos, se constata tanto en la eclesiología del siglo IX como en la del siglo XVII una tendencia a equiparar la Iglesia a los sacerdotes, en una acentuada perspectiva jerárquica. Compárense los textos citados por M. CRISTIANI, *art. cit.*, p. 225, nota 238, con las asombrosas fórmulas de Saint-Cyran citadas por L. COGNET, *Spiritualité moderne*, Paris, 1966, p. 483.

<sup>27</sup> Cf. sobre este tema los trabajos del P. St. VANDIJK, sobre todo *The Origins of the Modern Roman Liturgy*,

Entonces la liturgia se hace romana, no necesariamente con la literalidad que adquirirá en el siglo XIX, pero siempre asegurando en todas partes la presencia de Roma como centro del *Orbis Christianus*. Este mismo literalismo del retorno a la liturgia romana en el siglo XIX, si se lo toma en la continuidad de aquella deriva histórica, da testimonio de una única preocupación: hacer presente en todas partes la liturgia de la Iglesia universal, reunida y simbolizada en la de Roma y ligada a la afirmación del poder universal del Papa, muy especialmente en materia de liturgia y de vida religiosa<sup>28</sup>.

\* \* \*

Sin embargo, es necesario reconocer que ese coherente conjunto litúrgico, institucional y teológico, a la hora del Concilio Vaticano II cedió el lugar a otro, algunos de cuyos elementos ya están estructurados (por ejemplo, la reforma de los libros litúrgicos, de importancia inconmensurable para el futuro de la Iglesia) mientras otros están en proceso de búsqueda. Intentemos hacer una breve enumeración.

La reforma litúrgica ya ha tenido lugar: nuevos libros y nuevas normas han sido promulgadas. El *Missale Romanum*, último heredero del *Hadrianum* con suplemento de los tiempos carolingios, ha estallado en diversos libros litúrgicos, como antes del siglo VIII: sacramentario, leccionario, ritual, etc. Tenemos de nuevo, libros diferentes para funciones diferentes. El calendario del año litúrgico ha sido revisado bastante a fondo, a fin de realzar el carácter central del Misterio pascual. Los leccionarios, dominical y ferial, son enteramente nuevos: reemplazan el antiguo e insuficiente Comes de Murbach y presentan al Pueblo cristiano un recorrido bíblico muy completo, una iniciación litúrgica a la Palabra de Dios, completada por el ciclo de lecturas establecido para la Liturgia de las Horas. Esta, a su vez, recupera su autonomía respecto de la liturgia eucarística, y la reforma del breviario, por la que se clamaba desde hace varios siglos, es también ya cosa hecha, lo que deja en libertad a la comunidad monástica para establecer su oración común. Pero hay todavía dos puntos importantes: ahora se ha llevado a cabo la revolución lingüística que la Iglesia no había realizado en el momento en que las lenguas vernáculas reemplazaron al latín como lengua hablada<sup>29</sup>. Siglos antes, el latín había reemplazado al griego; hoy, si bien el latín conserva su valor como lengua de referencia, la oración se realiza ampliamente en la lengua local, lo cual supone y expresa una evolución grande en la eclesiología, como lo mostraré más adelante. En segundo lugar, se puede subrayar la asombrosa libertad dejada a las comunidades y a los celebrantes para utilizar los textos litúrgicos. No se ha retornado evidentemente al principio de la improvisación como antes de la puesta por escrito de los textos en los siglos IV y V, pero, sin embargo, se ofrece incluso para la celebración eucarística, una variedad considerable de textos *ad libitum* y gran flexibilidad para usarlos<sup>30</sup>. La misma plegaria eucarística, el “canon” puede ser formulado de maneras diversas, no en función de la arbitrariedad, sino para adaptar mejor la celebración litúrgica a la comunidad que celebra y a una situación particular.

Llegados a este punto, debemos recordar lo que hemos dicho acerca de la instauración litúrgica en tiempos de Carlomagno. No fue ésta un elemento aislado; se sitúa en una configuración

---

London, 1960 y *Sources of the modern Roman Liturgy*, Leiden, 1963. Véase también P. GY, *L'unification liturgique de l'Occident et la liturgie de la Curie romaine*, en *Rev. Sc. phil. theol.* 59 (1975), pp. 601-612.

