

# UNA VEZ MÁS: SOBRE EL ORIGEN DEL MONACATO CRISTIANO<sup>1</sup>

**Perspectivas históricas y exegéticas recientes,  
y nueva propuesta desde una perspectiva ecuménica**

## Planteando la cuestión una vez más

Desde finales del siglo diecinueve, mucho se ha escrito acerca del origen del monacato cristiano. El escrito de H. Weingarten, *Der Ursprung des Monchtums im nachconstantinischen Zeitalter*<sup>2</sup>, publicado en 1877, con afirmaciones tan entusiastas cuanto falsas, por esa misma razón promovió la investigación en este campo, suscitando gran interés especialmente dentro del campo protestante. “De todo aquello poco queda”<sup>3</sup>, sobre todo de sus presupuestos más importantes, que afirmaban, en primer lugar que la *Vida de san Antonio* no había sido compuesta por Atanasio, el arzobispo de Alejandría (pp. 6-22). La validez de Rufino y Paladio como historiadores fue puesta en duda (pp. 23-29). En segundo lugar, Weingarten sostiene que el monacato surgió exclusivamente entre los años 340 a 360 (pp. 554 ss.). En tercer lugar,

\* C. Joest es pastor luterano y prior de la comunidad ecuménica de la “Jesus-Bruderschaft” de Gnadenthal-Hünfelden, Alemania.

<sup>1</sup> Traducido por el P. Pedro Max Alexander, osb (Monasterio Santa María de Los Toldos, Pcia. de Buenos Aires, Argentina). Este artículo, algo resumido, sobre todo en su segunda parte, ha sido publicado con el siguiente título: “*Vom Ursprung des Mönchtums*”, en: *Edith Stein-Jahrbuch* 8 (Würzburg 2002), pp. 21-33. Tomamos en cuenta el texto alemán cuando teníamos alguna duda, pero básicamente tradujimos a partir de la versión inglesa aparecida bajo el título: *Once again: on the origin of Christian Monasticism. Recent historical and exegetical insights and a new proposal with an ecumenical perspective*, en: *American Benedictine Review* (= ABR) 2 (2010), pp. 158-182.

<sup>2</sup> H. WEINGARTEN, *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter*, ZKG *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1 (1877), pp. 1-35. 545-574.

<sup>3</sup> K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tübingen, 1936; reeditado en: Aalen, 1981, pp. 8 s.).

que nació por la transformación del culto pagano que en Egipto era tributado a Serapis, trasladando a los símil-monjes *Katochoi*, a un contexto cristiano (pp. 30-35; 552-54).

Esta última suposición suscitó una discusión particularmente vivaz, ya que expresaba un punto de vista sumamente popular entre los estudiosos protestantes, que por lo general sostenían que el monacato es un movimiento advenedizo en el seno del cristianismo, y por tanto un fenómeno básicamente no cristiano, que en manera alguna tiene algo que ver con los impulsos suscitados por el cristianismo primitivo, habiéndose infiltrado desde el exterior<sup>4</sup>. Las evidencias aportadas en sustento de tal teoría incluían a los terapeutas descritos por Filón de Alejandría, los esenios, el maniqueísmo y hasta el monacato budista<sup>5</sup>. Sin embargo, ninguno de estos fenómenos es adecuado, como razón única, para definir el “origen” del monacato cristiano. En consecuencia las hipótesis respectivas deben ser tenidas por falsas<sup>6</sup>.

Es igualmente infundada la frecuente opinión de que el monacato emergió como una forma de protesta contra el estado de la Iglesia, que progresivamente se iba asimilando al mundo. Pues sabemos que los grandes padres fundadores del siglo cuarto, es decir, Antonio (251-356) y Pacomio (287-347)<sup>7</sup>, ya habían dado inicio a la vida monástica antes del denominado “giro constantiniano”, en el 324: Antonio supuestamente comenzó hacia

<sup>4</sup> Muy enfáticamente WEINGARTEN, *Ursprung*, pp. 548-54; 559-62; cf. igualmente el reporte investigativo de HEUSSI, *Ursprung*, pp. 4-8.

<sup>5</sup> HEUSSI, *Ursprung*, pp. 280-98; A. GUILLAUMONT, *Perspectives actuelles sur les origines du monachisme*, en: *Ibid.: Aux Origines du Monachisme Chrétien, Spiritualité Orientale* (= SpOr) 30 (Bégrolles en Mauges 1979), pp. 215-27, en la versión inglesa, pp. 215-17.

