

LA RATIO STUDIORUM Y LA TEOLOGÍA MONÁSTICA²

1. Introducción

Como fruto del movimiento patrístico de los siglos XIX y XX, el monje J. Leclercq, al realizar el trabajo de nueva edición de las obras de san Bernardo, estudiando todo el contexto del siglo XII, llega a una conclusión que fue considerada de gran valor histórico como también de recuperación de un patrimonio monástico: existió y existe una Teología propiamente Monástica. Así lo dijo en su obra programática *L'amour des lettres et le désir de Dieu* publicada en 1957³. El entusiasmo por estudiar y difundir esta perspectiva monástica de los estudios fue el que llevó a que, bajo la guía de Leclercq, se fundase el mismo Instituto Monástico de San Anselmo (1952)⁴. Sin embargo la misma complejidad de este tema recién naciente hizo que su continuación fuese el fruto del esfuerzo de autores individuales más que una obra en conjunto. Lo que no quita que haya sido de gran provecho y que autores de gran importancia hayan enriquecido la perspectiva de Leclercq con nuevos enfoques y sugerencias. En estos últimos años A. Simon, monje del Valle de los Caídos y profesor del Instituto Monástico, ha hecho una síntesis de la cuestión de la Teología Monástica que es de gran utilidad para quien desee entrar en la materia⁵.

¹ Abad de la Abadía San Benito, de Luján (Buenos Aires, Argentina).

² Conferencia al Capítulo General de la Congregación de Monjes Benedictinos de la Santa Cruz del Cono Sur, en la Abadía Santa María, de Los Toldos, el 3 de julio de 2007.

³ *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen age*, Paris 1957. Existe traducción castellana: *Cultura y vida cristiana*, Salamanca 1965. Es en el cap. IX de la Tercera Parte donde propone ese nombre y explica su contenido.

⁴ Una reseña de cómo se formó el Instituto y los grandes personajes que precedieron a Leclercq en la idea de una Teología propiamente monástica y el modo en que el Vaticano asume con interés dicho proyecto puede verse en: BIELAWZKY, M., "Mezzo secolo dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo", en *Schola Christi, 50 anni dell'Istituto Monastico di sant'Anselmo* (Studia Anselmiana 134), Roma 2002, 7-30.

⁵ SIMON, A., *Teología Monástica: La recepción y el debate en torno a un concepto inno-*



J. Leclercq, estudiando el movimiento intelectual del siglo XII, constata que ante la aparición de las primeras Universidades de la ciudad⁶ los monjes toman una distancia que significa reconocer que tenían una tradición propia que, ante el nuevo modelo, sufriría un corte en algo que es esencial a la vida monástica misma y a su forma de presentar la teología. De este modo los monjes toman conciencia de ser portadores de una tradición y de una identidad propia, que en realidad prolonga la gran tradición existente frente a la novedad de la Universidad y sus métodos⁷.

Esta tesis de Leclercq recibió de forma inmediata un gran apoyo de autoridades dentro del movimiento teológico que rodeó al Concilio Vaticano II, tanto en el mundo monástico como fuera, por ejemplo Chenu⁸, H. de Lubac⁹, Vagaggini¹⁰, etc. y más recientemente G. Penco¹¹, quienes en sus estudios posteriores enriquecieron con nuevas reflexiones la realidad señalada por Leclercq. Entre otros resultados se fueron perfilando de modo más preciso los modelos teológicos escolásticos y monásticos, pero también se pasó a estudiar el modelo propio de los grandes Padres, como San Agustín y Gregorio de Nisa.

Por otra parte el estudio del modelo escolástico-universitario permitió ir definiendo más claramente su perfil y su importancia dentro de la Iglesia, pues llega hasta el Concilio de Trento, en el cual recibe una con-

vador» (I) y (II), en *Studia Monastica* 44 (2002), 313-371 y 45 (2003), 189-233.

⁶ Universidades: Bologna, siglo XI –Derecho canónico–; París, siglo XI –Teología, Abelardo–; Toulouse, contra Cátaros; Colonia; Praga –siglo XIV–; en cada Catedral se instala una.

⁷ Ver la interesante reflexión al respecto de J. Driscoll en “La formación monástica hoy en diálogo con la tradición”, en *Cuadernos Monásticos* 122 (1997).

⁸ CHENU, M.-D., *La théologie au XI^e siècle*, Paris 1957.

⁹ LUBAC, H. De, *Exegèse Médiévale; les quatre sens de l'Écriture*, Aubier 1959 (cfr. I^a Parte, vol. II, cap. IX). Ya había intuido esta perspectiva exegética de la Teología Monástica en *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950; *L'Écriture dans la tradition*, Paris 1966, 11-47. Esta obra recibe varias reseñas del ambiente monástico que enriquecen sus perspectivas: 1º CALATI, B., *Sapienza monastica*, Roma 1994, 102-140; 2º LOUF, A., *Exégèse scientifique ou "Lectio" monastique*, en *Coll Cist.* 22 (1960), 225-247; 3º STUDER, B., “Liturgia e Padri”, en *Scientia Liturgica*, a c. de Anscar, J. Chupungco, Casale Monferrato 1999, 78-84.

¹⁰ VAGAGGINI, C., *Tendenze recenti in teologia e spiritualità monastica*, en AAVV, *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, Roma 1961, 9-92. También en la *Voz: Teologia*, en el *Nuovo Dizionario di Teologia*, Milano 1985, 1597-1711.

¹¹ PENCO, G., “La Teología Monastica: bilancio di un dibattito”, en *Benedictina* 26 (1979), 189-198.

firmación y universalización para todos los seminarios diocesanos, y su plan teológico de base sigue vigente en los planes de estudios y los métodos aplicados en los seminarios de hoy para la formación del clero secular, y muchas veces es visto como ejemplar para los mismos estudios de los institutos religiosos e incluso monásticos¹².

2. El punto de partida

Ante todo se debe decir que este modelo teológico monástico medieval reconoce como fuente de inspiración la gran tradición patristica. Efectivamente, la toma de conciencia de los monjes de los siglos X-XIII de este modo propio de hacer teología enraizada en los Padres llevó a que uno de ellos, Bernardo de Claraval, mereciera el nombre del “último de los Padres” de la Iglesia¹³.

¿Cuáles son las características principales de este modelo?

Creemos que se debe tomar como punto de partida algo que en los primeros siglos de vida monástica fue una intuición inmediata pero que, poco a poco fue perdiendo claridad: La teología es ante todo un modo de vida¹⁴. Y el monasterio es una escuela de teología en la cual se accede al Misterio de Cristo por el camino de todas las mediaciones sacramentales que prolongan el Misterio de su Encarnación en el taller del monasterio: *domus Dei (Ecclesia)*, trabajo, vida comunitaria, separación del mundo, liturgia, *lectio divina*, silencio, oración. Cada uno de estos elementos fueron considerados, desde sus orígenes, como generadores de un enfoque particular del Misterio de Cristo y de Dios y, por eso mismo, de hacer Teología. Sin embargo, con el paso del tiempo, la tendencia fue reducirlos a instrumentos ascéticos propios al lado de los cuales los monjes y monjas reciben clases para “estudiar teología”.

Con este planteo de la Teología Monástica estamos muy lejos del otro que se dio contemporáneamente a mediados del siglo XX, de la “filosofía cristiana”¹⁵. La Teología Monástica no se reduce, según Leclercq, a un

¹² Ver el interesante estudio sobre este tema y la propuesta de un sano equilibrio entre la teología seminarística de hoy y la monástica: MALFER, B., “La teología en la formación monástica”, en *Cuadernos Monásticos* 123 (1997).