<sup>28</sup> A. A. HAÜSSLING, o. c., p. 110 y la nota 139. Hay que insistir en el hecho de que desde la Querrela de las Investiduras hasta nuestros días, la referencia romana de la liturgia pasa de la comunidad que celebra (la *Urbs*) a la autoridad que ordena el culto, como ordena todo lo demás, es decir el Papa y *no* el Emperador o los príncipes. Muy temprano se encuentran rastros de esta mentalidad, por ej. esta fórmula de JUAN BELETH, en su *De Ecclesiasticis Officiis*, cap. 19: “Dicimus ergo generaliter in ecclesia nihil esse cantandum vel psallendum vel legendum, quod a summo pontifice non sit canonizatum” (CCM 41a, p. 41). De ahí que lo “litúrgico” tiende a devenir “lo canónicamente aprobado”, sin distinguir mucho lo que es sacramental de lo que no lo es y sin tomar muy en cuenta al Pueblo de Dios que celebra. Esta manera de ver se encuentra todavía en un documento tan reciente como la Instrucción *De Musica Sacra*, justo antes del Concilio (1958).

<sup>29</sup> C. VOGEL, *Introduction...* pp. XI y 241-247.

<sup>30</sup> El principio, la razón de ser y el detalle de las opciones dejadas al celebrante para el bien de la comunidad para la cual y con la cual él celebra, son objeto de un capítulo especial de la *Institutio generalis Missalis Romani*, cap. VII: *De Missa ejusque partibus eligendis (editio typica, Typis polyglottis Vaticanis, 1970, pp. 85-92)*, pero ya en los capítulos anteriores hay múltiples indicaciones introducidas por términos como “licet”, “possunt...”.

global donde lo teológico, lo político y lo social se han estructurado mutuamente. De ahí que podemos sacar en consecuencia que si uno de los elementos cambia notablemente –como es el caso que acabamos de comentar sobre los libros litúrgicos y la manera de usarlos–, probablemente lo que se ha modificado es toda la configuración; por consiguiente, no es posible encarar el sentido de esta reforma litúrgica (y viniendo a nuestro tema, de la manera de vivirla en los monasterios) sin situarla, aunque sea brevemente en el conjunto de la obra global del Vaticano II así como sería necesario situar al Vaticano II en la curva de la historia humana en que nos encontramos (pero esto sobrepasa las posibilidades del hombre actual).

Lo primero que se ha de señalar, y que es bien evidente para todos, es que la reforma litúrgica está ligada a una visión renovada de la Eucaristía y de la Iglesia, en sí mismas y sobre todo en su relación mutua. Permanecen los aportes a la teología eucarística, resultantes de las controversias inauguradas en el siglo IX sobre la presencia real del Cuerpo y de la Sangre de Cristo y sobre el carácter sacrificial del sacramento eucarístico; pero están nuevamente insertados en la perspectiva de la finalidad propia de la Eucaristía, que es la construcción espiritual de la Iglesia que celebra, su purificación, su santificación, su sacrificio espiritual. Esta construcción espiritual deviene criterio de la manera de celebrar la Eucaristía, de su frecuencia, de su diversificación: ya no se trata solamente de lo que es en sí la Eucaristía y de su valor en sí infinito, sino de lo que ella provoca y de lo que ella reúne: la Eucaristía como fuente y cumbre de la vida de la Iglesia. Sin duda hará falta mucho tiempo para que se saquen todas las consecuencias prácticas de estas verdades teológicas simples; en efecto, surge claramente de lo que antecede, que no es este criterio eclesiológico el que ha presidido la economía concreta de las “misas” durante el período que se extiende desde la reforma carolingia hasta nuestros días. Y tendría que ser preocupación de los cristianos y de los pastores el llegar a una nueva definición de la verdadera economía de la Eucaristía en esta perspectiva renovada.