<sup>6</sup> W. SCHNEEMELCHER, *Erwägungen zu dem Ursprung des Monchtums in Agypten*, en: K. WESSEL (ed.), *Christentum am Nil. Internationale Arbeitstagung zur Ausstellung “Koptische Kunst”*, Essen, Villa Hügel, July 23-25, 1963 (Recklinghausen 1964), pp. 131-141. Extrañamente, H. HICKMANN afirmaba hasta hace poco, en 1963, que “el eremitismo y las primeras fundaciones de monasterios se basaron en las tradiciones del culto a Serapis”. H. HICKMANN, *Koptische Musik*, en: KRAUSE (ed.), *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur* (Wiesbaden 1998), pp. 201-208. T. SPIDLIK - M. TENACE - R. DEMUS, *Questions monastiques en Orient, Orientalia Christiana Analecta* (=OCA) 259 (Roma 1999), p. 58, dan vuelta esta teoría: consideran que el monacato es un movimiento en todo conforme al Evangelio, pero sostienen “que en orden a alcanzar sus objetivos hacen uso de la experiencia humana universal”.

<sup>7</sup> Ch. JOEST, *Ein Versuch zur Chronologie Pachoms und Theodoros*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* (= ZNW) 85 (1994), pp. 132-144.

270<sup>8</sup>, y en el caso de Pacomio<sup>9</sup>, puede sostenerse un comienzo hacia el año 310<sup>10</sup>. Más aún, tengamos en cuenta que, a su vez, ellos habían tenido mentores anteriores<sup>11</sup>, quienes, a su vez, tuvieron antecesores.

Hace tiempo que ha sido descartada la suposición de que los cristianos se vieron forzados a huir al desierto por la pobreza o debido al peligro de perder la vida con ocasión de las persecuciones, y que luego allí se quedaron, poniendo de este modo los cimientos del futuro monacato del desierto<sup>12</sup>. Aunque es indudable que semejantes oleadas de refugiados tuvieron lugar en Egipto<sup>13</sup>, haciendo que, en ocasiones, pueblos enteros quedaran deshabitados<sup>14</sup>. Todos estos acontecimientos, de ninguna manera proporcionan una explicación fehaciente acerca de los orígenes del monacato.

Por otra parte, Heussi sacó a luz que el mismo Lutero de ninguna manera sostenía la opinión de que “a un primitivo cristianismo no ascético” le sucedió un ascetismo nada evangélico, y un monacato, en ese sentido, “católico”<sup>15</sup>. En su revolucionaria obra acerca del origen del monacato, este autor probó que puede constatarse la existencia de un difuso y difundido sentimiento ascético tanto en el *Nuevo Testamento* como entre los primeros cristianos<sup>16</sup>. El ascetismo estaba “en el aire”. Estos datos, en combinación con el

<sup>8</sup> G. J. M. BARTELINK, *Athanase d' Alexandrie. Vie d'Antoine (= VitAnt), Sources chrétiennes (= SC) 400* (Paris 1994), p. 43.

<sup>9</sup> JOEST, *Chronologie* (nota 7), p. 135 s.

<sup>10</sup> *VitAnt* 3 a. 4, pp. 143-41, (Bartelink).

<sup>11</sup> Sobre Pacomio, cf. L.-Th. LEFORT, *Vita Pachomii bohairice scripta, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (= CSCO) 89* (Lovaina 1925, reeditada en 1965), pp. 91,3 ss.; en su traducción inglesa editada por A. VEILLEUX, *Pachomian Koinonia* vol. 1: *The Life of Saint Pachomius. Cistercian Studies* 45 (Kalamazoo, MI 1980), p. 31; este es el capítulo 10 de la vida Sahídico Boahífrica, abreviada *SBo*.

<sup>12</sup> HEUSSI, *Ursprung* (nota 3), pp. 299-304; GUILLAUMONT, *Perspectives* (nota 5), p. 217; M. CHOAT, *The Development and Usage of Terms for "Monk" in Late Antique Egypt, Jahrbuch für Antike und Christentum (= JAC) 45* (2002), pp. 5-23, en la versión inglesa pp. 15-16.

<sup>13</sup> N. LEWIS, *Life in Egypt under Roman Rule* (Oxford 1983), pp. 161-65; H. A. GREEN, *The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt*, en: B. A. PEARSON - J. E. GOEHRING (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity, Studies in Antiquity and Christianity* (Philadelphia 1986), pp. 100-113, en la versión inglesa p. 112.

<sup>14</sup> *Vita Pachomii* 8 y 17 (5,27; 18,11; LEFORT = 28 y 39 VEILLEUX).

<sup>15</sup> HEUSSI, *Ursprung* (nota 3), p. 1.