¹³ Cfr. PENCO, G., “San Bernardo, el último de los Padres Monásticos”, en *Cuadernos Monásticos* 94 (1990). Todo ese número de *Cuadernos* es muy importante para este tema.

¹⁴ Cfr. DOMANSKY, J., *La philosophie, théorie ou manière de vivre?*, Friburgo 1996, 1-27.

¹⁵ Cfr. GILSON, É., *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, 1981, Caps. I y II, cfr. *La filosofía en la Edad Media, La filosofía en la Edad Media*, Madrid, 1976. Ver también

planteo de relaciones entre *fides et ratio*, tal como se presenta la obra del monje san Anselmo (*fides quaerens intellectum*), sino de todo un modo de vivir en relación con Dios, tal como se inaugura con el Misterio de la Encarnación. Esta teología no se da en una clase o aula de Universidad a un conjunto de estudiantes. Esta teología tiene como portador a un monje-monja concreto, que vive en un monasterio, a quien Dios habla de un modo personal: *escucha, hijo...* (*Regla, Prol. 1*). Y por eso su planteo es muy distinto al que empieza a nacer en la Universidad: la Teología que se aprende en un curso y se dirige a una multitud indiferenciada, pues es igual para todos.

Como dice Leclercq, con este planteo los monjes medievales se saben deudores de los tiempos de los Padres de la Iglesia y de los Monásticos. En efecto, cuando san Benito dice que funda el monasterio como escuela del servicio divino está señalando la finalidad teológica que subyace a toda la vida monástica. Con esta forma de ver, los monjes prolongaban la tradición clásica greco-romana que consideraba la búsqueda de la sabiduría (filosofía) como un modo de vida, lo cual llevó a que los grandes maestros fundaran verdaderas escuelas de vida (Platón la Academia; Aristóteles el Liceo; Epicuro la Estoa).

Cuando san Benito concluye toda la Regla, en su capítulo 73, presentando toda una serie de lecturas que llevarán al monje a las cumbres de la perfección: el Antiguo y Nuevo Testamento, Casiano, las Vidas de los Padres, la Regla de nuestro padre san Basilio, no debe entenderse simplemente como quien recomienda la lectura de ciertos textos para los que van progresando. De hecho esos textos se leen cada día, ya desde el ingreso, tal como testimonia la misma Regla. Lo que está significando esa conclusión de la Regla es que para todo aquel que observe “esta mínima regla de iniciación” que describe desde el Prólogo hasta el capítulo 72, se le abrirán los ojos de la fe y la inteligencia para comprender dichos textos. Es más, toda la vida del monje apunta a ello: a una comprensión del Misterio de Dios tal como es presentado en esas grandes obras de la fe.

Con ello san Benito prolonga la intuición de los primeros monjes: no hay paso ascético¹⁶ que no lleve a una visión teológica, y no hay teología y conocimiento de Cristo sino por la ascesis de la renuncia a la voluntad propia, en el monasterio¹⁷.

LECLERCQ, J., «Pour l'histoire de l'expression “philosophie chrétienne”», en *Mélanges des Sciences Religieuses* IX (1952) 222-226.

¹⁶ Para ver el sentido de la “práctica” como conducente a la sabiduría ver DOMANSKY, *op. cit.* 7-12.

¹⁷ Cfr. SCHINDELE M., P., “La vida monástica según san Bernardo. La discreción”, en *Cuadernos Monásticos* 129 (1999). La escuela de *Teología Espiritual* que nace en la

Por eso, cuando un candidato que se presenta a nuestros monasterios y empieza a preguntar por el plan de formación y los cursos para los formandos, deberíamos darnos cuenta de que eso es un indicio de que todavía no entendió qué es la vida monástica: un modo de vivir que lleva a una comprensión teológica de Cristo y de Dios. Y entonces deberíamos darle los folletos de todas las otras universidades católicas o seminarios que tiene en la zona, donde puede acceder fácilmente a lo mismo por cursos cuatrimestrales y con promoción sin examen. Pero por eso la primera conversión que debe hacer el que ingresa a un monasterio es la de abandonar el modelo teológico que le presenta el mundo (grandes teólogos, grandes tratados, revistas teológicas, cursos, simposios, seminarios, etc.), para asumir el monástico, enraizado en la escuela de Cristo que dijo: “*Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios*” (Mt 5,6).

El “mundo” que debe dejar el candidato a la vida monástica no es sólo el del ateísmo y los placeres mundanos, sino el de una teología que se presenta con grandes promesas de saber y conocimiento, y que lo seguirá tentando siempre, diciéndole que lo que tiene en el monasterio sólo son cursos desarticulados de teología. Y nos podemos preguntar si esos candidatos realmente abandonaron esos modelos, o los traen al monasterio, donde hay más tiempo para “estudiar”.

Esto permitiría delinear ya una materia para la *Ratio Studiorum: Teología monástica* que, incluyendo una *Introducción general a la Regla* presentaría la vida monástica como un camino y escuela teológica (escuela del servicio del Señor) con identidad propia: tanto en modos como en contenidos teológicos. Para presentar este enfoque la *Ratio Institutionis* de la Congregación ofrece una base excelente, particularmente el *Prólogo*, y los *Presupuestos Generales*, que confluyen en el n° 1.4., que lleva por título *Cultura Monástica* y que, entendiéndolo como *Teología Monástica* iluminaría al candidato, desde sus comienzos, para ver toda la vida que abraza como una camino teológico, y cada elemento que la compone como un

Universidad Jesuita Gregoriana, de la mano de Charles Bernard, puede ser considerada deudora de esta presentación del modelo de Teología Monástica de Leclercq, e insiste especialmente en la unión entre progreso espiritual y teología. Puede verse un interesante artículo en *Cuadernos Monásticos* 108 (1994): RENWART, L., *La naturaleza de la Teología Espiritual*, donde el autor señala la continuidad entre el modelo patrístico, el monástico del medioevo y el que presenta Ch. Bernard.

verdadero instrumento epistemológico que lo acerca al conocimiento del Misterio de Cristo¹⁸.

Del mismo modo una *Introducción a la Regla* bajo esta perspectiva podría señalar cómo toda la *Regla* presenta la totalidad de sus elementos orientados hacia el capítulo 73, en el que se describe la apertura de la inteligencia del monje para comprender las Escrituras y los Padres por el proceso de la *conversatio morum*.

También podría incluir una *Introducción a los Padres Monásticos* resaltando cómo ellos vieron la vida monástica como un modo de vida (*praktiké - conversatio*), que lleva a una Teología natural (*gnostiké*) y a una Teología divina, tal como la presentaron los grandes maestros como Evagrio, Casiano y Gregorio Magno.

3. Modalidad fundamental de la Teología Monástica

Las discusiones que ha provocado la tesis de Leclercq han llevado a una primera distinción crucial entre la Teología Monástica y la Teología especulativa. En efecto, esta última se fue presentando como un intento de elaboración “objetiva” y, de algún modo ha seguido así hasta nuestros días. El modo monástico, por el contrario, estuvo siempre ligado a la subjetividad y a los pasos de crecimiento espiritual que debe dar en su vida el monje para crecer en la comprensión del Misterio de Cristo. Esto llevaba a que en la comprensión de las Escrituras, centro de la Teología Monástica, el monje fuese alcanzando una comprensión nueva según las etapas de su vida espiritual (los diversos sentidos de las Escrituras). Para la Teología Monástica no hay “un” modo de hacer teología.