Pero la reforma litúrgica con su fundamento teológico es el signo de una reforma mucho más vasta, todavía poco visible, tal vez, pero cuyos fundamentos han sido puestos por el Concilio. Si se dirige una mirada de conjunto sobre el período, litúrgicamente homogéneo, que se extiende desde Carlomagno hasta la víspera del Vaticano II, se ve que lo atraviesan otras constantes, una de las cuales sería lo que se podría llamar, ampliando mucho el sentido habitual de la expresión, la cuestión romana. Como lo hemos visto, en el ámbito de la liturgia, la referencia a Roma, bajo diversas formas, ha sido siempre decisiva. Asimismo lo ha sido en el ámbito de la eclesiología: una de las grandes cuestiones que ha impregnado este milenio ha sido la de la libertad de la Iglesia, en el marco de una sociedad en la que los príncipes eran cristianos, y en la que una larga tradición, desde Eusebio de Cesárea hasta Monseñor Darboy, les reconocía autoridad, aun en materia religiosa, por causa de un cierto carácter sagrado de la función imperial o real, como interlocutor privilegiado de los príncipes, el Papa de Roma ha intentado prácticamente siempre mantener la libertad de la Iglesia, objetivo cuya realización suponía la afirmación de su propia autoridad sobre *el Orbis Christianus*, autoridad de origen divino e independiente de toda investidura secular<sup>31</sup>. El proceso ha sido largo, pues toda toma de conciencia se hace dentro de una cultura lenta en evolucionar. No hablo aquí de lo que en algunos papas puede haber habido de voluntad de poder o de amor al dinero, al defender su autoridad espiritual; pienso más bien en el hecho de que en la perspectiva cultural en que se desarrollaron las querellas entre el Sacerdocio y el Imperio, y más tarde, entre el Trono y el Altar, era inevitable que la reivindicación espiritual tuviera como un doble trazo de reivindicación política, de suerte que el Papa reclamase para él la autoridad mixta de contornos no definidos, que contestaba en el Príncipe<sup>32</sup>. Y quizá en tiempos de Gregorio VII, de Bonifacio VIII o de Sixto V no fuera posible pensar de otro modo; fueron necesarias las desdichas del papado, su decadencia en el plano internacional en los siglos XVII y XVIII, sus dificultades en los estados pontificios en el siglo XIX, para que se decantara lo esencial de lo que debía ser afirmado: la autoridad espiritual del

<sup>31</sup> Cf. G. TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart, 1936, *passim* y especialmente pp. 151-164.

<sup>32</sup> G. TELLENBACH, o. c., muestra el valor ejemplar, que va tal vez más allá de la voluntad del Papa, de la deposición del Emperador Enrique IV hecha por Gregorio VII (cf. pp. 178 ss.).

sucesor de Pedro al servicio de la libertad de la Iglesia.

Creo que nos es lícito pensar que, sea lo que fuere de su formulación en términos a veces más jurídicos que teológicos o evangélicos, la Constitución *Pastor Aeternus* del Vaticano I puso punto final y positivo a la “cuestión romana”. No hay en ese texto ninguna reivindicación política; por el contrario, se encuentra en él la afirmación de que la autoridad universal del Papa sobre la Iglesia no es otra que la del sucesor de Pedro; la pérdida de los estados pontificios, el cambio bastante general de régimen y de mentalidad políticas, así como una mejor delimitación de los campos respectivos de la autoridad religiosa y de la autoridad secular, todo eso torna creíble la afirmación eclesiológica, que en sí nada tiene de nuevo, pero que se despliega ahora en un contexto más claro y más neto de autoridad espiritual.

En este sentido se podría decir que la constitución *Pastor Aeternus* ha hecho posible el Vaticano II y la constitución *Lumen gentium*. Si *Pastor Aeternus* da forma políticamente liberada a la afirmación de la autoridad del Papa al servicio de la libertad de la Iglesia, y si la coyuntura permite que tal sea realmente el nivel en el que se ejerce efectivamente dicha autoridad, entonces están puestas las condiciones para que la Iglesia se desarrolle en la libertad, no solamente respecto a los príncipes seculares y en oposición a ellos –y hasta a obispos excesivamente ligados a las cortes– sino en la libertad interior, la del Pueblo de Dios, animado por el Espíritu y dotado por éste con los “dones jerárquicos y carismáticos”, gracias a los cuales puede vivir y hacer vivir<sup>33</sup>. Este desarrollo de la libertad interior de la Iglesia se ha ido produciendo progresivamente durante el siglo que separó el Vaticano I del Vaticano II: todo lo que se había presentado y luego actuado en campos tan variados como la liturgia, la Biblia, el ecumenismo, la apertura a las otras religiones, la libertad religiosa, las estructuras jerárquicas, el apostolado de los laicos, la teología de la vida religiosa, etc. todo eso *debía* desarrollarse y nosotros estamos comenzando a entrever cuál podrá ser la figura de una Iglesia que se despliega así. Para decirlo con otras palabras, es posible que el historiador del año 3000 considere el período desde Carlomagno hasta el Vaticano I como una especie de largo prefacio histórico necesario para disociar el poder político y el poder religioso, desacralizando el primero y despolitizando el segundo (sin que se pueda sin embargo pretender dirimir jamás todo conflicto de fronteras, teórico o práctico). En adelante quedaba la vía libre para crear progresivamente la mentalidad y las condiciones de una vida de Iglesia fundada sobre la primacía del Pueblo de Dios, creado por los sacramentos de iniciación y habitado por los dones jerárquicos y carismáticos, y cuyo centro de unidad está en la Iglesia de Roma y su obispo.