<sup>16</sup> Cf. también: M. KRAUSE, *Das Mönchtum in Ägypten*, en: *Idem*, (ed.), *Ägypten* (n. 6) pp. 149-74; K. S. FRANK, *Geschichte des christlichen Mönchtums*, (Darmstadt <sup>5</sup>1993), pp. 1-19.

hecho, hoy comúnmente aceptado, de que Egipto no fue la “cuna” única del monacato, pues los ascetas –solitarios o viviendo en grupo– emergieron de manera prácticamente simultánea en Egipto, Palestina, Siria y Mesopotamia, lo cual hizo afirmar a J. E. Goehring que “deberíamos renunciar a la búsqueda de los orígenes del monacato cristiano”. Sostiene que el monacato emergió simultáneamente en miles de lugares, en una suerte de “*big bang*”, puntualizando que dicha explosión fue atizada por la combinación entre el “espíritu de la época”<sup>\*</sup> y la emergente fe cristiana<sup>17</sup>.

A pesar de eso, no podemos dejar de volver a plantear, una vez más, el asunto de los orígenes del monacato, a pesar de la aseveración de Goehring de que dicho *big bang* se encuentra situado “en profundidades que quedan fuera del alcance del plano histórico”<sup>18</sup>, afirmación que consideramos insatisfactoria, dado que el encuentro entre el cristianismo y el “espíritu de la época” necesariamente ocurrió en un determinado contexto histórico. Aunque dicho proceso fue sumamente complejo, alguno que otro aspecto puede puntualizarse con mayor claridad. Es posible hacerlo gracias a diversas cuestiones exegéticas que describiremos más adelante. Sin embargo es necesario elucidar, en primer lugar, el significado de la palabra *monachos*, y explicar la fenomenología “monástica”, a fin de alejarnos de la afirmación de que únicamente los padres del desierto con antecedentes eremíticos, del tipo de Antonio, o cenobíticos según el sistema pacomiano, pueden ser considerados monjes “genuinos”.

## El concepto de *monachos*

A pesar del hecho de que Heussi retrotraiga las raíces del monacato hasta el ascetismo del cristianismo primitivo, incluyendo el Nuevo Testamento y las enseñanzas de Jesús, sostiene que el “elemento constitutivo” estriba en el alejamiento físico de los ascetas del mundo de los humanos<sup>19</sup>.

\* “Espíritu de la época” = *Zeitgeist* (N.d.T.).

<sup>17</sup> J. E. GOEHRING, *The Origins of Monasticism*, en: *Idem, Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Studies in Antiquity and Christianity (Harrisburg PA 1999), pp. 13-35, en la versión inglesa p. 35.

<sup>18</sup> GOEHRING, *Origins*, p. 35.

<sup>19</sup> HEUSSI, *Ursprung* (nota 3), p. 53, también pp. 48 y 50; de modo similar H. LIETZMANN, *Geschichte der Alten Kirche*, vol. 4, *Die Zeit der Kirchenväter* (Berlín 31961), p. 124. Pero también: F. LILIENFELD, *Mönchtum II, Theologische Realenzyklopädie* (= TRE) 23 (1994), p. 152, (si bien ella es consciente de los problemas que plantea esta distinción); K. S. FRANK, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche* (Paderborn 1997), p. 366; GUILLAU-

Este último punto de vista es una proyección sobre un movimiento que en su tiempo fue mucho más fluido y diferenciado. Al focalizarse en términos que históricamente fueron establecidos con posterioridad, de hecho obstaculiza la percepción apropiada del fenómeno monástico, confirmando con exactitud el punto de vista que deseaba establecer san Atanasio con su *Vida de san Antonio*, que fue pensada, al menos en parte, como una publicación propagandística<sup>20</sup>. El gran éxito de su propósito se percibe al repasar las afirmaciones hechas por los autores mencionados en la nota 19<sup>21</sup>.

El fenómeno era fluido. Evidencia de esto es un papiro que contiene la petición de un cierto Isidoro de Karanis, fechado el 6 (??) de Junio de 324<sup>22</sup>, quien habiendo sido asaltado fue rescatado de la muerte por un diácono llamado Antonio y un “monje” de nombre Isaac. En su petición, Isidoro escribe una queja a las autoridades contra la gente que lo atacó. Lo notable en este relato es no sólo que Isaac sea llamado *monachos*, sino que dicho título fuera conocido por las autoridades civiles. No fue necesario explicar el término “monje”, ya que al parecer formaba parte de la sociedad egipcia de aquellos tiempos. En todo caso, esto significa que la palabra y el tipo de vida por ella descrito, ya se habían hecho familiares y quedaron acep-

---

MONT, *Perspectives* (nota 5), p. 218; W. D. HAUSCHILD, *Lehrbuch der Kirchen und Dogmengeschichte*, vol. I, *Alte Kirche und Mittelalter* (Gütersloh 1995), p. 265.