Pero para ello hay que señalar algo que está en la base de todo: en la Teología Monástica Dios no es el objeto de su estudio, sino su sujeto. Esta afirmación podría parecer osada si no tenemos en cuenta que detrás de ella está la pluma del benedictino Odo Casel. Sin embargo, un respe-

¹⁸ Es interesante notar cómo el teólogo H. URS VON BALTHASAR en su obra *Gloria. Una estética teológica*, Madrid, 1986, en su vol. VI (“La percepción de la forma”), al presentar las bases epistemológicas para ese acercamiento a la teología de la Gloria, señala el camino monástico (de la experiencia *-peiras-* de las cosas de Dios), representado por personajes como Evagrio Pónico y el Pseudo Macario. Como síntesis de esta epistemología que presenta la vida monástica se podría decir: es por el ordenamiento de la propia voluntad (*ordo amoris*) como se limpian los ojos del alma para ver a Dios (Cfr. CASEY, M., *Ortopraxis e interpretación. Reflexiones sobre la Regla de san Benito*, cap. 73,1, en RBS 14/15 [1988], 165-172).

to reverencial nace cuando descubrimos que es lo mismo que un Papa dijo a la Comisión Teológica Internacional no hace mucho tiempo¹⁹. Lo que esto significa es una inmediata consecuencia de lo dicho en el punto precedente: por su vida en el monasterio, como escuela de teología viva, el monje va descubriendo paso a paso y cada vez con más profundidad el Misterio de Cristo en su vida o, dicho de otro modo, Cristo va manifestando en él su Misterio Pascual tal como el mismo Pablo lo señalaba a los Colosenses²⁰. Es por ello que en la Teología Monástica Cristo no es el objeto que el monje estudia, sino que Cristo es el sujeto que se va revelando. Como dice Vagaggini, en esto lo monjes siguieron el modelo teológico de san Pablo²¹. En ellos Cristo se va revelando y hablando de sí, no es estudiado ni analizado como un objeto, porque sería, como dice el mismo O. Casel, una ambición inalcanzable.

O por decirlo con más propiedad: Cristo es quien se va revelando paso a paso al monje, llevándolo a un conocimiento cada vez más profundo de su identidad en Cristo. Y es por ello que son inseparables vida

¹⁹ Esta expresión, que es utilizada por O. Casel y la teología de la liturgia, podría parecer tendenciosa en boca de los liturgistas, pues en verdad es en la liturgia en la que Dios no es objeto, sino sujeto (cfr. CASEL, O. *Fede, Gnosi e Misterio. Saggio di teologia del culto cristiano*, Padova 2001, XVI. Sin embargo fue repetida recientemente por el Papa Benedicto al dirigirse a la Comisión Teológica Internacional (8-10-06) cuando dijo: “Santo Tomás de Aquino, juntamente con una larga tradición, dice que en la teología Dios no es el objeto del que hablamos. Esta es nuestra concepción normal. En realidad, Dios no es el objeto; Dios es el sujeto de la teología. El que habla en la teología, el sujeto que habla, debería ser Dios mismo. Y nuestro hablar y pensar sólo debería servir para que pueda ser escuchado, para que pueda encontrar espacio en el mundo el hablar de Dios, la Palabra de Dios. Así, de nuevo somos invitados a este camino de renuncia a palabras nuestras; a este camino de purificación, para que nuestras palabras sean sólo instrumento mediante el cual Dios pueda hablar, y de este modo Dios realmente no es objeto, sino sujeto de la teología”.

²⁰ Es así como el mismo Apóstol presenta su conocimiento de Cristo, no como algo que él alcanzó, sino como la revelación que hizo en él el *Mysterion* de Cristo:

a. *Según esto, por la lectura de la carta, podéis entender mi conocimiento del misterio de Cristo; misterio que en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido ahora revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu (Ef3,5).*

b. *Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo lo que falta a las tribulaciones de Cristo en mi carne, en favor de su cuerpo, que es la Iglesia, de la cual he llegado a ser ministro, conforme a la misión que Dios me concedió en orden a vosotros para dar cumplimiento a la palabra de Dios, al misterio escondido desde siglos y generaciones, y manifestado ahora a sus santos, a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria. (Col 1,24 ss.)*

²¹ VAGAGGINI, C., *Voz: Teologia*, en el *Nuovo Dizionario di Teologia*, Milano 1985, 1613.

espiritual y teología. Esta es la característica más radical de la Teología Monástica y la que orienta el conjunto de los elementos y métodos que la integran. La tradición monástica siguió siempre de cerca el modelo del conocimiento sapiencial paulino, en quien Cristo había revelado su Misterio e invitaba a proclamarlo a todos los hombres. A partir de la escolástica, según los estudiosos de la Teología Monástica, se hace manifiesta una tendencia inherente al corazón herido del hombre: Dios es un objeto de estudio y, en ello, los monjes ven que el estudio escolástico hace una nueva ruptura con la tradición. Veámos en el punto anterior que al llevar la teología de los monasterios a las universidades, la teología hacía abstracción de la vida de quien la busca. Ahora, al considerar a Dios como “objeto” de la Teología, la universidad hace una segunda abstracción: separa el *Mysterion* de Cristo del hombre en quien se realiza, del sujeto, cuando para san Pablo el *Mysterion* de Cristo siempre engloba al hombre: *Cristo en nosotros, como esperanza de la Gloria* (Col 1,27).

Es por ello que la Teología Monástica tiene como primer agente al monje singular y su persona, no al curso y el programa de la materia. Al monje, primer agente, asisten en su proceso de configurar en él a Cristo el Abad y sus colaboradores: maestro de novicios, ancianos espirituales, aquellos padres que según la tradición recibían el nombre de “pneumatóforos”, y que lo asisten en un proceso que ellos conocen y cuyos signos deben saber reconocer y hacer ver al mismo formando.

Esta total interrelación entre la Teología Monástica y la maduración espiritual del monje, tan clara en la tradición carmelitana, hace que tome una importancia muy particular la figura del padre espiritual. En efecto, san Benito valora ante todo en el abad y los que comparten su tarea “la doctrina de sabiduría” que le permita hacer ver al monje el modo en que el Espíritu Santo obra en él y va configurando a Cristo en su vida y actos.

Esta perspectiva de la Teología como una transmisión maestro-discípulo en el contexto de un modo de vivir y no sólo de estudiar ha sido expresado en la *Ratio Institutionis* de la Congregación desde los párrafos 53 al 64.

Creo que esta reflexión de Leclercq permitiría hablar de otra materia en la *Ratio Studiorum* que podría llamarse *Antropología Monástica*. Según Leclercq y Penco²², una de las características de la Teología Monástica fue enriquecer el planteo teológico y espiritual a partir de una consideración antropológica basada en las

²² PENCO, G., “Senso dell'uomo e scoperta dell'individuo”, en *Benedictina* 37,2 (1990) 287-297.

Escrituras y los Padres monásticos. Y esto se vio reflejado en los diversos Tratado *De Anima* que surgieron en los círculos monásticos de estos siglos XI-XIII. De hecho, en los últimos años, esta materia (Antropología) ha ayudado bastante para dar a luz la especificidad de la visión del hombre que tiene el monacato, deudora del mundo bíblico, en la que todas sus dimensiones vienen a ser unificadas bajo la luz del Misterio de la Encarnación y Redención.

4. Los caminos de la Teología Monástica (la Liturgia, la *lectio*, y el trabajo, la comunidad)

a) *La Liturgia*

Y el lugar por excelencia en que Cristo no es objeto sino sujeto que se revela es la liturgia, el año litúrgico. Como señala Leclercq²³, la liturgia es fuente y resultado de la Teología Monástica que se elabora en estos siglos y es por ello que los monjes, principalmente del Cister, encararon una reforma de la liturgia monástica, muchas veces recargada por una liturgia del mundo (Catedrales), ya que estaba emparentada con las mismas Universidades en las que se gesta la nueva teología. Y por eso es conocida la “depuración” que intenta hacer san Bernardo en este campo, cuya finalidad principal era devolverle a la liturgia la transparencia del Misterio de Cristo en la vida del monje, integrándola a los demás componentes de la jornada monástica que, en muchos casos, habían desaparecido.