Ciertamente queda todavía mucho por hacer, y tal vez pasarán muchas generaciones antes de que quede establecida esta Iglesia renovada. El combate que tuvo que librar el papado para asegurar, contra las intromisiones de los príncipes, la libertad de la Iglesia, tuvo en efecto sus contragolpes en la vida interna de la Iglesia, y mucho tiempo será necesario para lograr que ciertos reajustes sean llevados a la práctica. Este combate del papado se situó con toda normalidad a nivel de la Iglesia universal y llevó a enfatizar la autoridad del Papa con respecto a ella. Las “iglesias nacionales”, con la reivindicación de sus “libertades” y de sus “privilegios” corrían el riesgo de permanecer en realidad bajo la dependencia de la autoridad política, y sus obispos podían aparecer frecuentemente como aliados de los príncipes más bien que como sucesores de los Apóstoles y pastores de las Iglesias locales. Inversamente, los institutos religiosos, porque sobrepasaban las fronteras de un solo país (sobre todo desde el siglo XIII), se hallaban de entrada en una posible armonía con la Iglesia universal; el papado, tomaba en un sentido, su defensa, en particular si estaban acogidos a la exención canónica, pero, en otro sentido, se los anexaba, a fin de apoyarse en ellos, a riesgo de hacer de ellos “otro clero”, sin respetar siempre suficientemente su carisma propio y su tradición.

---

<sup>33</sup> El Prólogo de la Constitución *Pastor Aeternus* (DS 3050-3052) retomado por la Constitución *Lumen Gentium* (n. 18) traza la línea teológica exacta de la eclesiológica en un orden que no deja de ser significativo y que ha sido retomado sin premeditación por el Vaticano II: el Pueblo de Dios, unido en la fe y la caridad, los obispos, el Papa. Para la expresión citada entre comillas, cf. LG n.4.

El Vaticano II, en el respeto afirmado y efectivo, de la posición central de la autoridad pontificia, ha sentado como principio la primacía del Pueblo de Dios; ha obrado una reconsideración bastante drástica de la teoría de los dos poderes, de orden y de jurisdicción, y un redescubrimiento del origen propiamente sacramental de la autoridad de los obispos<sup>34</sup>; ha realizado la inspiración propia de los carismas religiosos, de las tradiciones que engendran, de las instituciones que de ellos proceden<sup>35</sup>. Las consecuencias de estos ajustes serán sin duda, a corto y a largo plazo, considerables: revalorización de las iglesias locales, centradas en la Eucaristía celebrada por sus obispos, —con primacía de la iglesia de Roma—, y devolución de todo su dinamismo a las instituciones que, incesantemente, proceden del Espíritu en la Iglesia, y en primer lugar, a los institutos religiosos, que no son iglesias y donde el ministerio presbiteral no es necesariamente central.

De modo, que no es necesario ser profeta para decir que el milenio que se inicia engendrará, — con todos los imprevistos, los retrasos, los retrocesos y los avances de la historia—, una nueva figura de la Iglesia, aquella que corresponde al espíritu y a la letra de la nueva liturgia. Iglesia construida efectivamente sobre la comunión de las comunidades locales, místicamente centradas en la Eucaristía celebrada por su obispo, y surcadas por carismas imprevisibles y, por lo tanto, por nuevas instituciones, todo esto en la comunión y bajo la discreta autoridad del obispo de la *Urbs*, la comunidad cristiana de Roma<sup>36</sup>.