<sup>20</sup> D. BRAKKE, *Athanasius and Asceticism*, Baltimore 1998; GOEHRING, *The World Engaged. The Social and Economic World of Early Egyptian Monasticism*, en: *Idem, Ascetics* (nota 17), pp. 39-52; *Idem, The Encroaching Desert. Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt*, en *ibid.*, pp. 73-88; *ibid.*, *Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt*, en: *ibid.*, pp. 89-109, en la versión inglesa pp. 90-92; CHOAT (nota 12), pp. 7-8.

<sup>21</sup> Posteriormente JERÓNIMO adujo el mismo argumento con su distinción entre *coenobium*, *anachoretæ* y *remnuoth*. *Ep. 22, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (= CSEL) 54, pp. 196-97. Jerónimo forzosamente rechazaba a los *remnuoth* debido a que de ellos se decía que eran codiciosos y agresivos; no vivían en monasterios ni como ermitaños en el desierto, sino que deambulaban libremente, sin estar subordinados a un abad, y tampoco se relacionaban con otra gente. La extensión de la afirmación de Jerónimo puede afectar una investigación diferenciada; esto queda claro con el ejemplo de E. A. Judge (cf. la nota siguiente). J. E. GOEHRING, *Through a Glass Darkly: Images of the “apotaktikoi” in Early Egyptian Monasticism*, en: *ibid. Ascetics* (nota 17), pp. 53-72. La palabra *remnuoth* supuestamente deriva de la palabra copta *PMNOYOT* y significa “un hombre que vive solo”, palabra que no designaba un “tercer” tipo de monjes, sino que es usado despectivamente por Jerónimo para todos aquellos que desde su posterior punto de vista no pertenecen a ninguna de las categorías autorizadas; cf. CHOAT (nota 12), pp. 17, 20.

<sup>22</sup> E. A. JUDGE, *The Earliest Use of Monachos for “Monk”*, (P. Coll. Youtie 77) and *the Origins of Monasticism*, JAC 20 (1977), pp. 72-89.

tados en alguna época *anterior* al incidente. Esto nos retrotrae al menos hacia finales del siglo tercero.

El otro hecho a destacar del papiro arriba mencionado es que Isaac, la persona calificada como *monachos*, no llevaba vida solitaria, sino que se encontraba involucrado en los acontecimientos pueblerinos. Las autoridades no necesitaron de explicación alguna acerca de su identidad. El hecho de que sea mencionado junto al diácono Antonio, que pareciera ser igualmente alguien conocido, nos permite suponer que Isaac era uno de los clérigos locales. Además, se lo menciona en segundo lugar y al parecer no se lo tiene por obrador de milagros o por santón. Junto con el diácono, simplemente se encontraba presente en una situación de peligro al igual que los demás habitantes de ese pueblo.

El uso *teológico* de *monachos* puede ser retrotraído aún más atrás<sup>23</sup>. Nada menos que Eusebio de Cesarea (a. 265- a. 340), es quien observa –en su comentario al *Salmo* 68,7 (67,6 LXX): *Dios da al desolado* (o: *al solitario*) *un lugar en el que vivir*–, que se encontró con cuatro traducciones de la palabra hebrea *yehidim* (en nuestra versión: desolado, solitario). De hecho eran cinco, dado que su fuente era la *Héxapla* compuesta por Orígenes (a. 185-a. 253), una edición del hoy llamado *Antiguo Testamento* en seis columnas paralelas, con el texto hebreo, su transcripción griega y otras traducciones griegas. En el Salmo 68,7 encontramos las siguientes traducciones del hebreo *yehidim*: los LXX lo traducen como *monotrópoi*, Aquila como *monogeneis*, la *Quinta* como *monadzónoi*, mientras que tanto Teodoción (siglo primero) y Símaco (siglo tercero) usan *monachós*<sup>24</sup>. Eusebio hace unas breves observaciones sobre estos términos, pero entendiéndolos como sinónimos, e interpreta a los tres primeros como explicación del último de ellos:

“Y este (otorgar un hogar a los *monachoi*) fue su (de Dios) más grande don a la humanidad, puesto que ellos constituyen la primera fila de aquellos que van progresando en Cristo. Sin embargo, son poco

<sup>23</sup> JUDGE, *Earliest Use*, pp. 74 s.; GUILLAUMONT, *Perspectives* (nota 5); *Idem*, *Monachisme et éthique judeo-chrétienne*, en: *ibid.*, *Origines* (nota 5), pp. 47-66; *Idem*, *Esquisse d'une phénoménologie du monachisme*, en: *Ibid.*, pp. 228-39. Un sumario bueno y conciso de esto puede encontrarse en J. GRIBOMONT, *Mönchtum und Ascese I. Ostliches Christentum*. En: B. MCGINN - I. MEYENDORFF - J. LECLERCQ (eds.) *Geschichte der christlichen Spiritualität*, vol. 1, Würzburg 1993, pp. 115-37; en la versión inglesa: pp. 115-117.