Por eso, en primer lugar, se debe reconocer que la vida monástica tuvo siempre un modo propio de hacer y vivir la liturgia y que, en algunos casos, llevó a un rechazo de la forma en que se desenvolvía la liturgia en las ciudades²⁴. Y, para dar una caracterización rápida y fuerte, podemos

²³ LECLERCQ, J., *L'amour des lettres...* 217-235.

²⁴ Basta citar el famoso apotegma de abba Sylvanos (*Synagogé*, de Pablo EVERGETINOS, cap. 11; *Sinaítico gr. 448* = Solesmes, *Anonymes* 1985, 307):

Un hermano le preguntó (a abba Silvano): cómo podría adquirir la compunción (katanúxis), pues sucumbía a la acedia y al torpor: cuando se levantaba por la noche (núxis) apenas decía la antifona del salmo caía dormido. Silvano le respondió: decir salmos con antifona (éjos) es orgullo, pues es como decir: yo canto y mi hermano no canta; por otra parte el canto endurece el corazón, lo petrifica y no permite que el alma llegue a la compunción. Si quieres adquirirla, deja el canto y, cuando te pones a orar, que tu alma medite lo que dice el versículo: piensa también que estás ante Dios que sondea el corazón y las entrañas...

El hermano respondió: desde que soy solitario, padre, canto el orden del oficio, así como las horas y los himnos del octoechos. Y el anciano le respondió: es por eso que la compunción y la aflicción (penthos) te huyen. Piensa en los ilustres Padres (teóforos, PE), siendo poco instruidos

decir que la liturgia monástica fue siempre ascética, que su primer objetivo fue la transformación de la vida del monje a partir de la celebración del Misterio de Cristo²⁵. “Que el alma concuerde con la voz” (*RB*, 19,6) puede ser la síntesis de esa perspectiva propia de la liturgia del monje, que es un claro reflejo de la teología agustiniana. La Teología Monástica encontró en este modo de hacer y vivir la liturgia una fuente primera. Y para ello se valió de la enseñanza más preciosa de la liturgia: la *mistagogía*. Sin embargo, mientras la escolástica se volcó por la *mistagogía* de un Pseudo Dionisio, los monjes siguieron aquella de fuerte raíz agustiniana: cante tu boca, cante tu voz, canten tus obras, cante tu vida.

Se ha dicho de Bernardo y la liturgia: “el despojamiento de la liturgia monástica no implica una depreciación de los ritos exteriores: si rechaza la inflación en este dominio es para guardar en los ritos su transparencia, su autenticidad y la plenitud de su valor de signos”²⁶. La *mistagogía* debería llevar a que el monje pueda percibir en cada momento y actividad del día un reflejo de lo que vive y celebra en la liturgia, el Misterio de Cristo²⁷, y de este modo ir constituyendo en su interior la Teología Monástica gracias al descubrimiento de la divinización de todas las cosas en Cristo²⁸. De este modo la vida monástica extiende el descubrimiento del *Mysterion* de Cristo, celebrado en la liturgia, a cada situación y actividad que realiza el monje a lo largo del día²⁹. San Benito espera que, incluso en el “shopping” de ventas del monasterio, se refleje la Gloria de Dios, tanto en la actitud de los artesanos como de los que ven-

sólo sabían ciertos salmos. No conocían ni antifonas ni troparios, y brillaban como astros en el mundo. Abba Pablo, abba Antonio, Pablo el Simple, abba Pambo, abba Apolo, y todos los otros confirman mi palabra... No es la belleza del canto la que puede salvar al hombre, sino el temor de Dios y la observancia de los mandamientos de Cristo.

²⁵ LECLERCQ, J., “Imitation du Christ et sacraments chez Saint Bernard”, en *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, Roma 1992, vol. V, p. 170. STUDER, B., “Sacramentum et exemplum” chez Saint Augustin», en *Dominus Salvator* (StAn 107), pp. 141-212. PIDLÍK, T., *La Spiritualité de l'Orient Chrétien*, Vol. I, OCA 206, Roma 1978, pp. 41-43.

²⁶ DESEILLE, E., “Théologie de la vie monastique selon saint Bernard”, en *Théologie de la Vie Monastique*, Aubier 1961, 519.

²⁷ Dicho con palabras de san Benito:.. “no dar la Paz falsamente” (cap. 4,25), o bien: “reciten el Padre Nuestro por las espinas de los escándalos que nacen entre los hermanos” (cap. 13,12-13).

²⁸ Como pide san Benito al mayordomo: ver todas las cosas del monasterio como “vasos sagrados del altar” (cap. 31,10)

²⁹ Cfr. CORBON, J., *Liturgia de las Fuentes*, Barcelona 2001.

den, y de los precios mismos, “para que en todo sea Dios Glorificado”³⁰. Con ello San Benito ponía al monje encargado de la santería en los umbrales de la Teología de la Gloria, tan preciada para los teólogos del siglo XX. Sin embargo los monjes prefieren leer la obra de H. Urs von Balthasar y se quejan de tener que atender la santería porque va contra el apartamiento del mundo y el espíritu contemplativo.

Como señala Leclercq, el ciclo de los Misterios de Cristo va ordenando y orientando las demás actividades del monje a lo largo del año (*RB*, cap. 49), incluyendo las lecturas personales como las del refectorio o las de antes de Completas. Esta es otra gran abstracción que hace la teología de Universidad: la reflexión sobre Cristo se abstrae de su realización actual en la liturgia. Las conferencias del Abad (piénsese en los sermones de san Bernardo sobre el salmo 90), las lecturas del comedor, las homilías a los monjes, todas van presentando la Teología Monástica de Cristo siguiendo el Año Litúrgico. Es más, se sabe que las Constituciones de esos siglos IX al XII no estaban divididas por capítulos sino por Tiempos Litúrgicos, y lo que, en correspondencia, se recomendaba hacer en él. Las expresiones de la *Ratio Institutionis* que presentan la liturgia como el “marco formador” de toda la vida del monje (nº. 65) y el año litúrgico (nº. 66) como estructura fundamental de la actividad anual y cotidiana, encierran esta idea central de la Teología Monástica.

Esto nos permite hablar de otra materia de la *Ratio Studiorum* que podría ser un *Curso de liturgia monástica*, que no tiene la perspectiva que tiene el sacerdote diocesano (“*La Flor de la liturgia*”). Esta Introducción a la liturgia tendería a señalar la correspondencia entre el Misterio celebrado y el Misterio vivido en el monasterio, el cual lleva naturalmente a una *lex credendi*, que es la base de la Teología Monástica. La teología de la alabanza³¹ que sostiene el papel de la liturgia en el monasterio tiene como correspondiente una visión del Misterio de Cristo en el cual la dimensión de estética teológica, tan estimada por la teología del siglo XX, tiene un lugar de privilegio. Por otra parte el mundo de los símbolos, que revisten un carácter sacramental, tiene una presencia en la vida del monje que, partiendo de la liturgia se extiende a tantas realidades de la vida cotidiana (el modo de hacer las comidas, en referencia a

³⁰ Cap. 57,7-8.