En base a las reflexiones que preceden, querría ahora reabrir la cuestión de la Eucaristía en la vida monástica. Una primera observación es que esta cuestión no es independiente de la cuestión más vasta de la Eucaristía en la Iglesia. No es imposible, en efecto, que el redescubrimiento del lugar central, constitutivo, de la Eucaristía en la Iglesia, según el doble axioma *Eucharistia facit Ecclesiam, Ecclesia facit Eucharistiam* conduzca poco a poco a nuevas disposiciones acerca de la práctica de este sacramento. Uno puede preguntarse si no hemos llegado hoy a una situación doblemente extrema, que aparece más bien como la secuela de la situación anterior al Vaticano II que como la aurora de una renovación. Por una parte, donde todavía hay sacerdotes, la Eucaristía se multiplica al máximo, hasta el punto de que las parroquias, por ejemplo, no ofrecen otra forma de oración litúrgica a los fieles: hay misa el sábado por la tarde, el domingo por la mañana y el domingo por la tarde; las múltiples reuniones terminan casi siempre en una Eucaristía, si es que terminan en algo; en el horario de todo encuentro hay una Eucaristía diaria, etc. La Eucaristía aparece en todas partes y siempre; esta exclusividad no es sana porque priva al Pueblo de Dios de otras formas tradicionales de oración y poco a poco va erosionando la inteligencia del Misterio inefable, que con la multiplicación de celebraciones corre el gran riesgo de tornarse banal. A la inversa, allí donde no existen sacerdotes para mantener este ritmo en la celebración de la Eucaristía, ¿qué queda como oración y vida de fe? Nos es lícito pensar que la reflexión teológica, por una parte, y las circunstancias por otra conducirán a un reajuste, y, si este se produce, los monjes sacarán las consecuencias

---

<sup>34</sup> Cf. *Lumen Gentium* n. 21.

<sup>35</sup> Cf. *Perfectae Caritatis*, nn. 1 & 2. Un desarrollo autorizado de esta cuestión se encuentra en el documento *Mutuae Relationes*, en el cap. III de la I Parte.

<sup>36</sup> Uno de los frutos, a largo plazo, del Concilio, será devolver a la Iglesia de Roma (y no solamente a su obispo, de algún modo considerado fuera de ella) su primacía, la *principalis potestas* de que hablaba san Ireneo. Juan XXIII lo había comprendido así, cuando prescribía un sínodo para esa Iglesia al mismo tiempo que convocaba el Concilio... Lo que los germano-francos habían tomado en préstamo, en los tiempos carolingios, era la liturgia de esta Iglesia prestigiosa. Por supuesto, la referencia a la liturgia romana se puede hacer de otra manera que “copiando” sus ritos (cf. más arriba nota 11); uno de los límites (inevitable en el estado actual de las cosas) de la reforma litúrgica del Vaticano II es que ha sido pensada fuera de toda referencia concreta a una Iglesia local; la “diócesis” de Roma está sometida a ella como cualquier otra diócesis; ya no hay en ninguna parte una comunidad cristiana cuya vida litúrgica pudiera ser considerada como referencia (lo que no quiere decir norma que se haya de respetar en los detalles). Se puede desear que llegue el momento en que la Iglesia de Roma, vuelva a tomar en cuanto Iglesia- conciencia de su primacía y vuelva a ser comunidad activa, litúrgicamente viva, y en su experiencia misma de la liturgia adaptada a su genio y a sus problemas, tome conciencia de la diversidad de las culturas y de la necesidad de dar su comunión a todas las formas litúrgicas nacidas de las necesidades de la aculturación, especialmente en las Iglesias no occidentales.

que les conciernen<sup>37</sup>.

En efecto, la vida monástica es río y camino, pero no fuente y cumbre, como lo es la Eucaristía. Si, como todo carisma en la Iglesia, la vida monástica brota del Corazón herido de Cristo y apunta a entrar en su Misterio pascual (esto es lo que define su origen y su fin), como todo carisma también, posee su figura, casi se diría su naturaleza propia, que no es esencialmente eucarística. La Eucaristía constituye la Iglesia, el carisma monástico constituye la comunidad; la relación de la comunidad con la Eucaristía es exactamente su relación con la Iglesia. En el fondo, esto es lo que los antiguos monjes habían visto ciertamente cuando no buscaban participar en la Eucaristía de manera diferente a los demás cristianos. Pues bien, el Concilio ha invitado precisamente a la comunidad monástica, como a las demás comunidades religiosas, a volver a encontrar sus fuentes vivas, y el decreto *Ecclesiae Sanctae* ha dado un alcance muy concreto a esta invitación: volver a las fuentes, hacer una nueva evaluación de las tradiciones, volverse a definir a sí mismo, implicando en esto a todos y cada uno de sus miembros, ajustando las constituciones renovadas y adaptadas a la propia espiritualidad. En lo que nos concierne, se nos abren amplias perspectivas, que hemos apenas rozado. Desde hace unos treinta años han visto la luz muchas obras, y comprendemos mejor la Regla de san Benito en cuanto a su ser: un sabio resumen de toda una tradición monástica anterior, y el centro de referencia para toda una tradición monástica posterior, de manera que el verdadero problema para nosotros, hoy, es tomar conciencia de dicha tradición y tener un espíritu suficientemente creativo para continuarla. Tal vez este sería el lugar para que hagamos algunas proposiciones sobre nuestro monacato actualmente: son necesarias para la consideración de nuestro problema, la Eucaristía y la vida monástica.