<sup>24</sup> *Origenis Hexaplorum quae supersint*, ed. F. Field, vol. 2 (Oxford 1875), p. 200. Respecto a las Fuentes y a los autores mencionados, cf. S. P. BROCK: TRE 6 (1980), pp. 163-72; C. DOGNIEZ, *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>4</sup> (= RGG4) 1 (1998), pp. 1488 s.

frecuentes. Esto explica por qué Aquila los llama *monogenéis*, asimilándolos con el unigénito Hijo de Dios. De acuerdo a la traducción de los Setenta ellos son *monotrópoi* (viviendo de una sola manera) y no *polútropoi* (viviendo de muchas maneras), que no se tuercen ni cambian, sino que perseveran en el camino que conduce al pináculo de la virtud<sup>25</sup>. La *Quinta* los denomina *monodzonói* porque viven [como] solitarios y se ciñen a sí mismos (Eusebio relaciona *monáerae* = solo, solitario, con *dzônae* = ceñirse). Todos ellos viven sus vidas en soledad y castidad; ellos, los precursores de aquellos que fueron los discípulos de nuestro Salvador. A ellos él les había dicho: *no lleven ni oro ni plata en su cinto...*<sup>26</sup>.

De acuerdo con Eusebio, “monjes” (*monachoi*) fueron aquellos pocos individuos que vivieron un determinado estilo de vida caracterizado por soledad, castidad, renuncia a la propiedad y renuncia a poseer un techo, según vimos. Aún si Teodoción y Símaco no tenían en mente el surgimiento de un monacato clerical, al traducir *yehidim*, no hay duda de que fue exactamente así como Eusebio entendió esta palabra. La razón por la cual *pudo* entenderlo de esta forma estriba en que probablemente para él la palabra “monje” no estaba aún vinculada con la inevitable obligación de retirarse al desierto, sino sólo con la *soledad*.

Dicho sea de paso, en la iglesia siria los *monachoi*, en su acepción cristiana, recibían el nombre de *ihidaya*, palabra que deriva de la misma raíz semítica que el término hebreo *yehidim* y tiene el mismo significado del “solitario que permanece solo”<sup>27</sup>. Este hecho enfatiza la transformación del contenido de la raíz semítica *yhd* a la palabra griega *monachós*.

¿Entonces, qué es lo que implicaba la expresión “solitario”? Es nuevamente Símaco el que nos brinda un útil indicio<sup>28</sup> en su traducción de *Gn* 2,18 —*no es bueno que el hombre esté solo*—, donde traduce “solo” por *monachós*. Adán en el paraíso era *monachós* porque no tenía mujer, es decir, estaba

<sup>25</sup> Aquí Eusebio juega con la etimología de *monotropos*; el significado de la palabra es “viviendo en soledad”, pero *tropos* en sí significa: “forma, manera”.

<sup>26</sup> PG 23,689 B. [*Mt*,10,9].

<sup>27</sup> A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syriac Orient. A Contribution to the History of culture in the Near East*, I. *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, CSCO 184, *Subsidia* Nr. 14, Lovaina 1958, pp. 106-108; cf. GUILLAUMONT, *Monachisme* (nota 23), p. 49; *Idem*, *Perspectives* (nota 5), pp. 219-20.

<sup>28</sup> *Hexapla* I,14.

solo. Este es el significado exacto de la primitiva raíz siríaca *ihidaya*, dado que en dicha iglesia se pensaba que únicamente las personas célibes podían salvarse<sup>29</sup>. Así, por ejemplo, el evangelio de Tomás, que al parecer tiene sus raíces en la iglesia siríaca, si bien la única copia completa se nos ha conservado en copto, dice: “Muchos están parados delante de la puerta, pero quien entrará en la cámara nupcial es el solitario” (¡se usa aquí la palabra copta MMO-NAXOC!)<sup>30</sup>. *Monachós*, que en esta ocasión viene transcrita en copto como un término extranjero, que sin duda equivale a la palabra siríaca *ihidaya*.