³¹ VAGAGGINI, C., “La teologia della lode secondo S. Agostino”, en “*La preghiera*”, Roma 1964, 456.

la Eucaristía, *RB*, cap. 35) en las que el monje encuentra la prolongación natural del Misterio Pascual de Cristo.

Por otra parte la catequesis mistagógica debería hacer descubrir el valor simbólico de tantas realidades litúrgicas de la vida monástica. Se trataría de señalar el carácter “englobante” del Misterio de Cristo, abarcando las actividades del año monástico, a través del año litúrgico³².

b) *La lectio divina*

La Teología Monástica, así como la teología de los Padres, tuvo siempre su eje en las Sagradas Escrituras y sus comentarios y, por eso, en la *lectio divina*³³. A esta *lectio divina* la suplanta en la universidad la *lectio* del profesor sobre las Escrituras que, poco a poco, va dejando de ser “divina” para ser una *lectio teológica*, tal como se la entiende hoy, en la que las Escrituras son un instrumento de citación para confirmar el pensamiento del autor, el cual se guía principalmente por un *organon lógico* más que por el orden de los mismos libros bíblicos. Se va perdiendo, de un modo progresivo, la intuición fundamental que une la *lectio* del monje con la sucesión de los tiempos litúrgicos: la *economía de la salvación*, que determina un orden de lectura de las Escrituras tanto en la *lectio* personal como en la *lectio* litúrgica³⁴.

La importancia de la *lectio divina* para la Teología Monástica es tal que lleva a que De Lubac establezca una verdadera equivalencia: *Lectio=Teología=Exégesis bíblica*³⁵. Y por eso mismo su gran obra “Exégèse Medieval” podría tener el nombre de “Teología Medieval”.

Al poner el centro de la Teología Monástica en la *lectio divina*, tanto Leclercq como un De Lubac son conscientes de que con ello están diciendo que la Teología Monástica es un “acto”³⁶, un ejercicio, no un

³² Cfr. DANIÉLOU, J., *Sacramentos y culto*, Madrid 1964, 13-29. Cfr. MARSILI, S., *I segni del mistero di Cristo*, Roma 1987, 514.

³³ Cfr. MUNDÓ, A., “Las Reglas monásticas latinas del siglo VI y la *Lectio divina*”, en *Studia Monastica* 9 (1967); también “Bibliotheca”. Bible et lecture du Carême, d’après s. Benoît», en *Revue Bénédictine* 60 (1950).

³⁴ Cfr. GÓMEZ, P. E., “Algunas cuestiones epistemológicas a propósito de la teología monástica medieval en Jean Leclercq”, en *Teología y Vida* 4 (2006) 484-490.

³⁵ Ver al respecto STANLEY, D., “Sugerencias para un enfoque de la *lectio divina*”, en *Cuadernos Monásticos* 38 (1976).

³⁶ *Histoire et Esprit. L’intelligence de l’Écriture d’après Origène*. Aubier 1950, 390-395.

“contenido” que puede armarse en tratados y, peor todavía, en tratados “sistemáticos”³⁷, que siguen el sistema de la lógica, no del *Mysterion* de Cristo. Gracias a ello, tanto los Padres como los monjes se rehusaban a que el método lógico (platónico en el período patrístico, aristotélico en la escolástica) impusiese su forma a la teología y las Escrituras. Es debido a esto que la Teología Monástica, al ser un acto, no tendrá sus manuales propios. Tendrá todo el patrimonio de la literatura bíblica y patrística, tal como señala un san Benito al finalizar su *Regla*. Tendrá también todo lo que el monje y la monja puedan aprender en los cursos que corresponden a lo que hoy son los programas de seminarios. También puede tener detrás todo el bagaje de los cursos de exégesis bíblica que se dan hoy en día en los institutos. Sin embargo la verdadera Teología Monástica se da cuando el monje se encuentra con el texto Sagrado y escucha en Él la voz del Señor que lo convierte³⁸. Mientras no llegue ese momento no se puede hablar de comprensión de las Escrituras, ni de Teología, ni de conocimiento de Dios.

Sin embargo el concepto y la práctica de la *lectio divina* sufrió un gran deterioro en el período de la *devotio moderna*, en la que pasó a ser un ejercicio devocional³⁹, una lectura puramente personal y un proceso sub-

³⁷ Según H. HAPP, *Hyle*, Berlin 1971, p. 66 n.º. 282, la preocupación por un “sistema” se remonta a F. Suárez (1548-1617).

³⁸ Según De Lubac estos monjes consideraban que se había alcanzado el “sentido espiritual” (*sensus spiritualis*) de las Escrituras sólo cuando el texto ha producido la conversión del lector. Mientras tanto la inteligencia ronda, buscando, pero no ha llegado a su meta. Y por eso el sentido espiritual de las Escrituras no puede darse sino como “el fruto de toda una vida espiritual”. Nuevamente la idea de toda la vida monástica concebida como un “itinerario hacia” es crucial para comprender y esperar. Dice de Lubac (*op. cit.* 391-392): “Hasta que no se ha llegado allí no se ha sacado de las Escrituras una interpretación totalmente cristiana. El Misterio cristiano, en efecto, no es para ser contemplado curiosamente como un puro objeto de ciencia, sino que debe ser interiorizado y vivido. Alcanza su plenitud consumándose en las almas... Dicho de un modo inverso: el sentido espiritual de un misterio es el sentido que se descubre, o más bien se penetra, al vivir ese misterio³⁹. Más profundamente todavía, todo el proceso de la inteligencia espiritual es idéntico, en su principio, al proceso de conversión (san Agustín lo decía comentando el salmo 33: “El sentido espiritual es el que salva al creyente”). La Palabra de Dios, Palabra viva y eficaz, no alcanza su cumplimiento real y su plena significación sino por la transformación que obra en aquel que la lee. De allí que “pasar a la inteligencia espiritual” es equivalente a “convertirse a Cristo”, con una conversión que nunca podrá decirse acabada. Entre esta conversión a Cristo y la inteligencia de las Sagradas Escrituras hay una causalidad recíproca”. De allí el gran axioma de la inteligencia espiritual que según De Lubac gana sobre todos: *Cum autem conversus fuerit ad Dominum, auferetur velamen*, tomado de 2 Co 3,16 (... *cuan-do se convierta al Señor, caerá el velo*), que viene de la versión griega de Ex 34,34.

³⁹ Cfr. F. VANDENBROUCKE, “La lectio divina del siglo XI al XIV”, en *Cuadernos Monásticos* 73 (1985).

jetivo al que no se le da valor objetivo ni teológico, tal como es presentado en la famosa escala de Guigo el cartujo⁴⁰. Pierde así toda referencia objetiva, litúrgica y comunitaria⁴¹. Ello lleva a su degradación teológica, por la cual deja de ser considerada una verdadera “fuente de teología”, para ser una práctica piadosa más del monje.

Por otra parte, como señala A. Louf⁴² a propósito de la Teología Monástica, este concepto monástico de *lectio divina* estaba acompañado de otro, igualmente amplio, de Sagrada Escritura, entendida como Historia o Economía de la Salvación, que se sigue realizando en la Iglesia y en el lector, lo cual lleva a un correspondiente alargamiento del sentido de la Inspiración, que no sólo abarca al “escritor” bíblico, sino también al “lector”, haciendo de su lectura una *lectio “divina”*, en el mismo Espíritu que las inspiró (el *sensus “spiritalis”* de las Escrituras).