Ya no somos –o al menos, y a pesar de algunas apariencias exteriores que puedan subsistir todavía, no nos consideramos– un monacato basilical, de tipo romano-germánico, encargado de ejecutar la liturgia con una amplitud y una perfección que no se encuentre en otra parte en la Iglesia. En nuestra liturgia, es necesario distinguir ante todo entre la celebración eucarística, que no nos es propia, y que recibimos directamente de la Iglesia, y el oficio, oración que la comunidad realiza conforme a su carisma monástico. El valor de nuestro oficio no proviene de un encargo exterior que hayamos recibido, como podría ser eventualmente el caso para el clero de una basílica; proviene del espíritu de nuestra vocación y de reglas reconocidas en las cuales este espíritu se manifiesta<sup>38</sup>. Por lo tanto si no somos, o hemos dejado de ser, un monacato basilical, ¿qué es lo que somos? Querría aquí hacer algunas proposiciones en lo que toca a la vida interna de los monasterios y su testimonio en la Iglesia y el mundo de hoy. Se pueden agrupar las exigencias de la vida monástica hoy en tres rubros principales<sup>39</sup>: primero, *una formación permanente para la oración*, para lo cual nos queda mucho por hacer. Al comienzo de este artículo observaba que estamos redescubriendo las fuentes de nuestra vida monástica; pero este redescubrimiento debe conducir a prácticas específicas; hay que renovar nuestra cercanía a la Escritura (*lectio divina*); volver a definir una antropología en la que el silencio, las técnicas del cuerpo, los símbolos vuelvan a encontrar su lugar natural; escuchar los Nombres de Dios que tal cercanía nos revelará. Además, al hacer esto nos encontraremos sin duda con otras

---

<sup>37</sup> Las fluctuaciones de los monjes con relación al número y a los modos de la celebración eucarística, en el transcurso de los siglos aparecen con claridad en D. J. DUBOIS, *Office des Heures et Messe dans la Tradition monastique*, en *Maison-Dieu*, 135 -1978- pp. 61-82.

<sup>38</sup> He tratado de mostrar esto, estudiando los textos de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* relativos al Oficio divino así como su trasfondo, en *Liturgie et ministères dans les communautés baptismales*, en *Paroisse et Liturgie*, 1967, pp. 764-785. En esa época, no conocía todavía el origen carolingio del “sistema” litúrgico en vigor en Occidente hasta nuestros días y sólo me remonté hasta las controversias del tiempo de la Reforma y Suárez. Una doctrina enteramente conforme a la orientación eclesiológica y litúrgica del Vaticano II, para el oficio divino de los monjes, se da en el documento, aprobado por la Santa Sede, *Directorium de opere divino persolvendo*, publicado al comienzo del *Thesaurus Liturgiae horarum monasticae*, Roma, 1977, y reproducido en *Notitiae* de la Sagrada Congregación para el Culto Divino XIV, 1977, pp. 156-191.