Acto seguido, Eusebio pasa a describir la vida de estos *monachói*, como “solitarios y castos” (*monéeres kai agnos bios*), reutilizando una expresión que ya había sido usada por Clemente de Alejandría (140/150- a 220) con el preciso significado de “renuncia al matrimonio”<sup>31</sup>. Sin embargo el verbo que corresponde a este adjetivo, *monachoun*, no sólo significa “estar/permanecer solo”, sino también “estar unido”. Exactamente esa es la forma como Aquila traduce el *Salmo* 86,11<sup>b</sup>: *Unifica mi corazón en el temor de tu nombre*. El texto hebreo usa la frase *yahed lebabi*, es decir, la misma raíz que en el *Salmo* 68,7 que analizamos más arriba. Literalmente significa “unifica mi corazón”, “haz que mi corazón sea uno”. La traducción elegida por Aquila es *monachoun*<sup>32</sup>. Lo opuesto sería tener “dos corazones”, ser *dipsychos*, que frecuentemente es traducido como “dudoso”, pero igualmente puede significar “doble/hipócrita” (Cf *St* 1,8; 4,8). Sin embargo en *Jr* 32,39, Dios promete: *Les daré un corazón* (íntegro) *y un camino* (= *una conducta íntegra*), en hebreo: *leb ehad* y *dercek ehad*. Estas expresiones se apoyan en la misma raíz de *yahed* “unifica mi corazón” (*Sal* 86,11<sup>b</sup>), y *yehidim*, “solitario”, *monachói* (*Sal* 68,7). Por tanto estos *monachói* no simplemente están “solos”, en el sentido de ser célibes, sino que también son personas que tienen su corazón totalmente dirigido hacia Dios. Han orientado su vida, sin la menor sombra de vacilación, hacia una única meta<sup>33</sup>. Tanto la raíz semítica *yhd* como la palabra griega *monachoun* tienen la misma ambivalencia de “permanecer/ser solo” y “unificar”.

Resumiendo las consideraciones precedentes, podemos constatar que

<sup>29</sup> VÖÖBUS (nota 27).

<sup>30</sup> *Logion* 75: B. LAYTON (ed.), *Nag Hammadi Studies* XX, (Leiden - New York - Copenhagen - Köln 1989) 80; citado según: K. ALAND (ed.) *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, (Stuttgart 1968), p. 526.

<sup>31</sup> Str. III,9,67, Ed. STÄHLIN Y FRÜCHTEL, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* (= GCS) 52, 226,23, y VII 12,70, ed. STÄHLIN, CGS 17, 51, 5-6.

<sup>32</sup> *Hexapla* II,237.

<sup>33</sup> Cf. GUILLAUMONT, *Perspectives* (nota 5), pp. 220 s.; *Idem*, *Monachisme* (nota 23), pp. 62-66.

durante los primeros siglos los cristianos consideraban que alguien que recibía la denominación de *monachós* era una persona enfocada exclusivamente en Dios con la totalidad de su corazón y de su vida, permaneciendo célibe, en soledad y habiendo esencialmente renunciado a la propiedad personal. Hasta el momento no hay indicios de “desierto” o de cualquier otro tipo de extrañamiento físico. Con toda claridad estas personas abandonaban el “mundo” en términos de un cierto *tipo de vida*. ¿Pero qué ocurría respecto a *su lugar de residencia*?

### El lugar de los *monachói*

Cuando echamos una mirada a las vidas de los monjes del desierto tal como vienen descritas en los *Dichos de los padres del desierto (Apophthegmata)*<sup>34</sup>, se hace evidente que su alejamiento del mundo en manera alguna era absoluto. No sólo los visitaban, con la finalidad de consultarlos, una multitud de personas de pueblos y ciudades cercanas<sup>35</sup>, sino que ellos mismos se acercaban a asentamientos para vender sus productos y reforzar su austera alimentación<sup>36</sup>. Durante los momentos de cosecha, algunas veces se empleaban con los dueños de los campos para ganarse el sustento<sup>37</sup>. También el *abba* que instruyó a Antonio en los primeros rudimentos de la vida monástica vivía en las cercanías del pueblo, al alcance de los pobladores<sup>38</sup>.

Lo mismo vale para Palamón el maestro del joven Pacomio. Tal como lo demuestran los estudios topográficos de Seneset, el desierto consistía en una pequeña colina desértica, destacándose cual pequeña isla en medio de una cultivada y fértil región<sup>39</sup>. De modo que era fácilmente accesible. Incluso el muro que Pacomio solía erigir en sus fundaciones posteriores no significaba alejamiento del mundo, dado que constituía algo típico de todo asentamiento

<sup>34</sup> Cf. GUILLAUMONT, *Perspectives*, pp. 220 s.; *Idem*, *Monachisme*, pp. 62-66; PG 65,76-440; alemán: B. MILLET (ed.), *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabaeticum genannt, Sophia 6*, (Tréveris 1986). Acerca de la complicadísima tradición de las diversas colecciones de los dichos de los Padres, cf. J. C. GUY, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum, Subsidia hagiographica* (= SHG) 36 (Bruxelles 1962).