Este sentido fuerte de la *lectio* como gozando también ella de un inspiración divina es el que lleva a decir a otro estudioso de la Teología Monástica, B. Calati⁴³, que sólo así puede entenderse la teología de Gregorio Magno y su afirmación: *Scriptura sancta cum legentibus crescit* (“Las Escrituras santas crecen con quien las lee”: Ep L IV,31; Mor L XX,1). Gracias a ello, y como lo presenta el mismo Papa Gregorio, la comprensión de las Escrituras y la formación de la Teología del monje va a la par del crecimiento espiritual del lector⁴⁴.

Estas consideraciones podrían dar pie a una materia: *Introducción a la Sagrada Escritura*, en la cual se recupere el valor teológico de la *lectio-exégesis* y su relación con el crecimiento espiritual del monje. En los últimos decenios se han presentado varios proyectos en este sentido: la *Bible Chrétienne*.

⁴⁰ Cfr. F. VANDENBROUCKE, “La lectio divina hoy”, en *Cuadernos Monásticos* 38 (1976) (Todo ese número de *Cuadernos Monásticos* tiene interesantes artículos sobre la *lectio* a la luz de la Teología Monástica).

⁴¹ Ver las reflexiones de LOUF, A., “La Palabra más allá de la liturgia”, en *Cuadernos Monásticos* 20 (1972).

⁴² “Exégèse scientifique ou Lectio monastique? Autour d’un livre récent (*Exégèse médiévale*, H. de Lubac)”, en *Collectanea Cisterciensia* 22 (1960), 225-247. Cfr. También PARYS, M. van, “El Espíritu Santo en la vida del monje”, en *Cuadernos Monásticos* 89 (1989).

⁴³ CALATI, B., “Spiritualità monastica”, en *Vita Monastica* 13 (1959), 3-48. Ver también *Bibbia e spiritualità*, Roma 1967 123-178.

⁴⁴ LECLERCQ, J., *L’amour des lettres...*, 30-39.

Podrían presentarse los principales instrumentos y criterios de la exégesis patristica que, en la obra de un De Lubac o de un De Margerie⁴⁵, consiste en varios volúmenes.

Finalmente establecer una relación entre vida espiritual y comprensión de las Escrituras.

b.1. “Aprender a leer”

Tal como ha señalado A. Mundó⁴⁶ en sus concienzudos estudios sobre la *lectio* en las antiguas reglas monásticas, todas ellas dan un lugar muy particular a lo que se llamaba en el mundo antiguo: “aprender a leer”. Debemos recordar que en el cuadro de formación clásica greco-latina, base sobre la que se formaron muchos Padres de la Iglesia y monásticos, el *Quadrivium* era una formación claramente retórica y tenía por base el aprender a leer, como tarea primera y primordial. San Benito mismo habla de aquellos que necesitan aprender a leer como una base esencial para el resto de su formación y vida en el monasterio.

P. Courcelle y P. Hadot, reflexionando sobre lo que significa para el hombre de hoy el aprender a leer de los antiguos⁴⁷, dicen que es llegar a descubrir que en un texto, lo fundamental, es el proceso espiritual que busca hacer el lector, y no el conjunto de contenidos conceptuales que se transmite en el mismo. Esta era la finalidad que tenía la retórica de los grandes autores clásicos y bíblicos, y la mentalidad moderna, racionalista, la ha confundido con el aprender sus conceptos y contenidos. Esta finalidad de la retórica bíblica, clásica y patristica es rota en la universidad, donde los autores no se leen en sus libros sino en las “citas” (Biblia) y las “Sentencias” (Padres), que se han sacado del libro y texto completo, cortando así el proceso espiritual que tenían que hacer en el lector.

Este principio, “aprender a leer”, captando el itinerario espiritual que el autor quiere hacer realizar al lector, ha sido corroborado y asumido por varios estudiosos de los Padres monásticos, resaltando, por ejemplo, que tanto un Evagrius como un Casiano, en sus escritos, tienen por finalidad primera hacer realizar al lector el ejercicio de ir hacia su interior y bucear en el océano inmenso de sus vicios capitales, y eso tal vez sin que

⁴⁵ *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, Paris 1980.

⁴⁶ «Las Reglas monásticas latinas del siglo VI y la “Lectio divina”», en *Studia Monastica* 9 (1967).

⁴⁷ Cfr. COURCELLE, P., *La Consolation de la Philosophia dans la tradition littéraire*, Paris 1967, 355-372.

el lector se de cuenta, y no tanto aprender en qué consiste cada vicio y saber su definición⁴⁸. Y para ese fin primero ordenaban todo su trabajo retórico-literario llenándolo de imágenes (apoteogmas), relatos pintorescos (biografías), incluyendo giros y estructuras literarias (centurias, colaciones, homilías nunca pronunciadas!) que normalmente, al lector de hoy, pasan inadvertidas. Sin embargo producen su efecto. La escritura tenía por objeto hacer realizar un ejercicio espiritual en el lector⁴⁹.

Según J. Leclercq⁵⁰, ese aprender a leer significaba también memorizar, cosa de la que habla san Benito, junto con toda la tradición monástica, para referirse a los salmos. Con ello el lector incorpora en su propio interior el proceso del escritor⁵¹.

Por todo ello, para el monje contemporáneo ese aprender a leer significa salir del esquema de la *lectio* universitaria que estudia para aprender conceptos y contenidos nuevos y reflexionar discursivamente sobre ellos, y pasar a un esquema más monástico de interiorizar un texto por la memoria, realizar el proceso espiritual que el autor propone (con la *meditatio* del mismo) para, por ese camino, llegar a la comprensión de las cosas tal como el mismo autor las veía y entendía, pero por una nueva síntesis personal.

Creo que este “aprender a leer” podría concretarse en una materia: *Padres Monásticos I*, en la que los contenidos monásticos sean presentados como “casos”. Esto es algo muy conocido en las ciencias

⁴⁸ DRISCOLL, J., *The “Ad Monachos” of Evagrius Ponticus, its structure and a select commentary*, Roma 1991, 361-384; BUNGE, G., *Akedía, la doctrine spirituelle d’Evagre le Pontique sur l’acédie*, Bellefontaine, 1991.

⁴⁹ HADOT, P., *op. cit.* pp. 62-63.

⁵⁰ LECLERCQ, J., *L’amour des lettres...*, 19-25.

⁵¹ Es muy interesante ver la descripción que hace Casiano del dinamismo que genera en el monje la memorización de los Salmos, como ejemplo del proceso espiritual que produce la lectura de un texto: *Vivificado con este alimento, del que no cesa de nutrirse, penetra en el íntimo sentido de los salmos. Y así no es de maravillar que los recite no como compuestos por el Profeta, sino como si fuera él mismo el autor. Esto es, como si se tratara de una plegaria personal, sintiéndose movido de la más honda compunción. O también los considera escritos adrede para él, y comprende que los sentimientos que contienen no se realizaron solamente antaño en la persona del Salmista, sino que se cumplen en él todos los días. Y es que en realidad los textos bíblicos se nos hacen más asequibles así. Aparece claramente su corazón y su meollo –si vale la expresión– cuando no solamente comprendemos su sentido por nuestra experiencia, sino que prevenimos este mismo conocimiento. Entonces lo que nos revela las verdades que contienen no son las palabras, sino la prueba que hemos hecho nosotros personalmente. Penetrados de los mismos sentimientos en los cuales fue compuesto o cantado el salmo, venimos a ser, por decirlo así, los autores. Nos anticipamos al pensamiento más bien que lo seguimos; captamos el sentido, más que comprender la letra. Las palabras santas evocan en nosotros recuerdos de cosas vividas.* (Colac. X, 11).