<sup>39</sup> Me encuentro aquí de nuevo, sin haberlo premeditado, con la triple articulación según la cual proponía hace unos años un programa de estudios monásticos. Cf. *Vie monastique et études théologiques*, en *Coll. Cist.* 36, 1974, pp. 285-312.

búsquedas, las de nuestros contemporáneos a quienes el Oriente atrae: el porvenir del monacato hallará su camino a través del encuentro de los monacatos, y, en nuestro caso, por una apertura a lo que aún ignoramos y no hemos experimentado todavía, pero conservando siempre una conciencia dichosa (¡y no desdichada!) del valor de nuestra tradición y de la riqueza irremplazable de la fe en Jesucristo. ¿Acaso sea probable que nuestras Eucaristías, aun cuando se tornaran menos numerosas, fueran más significativas en sí mismas y más fructuosas para la Iglesia, si recapitulasen en el Sacrificio de Cristo un sacrificio espiritual de la comunidad que sea verdaderamente monástico, en el que se dedique un buen tiempo a la búsqueda efectiva de Dios por los caminos de la oración? Segundo, *una formación permanente para la caridad*, porque a la postre somos bastante novicios en la apreciación y la realización de la vida comunitaria como la encarnación del segundo mandamiento igual al primero; habría que tratar de volver, encarándola desde este punto de vista, a la enseñanza de los Padres sobre los vicios y las virtudes, y también abrirnos concretamente y con medida, a lo que las ciencias humanas pueden enseñarnos sobre las relaciones interpersonales y las leyes del funcionamiento de un grupo. Tercero, *la formación permanente para el trabajo*, como dimensión positiva de la existencia. Todo esto, que se podría desarrollar extensamente, depende de un carisma monástico visto en una tradición abierta y administrado por un abad –que actúa en su comunidad–, no en nombre de un sacerdocio ministerial, sino en virtud de un carisma reconocido por la comunidad<sup>40</sup>.

No me parece que el testimonio monástico tenga otras exigencias que las resultantes de la vida interna de los monasterios. Nuestro testimonio en la Iglesia y ante los hombres es simplemente ser lo que somos: se espera de nosotros –como lo prueba la experiencia de nuestras hospederías–, un testimonio de oración común constante y de meditación verdaderamente interior, un clima de caridad mutua y abierta a todos los hombres, un ambiente de trabajo apacible, real, eficaz y desinteresado.

¿Y el papel de la Eucaristía en todo esto? Resulta evidente: es fundamentalmente, la Eucaristía dominical, en la que, como todos los cristianos y en comunión con todas las comunidades, celebramos por el sacramento el Día del Señor. El servicio de uno o de varios sacerdotes hace posible esta celebración que nos incorpora al Cuerpo de Cristo; estos sacerdotes, aunque sean monjes<sup>41</sup>, obran aquí en dependencia del obispo (y no del abad) e insertan, en nombre de Cristo, a la comunidad en la riqueza multiforme de la Iglesia. Habría –y así lo entendemos– que poder reconocer en toda su verdad, por medio de una celebración apropiada, el carácter central de esta Eucaristía dominical. Habría que admitir sin reticencias que el ritmo de base de la Eucaristía es semanal, mientras que el ritmo de base, de la oración, de la caridad y del trabajo monástico, es diario.

A partir de ahí, y sin pretender trastornar brutalmente lo que existe, se podría intentar una reconsideración, encarar un cierto número de problemas concretos y, poco a poco, hacer ensayos y buscar soluciones. Propongo aquí algunas cuestiones, sin pretender ser completo ni sistemático. Una de las dificultades para realzar la Eucaristía del domingo proviene, sin duda, de la solemnidad de nuestras Eucaristías cotidianas y de lo que, en los monasterios masculinos, hay que llamar el peso de esas concelebraciones, donde, frente aun gran número de sacerdotes el Pueblo fiel está representado por los hermanos no sacerdotes y algunos laicos que están haciendo un retiro; el número de celebrantes en tal caso es desproporcionado a la comunidad que celebra, y el signo ofrecido por el conjunto es muy desequilibrado<sup>42</sup>. Ahora bien, los signos

<sup>40</sup> El origen de la autoridad religiosa está muy bien expuesto en el documento *Mutuae Relationes* (cf. más arriba, nota 33) n. 13. Su descripción, por el contrario, deja algo que desear. He intentado analizar el alcance de este documento en *L'ecclésiologia di Mutuae Relationes*, en *Vita Consacrata*, 1982.

<sup>41</sup> Acerca de la situación de los sacerdotes en la comunidad monástica sólo hay unos pocos modelos posibles, Cf. A. DE VOGÜÉ, *Le prêtre et la communauté monastique dans l'Antiquité*, en *Maison-Dieu*, 115, 1973, pp. 61-69.