<sup>35</sup> Cf. por ejemplo Arsenio 7, 8, 28, 32; Longino 3, 4.; Macario el egipcio 15 y *passim*.

<sup>36</sup> Cf. por ejemplo Agatón 30; Isidoro 7; Macario el egipcio 14; Poimén 163 y *passim*.

<sup>37</sup> Cf. por ejemplo Isaías 5; Juan Colobos 6. 35; Macario el egipcio 7; Pior 1 y *passim*.

<sup>38</sup> *VitAnt* 3.

<sup>39</sup> L. Th, LEFORT, *Les premiers monastères pachomiens: Exploration topographique, Muséon* 52 (1939), pp. 379-407, aquí pp. 383-384.

egipcio<sup>40</sup>. En consecuencia los monasterios pacomianos más bien se parecían a grandes “pueblos de hermanos” cuyos habitantes intercambiaban sus productos con su entorno<sup>41</sup>. Las primeras fundaciones de Pacomio tuvieron lugar en Tabenisi y Pbau, dos pueblos abandonados cuyos habitantes volvieron al saber que los pacomianos los habían repoblado y a los cuales Pacomio, posteriormente, brindó asistencia espiritual<sup>42</sup>. Poseían, igualmente, dos barcos con los cuales navegaban Nilo abajo, hacia Alejandría, para vender sus productos<sup>43</sup>.

El monje Isaac, el cual, como vimos más arriba, ayudó a un campesino en problemas, cuya vida corría peligro, parece constituir una figura familiar del pueblo de Karanis<sup>44</sup>. Goehring lo denomina “asceta pueblerino”<sup>45</sup>, presumiblemente uno entre tantos en el Egipto de esos tiempos. La *Historia Monachorum*, un antiguo relato de viaje de un grupo de monjes que deseaba visitar a los más famosos ascetas egipcios, afirma que en la ciudad de Oxyrrinchos los monjes constituían la mayoría de la población<sup>46</sup>. El anónimo autor nota que por lo general “no hay ciudad o pueblo en Egipto y la Tebaida que no esté rodeado de tal cantidad de eremitas que semejan murallas”<sup>47</sup>. Aunque los relatos de este tipo tienden a exagerar, no por eso puede negarse la presencia de monjes en asentamientos humanos, más aun, si se considera que el autor de la *Historia Monachorum* demuestra tener clara preferencia por aquellos ascetas que se han retirado por completo del mundo<sup>48</sup>.

Esta situación es sustancialmente confirmada por documentos que

<sup>40</sup> Ch. JOEST, *Vom Sinn der Armut bei den Mönchsvätern Ägyptens, Geist und Leben* (= GuL) 66 (1993), pp. 249-271, aquí: pp. 262-264; *Idem*, *Spiritualität evangelischer Konunitäten. Altkirchlich-monastische Tradition in evangelischen Konunitäten von heute* (Göttingen 1995), pp. 120 s.

<sup>41</sup> Ph. ROUSSEAU, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, (Berkeley 1999), pp. 149-173; J. E. GOEHRING, *Encroaching Desert* (nota 20); *Idem*, *Withdrawing from the Desert*.

<sup>42</sup> *SBo* 17. 25. 49 (18. 24s. 51 Lefort).

<sup>43</sup> *SBo* 53.124.: L. Th. LEFORT, *Vitae Pachomii sabidice scriptae*, CSCO 99-100, (Louvain 1938, reeditado en 1965), pp. 145 s. 174.

<sup>44</sup> Cf. arriba, nota 22.

<sup>45</sup> GOEHRING, *Origins* (nota 17), p. 21.

<sup>46</sup> *Historia de los monjes de Egipto* (= *HM*) 5, ed. A.-J. FESTUGIÈRE, SHG 53, (Bruxelles 1961), pp. 42,10 s.

<sup>47</sup> *HM* Prólogo 10 (8,64-66 Festugière); citado según: Norman RUSSELL y Benedicta WARD, *The Lives of the Desert Fathers* (London - Oxford 1981), p. 50.

<sup>48</sup> *HM*, Prólogo 5-7.

muy poco tienen que ver con asuntos de edificación espiritual: nos referimos a papiros y ostracas, que contienen listas de impuestos, contratos, herencias, etc.

Así, por ejemplo, un contrato proveniente de Oxyrrhynchos, de los años 400 menciona a Teodora y a Tauris, dos hermanas que son llamadas *monachai apotaktikai* y que solían alquilar cuartos de su casa a terceros. La expresión griega es difícil de traducir. Su segundo elemento deriva de la palabra griega *apotaxis* que significa “renuncia” (daremos más precisiones acerca de esta palabra abajo). El otro elemento significa, como sabemos, que las hermanas vivían en soltería. Esto las caracteriza como vírgenes (espirituales) pertenecientes al estado “clerical”, mientras que el contrato demuestra que estaban integradas en la vida pública de su ciudad<sup>49</sup>.