económicas y que está entrando cada vez más en las ciencias sociales como historia y sociología. Pasado a nuestro ámbito podría estudiarse un Padre determinado, por ejemplo Jerónimo, poniendo de manifiesto cómo en su obra él señala su propio proceso espiritual y cómo textos como sus biografías (Pablo, Malco e Hilarión) señalan todo un proceso de crecimiento espiritual para todo monje⁵². Lo mismo dice B. Studer de Agustín y sus *Confesiones*, señalando un itinerario espiritual y progreso en su vida marcada por los *Salmos*. Del mismo modo, con cualquier otro autor podría presentarse del mismo modo, haciendo que el formando encuentre detrás del escrito de tal o tal otro monje su vida y la propia, y darse cuenta de que en esos escritos los autores buscaban, ante todo, que el lector siga el proceso espiritual que ellos le señalan.

b.2. Aprender a escribir

Otro elemento de la teología monástica que fue perdiendo importancia ante el avance de la “ciencia teológica universitaria” es el valor de lo subjetivo y personal. Y ello fue uno de los grandes puntos de insistencia de los grandes estudiosos de la Teología Monástica⁵³. En efecto, la Teología Monástica siempre dio preeminencia al contenido que reflejara la verdad del estado interior del escritor. Esto es la otra cara de lo que acabamos de decir acerca del “aprender a leer”. Si un autor escribe para hacer realizar un ejercicio espiritual al lector, eso es porque él mismo está señalando ese recorrido en su vida (*Confesiones* de san Agustín, *Colaciones* de Casiano, etc.). Por eso cuando el monje se ponía del otro lado de este proceso, él también buscaba reflejar y que se hiciese objetivo su proceso interior, subjetivo, para que pueda servir a un potencial lector a descubrirse a sí mismo pero, ante todo, para conocerse él mismo a sí mismo. Escribiendo, el monje se conocía a sí mismo.

⁵² Rousseau considera que Jerónimo escribe estas tres vidas para presentar su propia experiencia, así como sus aspiraciones monásticas. Cf. ROUSSEAU, PH., *Ascetics, Authority, and the Church, in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978, p.133. Del mismo modo A. DE VOGÜÉ hace reflejar las etapas de la vida espiritual de todo monje en estas tres biografías. Cfr. “La vie du bienheureux Hilarion”, en *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Paris 1993, II, 163-236. Lo mismo hace J. DRISCOLL con Evagrio en *The “Ad Monachos” of Evagrius Ponticus, its structure and a select commentary*, Roma 1991, 361-384.

⁵³ PENCO, G., “Senso dell'uomo e scoperta dell'individuo”, en *Benedictina* 37,2 (1990) 311.

Con ello estamos presentando una de las tesis fundamentales de Leclercq acerca de la Teología Monástica⁵⁴: se desarrolla por la *lectio* y por la *narratio*, sea en textos que pueda leer otro o bien que queden siempre “escondidos”. Leclercq se atreve incluso a señalar una cierta proporcionalidad entre los períodos en que estos escritos monásticos, que él llama “literatura del silencio” (diarios personales, soliloquios, diálogos, coloquios, etc.) abundaron, con la calidad espiritual que vivió ese monacato. Y ello se debe a que escribiendo, el monje tiene más objetividad para conocerse, más que por un simple movimiento de introspección.

De este modo, es tarea del Maestro el poder evaluar en lo que el joven monje escribe el estado de su alma. Es interesante notar cómo en el monasterio de *La Pierre qui Vire* se acostumbraba a que los novicios comentasen, en forma totalmente personal y libre, y luego presentasen a su maestro, el pasaje de la *Regla* que se leía ese día en público en comunidad. Gracias a ello, al terminar el noviciado, el monje había escrito tres comentarios enteros a la *Regla*, en los cuales un sabio maestro podía corroborar el proceso de su alma.

Lamentablemente hoy ha pasado a dominar en los estudios monásticos el criterio universitario de la objetividad de lo que se presenta como un comentario (bíblico o monástico), y se da el carácter de “científico” a aquello que se logra abstraer del modo más absoluto del estado personal mismo del escritor. Con ello se ha roto el gran criterio monástico de la teología y no se ha dejado ver que, detrás de tantos comentarios bíblicos objetivos y científicos que se hacen estudiar, se refleja siempre el estado de un alma, la del estudioso, la del científico.

c) El trabajo y la Teología Monástica

Anscario Mundó, haciendo un análisis de los tiempos que la *Regla* dedica a cada actividad, señala que la jornada del monje estaba estructurada en 8 horas de trabajo, 2 de lectura y 4 de *Opus Dei*. El cuadro de vida del monje del siglo VI era muy distinto del tardo medioevo, en que la misma vida monástica era presentada como un *otium beatitudinis* en el que se sumergía el que ingresaba. Sabemos la reacción que tiene el movimiento cisterciense encabezado por san Bernardo, que busca restaurar el trabajo de los monjes y su valor original ante el avance creciente del ritmo de vida de los monasterios ciudadanos y la universidad, que deja afuera totalmente esa referencia al trabajo. Por otra parte sabemos que la

realidad de la vida en el monasterio es la de toda vida humana: un continuo trabajo en las distintas actividades que absorben tanto física como mentalmente al monje. Tal vez por ello desde el comienzo de la *Regla*, san Benito concibe al monje como un “operario de Dios” (*Prol.* 14) y a su vida como “Opus Dei” (*Prol.* 30). La riqueza que adquiere en la vida monástica el trabajo lo hace merecedor de una reflexión particular, dado que es en esa vida, plena de trabajo, en la que el monje descubrirá teológicamente al Señor. Esta perspectiva está también fuertemente enraizada en la Palabra del Señor que, en sus parábolas, presentaba a sus fieles como operarios dispuestos a trabajar en los distintos trabajos que les encomendó su patrón, y que serán juzgados por ello.

Por otra parte todos recordamos las charlas de A. Veilleux en SURCO el año 1993: en ellas afirmaba que todos los momentos de gran esplendor de la vida monástica fueron aquellos en que mejor se resolvieron la integración y mutua complementación del trabajo con la *lectio teologica* de los monjes. Y, como ejemplo de ello, nos ponía el movimiento monástico pacomiano del siglo IV en Egipto y el cisterciense del siglo XII, en Francia.

Por eso, una primera reflexión no debe reducir el trabajo a lo que habitualmente se considera como tal. Ello ya crea una visión puramente exterior del trabajo (trabajo manual, por ejemplo) que le es muy perjudicial. Por eso, más que hablar de los trabajos apropiados o correspondientes a la vida monástica, lo primero que debe ser objeto de reflexión es qué se entiende por trabajo y de qué manera engloba toda la vida humana y por lo tanto la del monje. Debido a los grandes cambios producidos en la humanidad y en los sistemas de trabajo, la misma Iglesia ha comenzado a plantear desde fines del siglo XIX la necesidad de una reflexión teológica sobre el trabajo, pues es un elemento esencial de la vida humana y monástica, que acompaña y condiciona la maduración del hombre en su vida entera. Y, curiosamente, como fruto de esa reflexión del magisterio, se ha plasmado el concepto de trabajo como *consecratio mundi*⁵⁵, tal como lo concibe la tradición monástica desde la misma *Vita Antonii*. Consagrar el mundo a Dios, dando un sentido litúrgico a todo el trabajo del hombre y, a su vez, prolongar la obra de Dios en su creación.

En la vida monástica, y de un modo especial en san Benito, las categorías *Opus Dei* y *Operarius Dei* han tenido una especial consideración. Se trata de un factor que unifica las diversas dimensiones de la vida del monje: desde el trabajo manual hasta el canto del oficio, como la atención a los hermanos enfermos, a los huéspedes y la portería, todo adquiere en algún momento el carácter de trabajo y tarea pesada que, según san

⁵⁵ *Christifideles laici*, 14; cfr. *Lumen Gentium* IV, 34.