<sup>42</sup> Habría que tener la valentía de preguntarse si se trata *verdaderamente* de concelebraciones, tanto a nivel de signo como de función, o solamente de una manera cómoda, para todos los que son sacerdotes, de celebrar la Eucaristía de la comunidad, que de suyo no exigiría tantos celebrantes. Desde el punto de vista de los sacerdotes, ¿se trata de una concelebración o de una misa privada (“mi misa”) celebrada en común, puesto que las rúbricas lo permiten?

nos penetran sin que nos demos cuenta, y así como un símbolo auténtico puede construirnos, del mismo modo un signo desequilibrado puede, a la larga, dañarnos, cualquiera sea la devoción con la que tratamos de producirlo. ¿Qué hacer entonces? La vida nos lo enseñará, ciertamente, pero serán necesarias varias generaciones. Sin embargo, desde ahora podríamos decir: ¿si en tiempos pasados los monjes sacerdotes no celebraban necesariamente todos los días sino que comulgaban en la Eucaristía conventual, no se podría desde ahora seguir a veces su ejemplo<sup>43</sup>? Si los antiguos monjes, en general, pensaron que sacerdocio y monacato no se convenían mutuamente (mientras que los obispos desearon a veces tener monjes en su presbiterio), ¿no podríamos nosotros al menos conceder que la ordenación sacerdotal no es la cumbre de la formación monástica, sino que dicha cumbre es la profesión solemne? Pues ésta nos integra a la comunidad monástica y nos pone bajo un abad, mientras que la ordenación nos agrega a un presbiterio y nos pone en dependencia de un obispo<sup>44</sup>.

Habrá que pensar la relación entre la Eucaristía del domingo y las Eucaristías conventuales cotidianas. En todo caso podríamos recordar que la Eucaristía siempre ha sido menos celebrada en las comunidades menos numerosas, los prioratos pequeños y que los monjes de esas comunidades han encontrado otros ritmos espirituales y monásticos que no han sido necesariamente menos eficaces que los nacidos de la organización carolingia. ¿No nos enseña esto que al menos en ciertos días nos podríamos dar más libertad que actualmente?<sup>45</sup>.

No vale la pena insistir más<sup>46</sup>. Existen verdaderos problemas que los monjes sienten realmente aunque no siempre se atrevan a mencionarlos, o estén tentados de justificar espontáneamente lo que se hace, pues para nuestro corazón de cristianos es muy delicado y sensible todo lo referente a la Eucaristía. Digamos sencillamente para concluir que hay “pequeños pasos” por hacer y renovar, y que cada uno de ellos representan para una comunidad un gran esfuerzo de reflexión común, de caridad mutua, de audacia limitada por lo posible. Creo que el historiador del monacato a fines del tercer milenio sabrá descubrir las comunidades que hayan consentido en dar esos pasos, las autoridades locales y romanas que los hayan alentado, y podrá decir también lo que ocurrió después y cómo el monacato se habrá beneficiado por ello con un nuevo florecimiento de su más auténtica tradición.

*La Pierre-qui-Vire  
Francia*

---

Refiriéndose a la recitación efectiva de las palabras de la institución, en el ritual actual de la concelebración, D. ELOI DEKKERS observa: “El deseo de conservar lo más posible de una misa privada en la concelebración intervino en algo sin duda, así como el problema de los honorarios “de misa” (*La Concélebration, tradition ou nouveauté?* en *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte*, Lovaina, 1972, p. 116).

<sup>43</sup> Cf. R. GRÉGOIRE, *La comunión des moines-prêtres à la Messe d'après les coutumiers médiévaux*, en *Sacris Erudiri*, t. XVIII, 1967-1968, pp. 524-549.

<sup>44</sup> Propositiones sobre la ordenación de los monjes en mi artículo *L'appel des moines au sacerdoce*, en *La Vie Spirituelle, Supplément*, n. 86, 1968, pp. 426-445. Por otra parte, parece que desde 1968, al menos en algunos monasterios y en algunas ramas de la orden monástica, las cosas han evolucionado y las ordenaciones son menos automáticas.

<sup>45</sup> Observaciones preciosas a este respecto en D. J. DUBOIS, *art. cit.*, pp.68-70. Cf. también HAÜSSLING, o. c., pp. 356 ss.

<sup>46</sup> El conjunto de los problemas relativos a la Eucaristía en los monasterios ha sido objeto de una notable sesión de la C. F. C. cuyas actas están publicadas en *Liturgie* 1980, nn. 32 al 34.