Benito, debe ser visto como un *Opus Dei*, un lugar de encuentro con Él y, por eso mismo, una fuente de Teología Monástica⁵⁶.

Es interesante notar que los grandes movimientos que nacieron en el siglo XX, respondiendo a las necesidades concretas de la Iglesia en nuestro tiempo, realizan una gran reflexión y le dan un lugar teológico privilegiado al trabajo, como fuente de santidad y como momento privilegiado de encuentro con Dios. En el caso del *Opus Dei*, el uso mismo del término que acuñó la tradición benedictina hace notorio el papel que le asigna al trabajo. Chiara Lubich, con los Focolares, se dicen deudores de san Benito al momento de ordenar la vida del cristiano en el mundo, pero es claro que privilegia el orden del trabajo, dándole un alcance para nosotros insospechado. Del mismo modo Luigi Giussani con Comunión y Liberación, se reconoce muy cercano a san Benito y, podríamos decir, considera el concepto de “trabajo” como el que engloba toda la vida del hombre en este mundo y la misión que le ha sido asignada por Dios. San Egidio, con A. Riccardi, también siente gran afinidad con san Benito y dedica al trabajo una reflexión que caracteriza al movimiento que preside.

Creo que esa intuición de reconocer a la realidad y al concepto de “trabajo” un carácter totalizante, que abarca toda la vida humana y por eso del monje, es de una gran riqueza e importancia para la comprensión y desarrollo de la Teología Monástica.

Nuevamente la *Ratio Institutionis*, al referirse a la formación monástica como integrando una dimensión humana y cristiana, es decir, al monje en todas sus dimensiones (ns. 17-33), da pie a una reflexión de esta naturaleza, profundizando en el trabajo como realidad característica de la vida del hombre en su retorno al Padre por la *labor oboedientiae* (Prol. 2).

Nos parece que podría pensarse en una materia: *El Opus Dei* y la vida del monje, en la que se estudien todas las dimensiones de la vida monástica (Oficio Divino, *Lectio*, trabajo manual, actividades cotidianas) bajo la perspectiva del “trabajo” (*opus*)⁵⁷ como obediencia al mandato divino de realizar lo que al monje le toca hacer en cada momento de su vida, y por eso como aquel concepto que hace de denominador común a todos los componentes de su vida, pues el mismo san Benito considera que un día el Oficio puede resultar

⁵⁶ En esta línea de reflexión puede verse el artículo de Timoteo A. ANASTACIO: “Vida monástica y trabajo”, en *Cuadernos Monásticos* 23 (1972). En el mismo número de la revista ver también de I. FALCAO: “Problemas en torno al trabajo de los monjes”.

⁵⁷ Para una reflexión teológica sobre toda la riqueza del concepto *Opus Dei*, cfr. HAUSHER, I., *Opus Dei*, en *Études de spiritualité orientale*, Roma 1969, 121-144.

“pesado” como un trabajo (cap. 50); la *lectio* muchas veces es tan huida como el trabajo (cap. 49), etc. De este modo puede empezar a superarse la aparente contradicción que hoy creo que se establece en el mundo monástico entre el trabajo manual y las demás actividades y, por eso mismo, pareciera que sólo se trabajó en la etapa inicial de la vida y que en el monasterio sólo trabajan los novicios. Por otra parte ese trabajo de los novicios queda reducido a una especie de esclavitud, a una de las humillaciones de que habla la *Regla* y que se espera superar y terminar. De ninguna manera es visto como un “lugar teológico”, tal como lo vio siempre la tradición monástica, dándole un carácter orante e incluso de lugar de escucha de la Palabra mientras se realiza.

d) *Teología Monástica y Comunidad*

Así como la Teología Monástica no es una cosa estática que se puede materializar en manuales, tampoco es una tarea individual, sino de toda una comunidad, incluso podría decirse de una Congregación (pensando en la nuestra que tiene una revista en común como *Cuadernos Monásticos*, como espejo de la Congregación del Cono Sur).

Para sintetizar esta dimensión tan particular de la Teología Monástica en su carácter comunitario, tomamos las palabras de Penco en la obra ya citada:

«Todo esto era también el fruto más maduro de aquella reflexión sobre los misterios de la fe realizada por los monjes de aquel siglo (XII) y que los estudiosos de nuestro tiempo han definido como “Teología Monástica”, o sea, la teología sapiencial enderezada a todo el hombre y no a su sola razón, como en cambio sucederá después con el nacimiento de la teología escolástica. La Teología Monástica se dirige, de hecho, al hombre en su totalidad para favorecer su crecimiento armónico y la experiencia de Dios y, por eso, no sólo el conocimiento abstracto, conceptual, ni aquello que ayudase en la acción pragmática de las tareas pastorales. Es necesario agregar que, al mirar a todo el hombre, la Teología Monástica se dirigía también a la comunidad, de quien era el fruto y la expresión: tenía, en cierto sentido, una impronta impersonal y comunitaria, muchas veces nacía de la *collatio* (conferencia) dirigida a la comunidad misma, mientras que, al contrario, la sucesiva teología escolástica será más el fruto de un pensador individual, será el esfuerzo de comprender la articulación de

las diversas realidades de la fe, por cuenta propia y con los instrumentos de la dialéctica. El teólogo escolástico no desarrolla su obra *in medio Ecclesiae*, no tiene a sus espaldas una comunidad ni se dirige a ella, sino a un público de escolares que continuarán su obra, muchas veces acentuando el carácter académico, conceptual, especializado y personal. De este modo el delicado equilibrio entre comunidad e individuo quedará comprometido o, en todo caso, recibirá una solución distinta»⁵⁸.

De este modo, tal como lo anticipaba la *Ratio Institutionis* (nº. 56-58; 71⁵⁹-72), el papel de la comunidad como sujeto de una Teología que es propia para ella y que, a su vez, forma en ella a sus miembros –respetando los matices personales–, es de una importancia capital y objeto de reflexión.

Conclusión

La Teología Monástica es una realidad que está presente en toda comunidad monástica que vive como tal. Por eso la tarea que implica la Teología monástica para la reflexión del monje de hoy es ante todo tomar conciencia de ella y de su presencia en la comunidad en que ha desarrollado su vocación. Y, en segundo lugar, la tarea de reubicar la teología universitaria, que muchas veces se convierte en el único punto de referencia teológico, en el marco que le corresponde, es decir, como un auxiliar más para la Teología Monástica. De este modo la Teología Monástica será el verdadero marco que unificará toda la vida y experiencia de Dios del monje, para lo cual todo lo demás actuará como medio, instrumento y camino que lleva a entrar, por la tarea cotidiana, en los Misterios de Cristo vividos en el monasterio. Esta Teología Monástica se prolonga a lo largo de la vida del monje hasta el momento final de su preparación al encuentro definitivo con el Señor, tal como lo señala la *Ratio Institutionis* (ns. 95-96).

Abadía de San Benito
C. C. 202 – B6700WAC Luján
ARGENTINA

⁵⁸ PENCO, G., “Senso dell’uomo e scoperta dell’individuo”, en *Benedictina* 37,2 (1990) 312-313. Ver también LECLERCQ, J., “Diversification et identité dans le monachisme au XII^a siècle”, en *Studia Monastica* 28 (1986) 51-74.

⁵⁹ En este punto la *Ratio* se refiere directamente a la *didascalía* (enseñanza=teología) de la comunidad de los *Hechos de los Apóstoles*, resaltando con ello la relación directa entre la enseñanza de Cristo en la Iglesia (=Teología) y la vida en comunión de los hermanos.