En Hermópolis, a finales del año 381, una viuda entrega su nieto Paesis a su tío Silvano, quien es calificado como *apotaktikós*, pidiéndole que no sólo lo adopte, sino que lo convierta en heredero de sus propiedades<sup>50</sup>.

El 10 de octubre de 349 un “diácono de la iglesia católica” ocupaba un lugar entre los ancianos del pueblo (no queda claro si el término se refiere a un oficio político o clerical). El documento fue redactado por el *apotaktikós* Agatón, cuyo padre ocupaba un puesto público en Arsinoe<sup>51</sup>.

En Hermópolis un cierto *apotaktikós* llamado Macario está oficialmente registrado como propietario de campos<sup>52</sup>.

El término *apotaktikós*, utilizado varias veces en los documentos citados, pareciera haber sido comúnmente conocido, de manera semejante a la palabra *monachós*, que como antes mencionamos, deriva del término griego *apotaxis* (o *apotagéé*), que significa “renuncia”, “negación de algo”, “separación”. Como “apotácticos” eran calificadas las personas, al menos en el Egipto de entonces, que renunciaban a las pautas usuales de comportamiento social, como ser al matrimonio y la familia, pero no necesariamente a sus bienes, tal como vimos. Tal término calificaba a muy diversos tipos de “monjes” como, por ejemplo, a un pacomiano de nombre Anubión de Tabennese, la pri-

<sup>49</sup> JUDGE, *Earliest Use*, (nota 22), pp. 82 s.; GOEHRING, *Origin*, (nota 17), p. 24; *Idem*, *Glass* (nota 21), p. 63.

<sup>50</sup> JUDGE, *ibid.*; GOEHRING, *World* (nota 20), p. 50; *Idem*, *Glass* (nota 21), p. 63.

<sup>51</sup> JUDGE, *ibid.*

<sup>52</sup> JUDGE, *ibid.*; sobre este asunto, consultar también: E. WIPSYCKA, *Le monachisme égyptien et les villes, Travaux et mémoires* (= TrMem) 12 (1994), pp. 1-44; *Idem*, *Les terres de la congrégation pachomienne dans une liste de paiements pour les apora*, en: J. BINGEN (ed.), *Le monde grec, pensée, littérature, histoire, documents: Hommage à Claire Preaux*, (Bruxelles 1975), pp. 623-636; CHOAT (nota 12), pp. 12-15.

mera fundación de Pacomio, que pagó el impuesto de su propiedad situada en el distrito de Hermópolis hacia el 367-368; al igual que a un “anacoreta” de nombre Abba Juan, que apoyó la petición de alguien que pedía ser relevado del servicio militar, percibiendo dinero por la ayuda prestada<sup>53</sup>. De modo similar a la palabra *monachós*, arriba examinada, el vocablo “apotático” aparentemente se refiere a hombres y mujeres que, viviendo célibes a causa de su fe, manifiestan su retiro del mundo a través de un cierto *estilo de vida*, pero no en cuanto al *lugar* en que esa vida se desarrolla.

Resumiendo lo arriba dicho, podemos afirmar que un monacato en completa soledad (como por ej. el de Antonio) o un monacato cenóbico bajo una Regla y un abad (por ej., Pacomio) representan los dos extremos de un estilo de vida, entre los cuales se despliega una muy amplia variedad de estilos de vida que renuncian al mundo. Tanto si lo hacían en ciudades o a orillas de los pueblos, tanto si vivían solos o en grupo, en comunidades reguladas estrictamente o de agregación libre, todas estas formas de vida célibe podían ser llamadas “monásticas”. Lo que todas tenían en común era la renuncia al matrimonio y a la familia como también un cierto estilo de “vida simple”. Cuán mucho o cuán poco cada uno poseyera, al parecer, no estaba definido, de modo que también en este aspecto existía una cierta variedad. Por tanto el retiro del mundo en términos de estilo de vida no equivalía a hacerlo en sentido físico. Esto último constituía un caso especial que podía expresarse como “*xeniteia*”, un tipo de vida “nómada” reflejo de peregrinación espiritual, que lleva a vivir como “extranjeros”. Este fenómeno no lo estudiamos en este trabajo<sup>54</sup>.

## La formación de los monjes

Otro punto que necesita ser cuidadosamente examinado es el de la formación de los monjes. La opinión común es “que la mayoría de los monjes... era analfabeta<sup>55</sup>”. No es necesario compartir la extremosa opinión de Weingarten, quien dice: “esos pobres *fellahin* transfirieron a sus monasterios toda la miseria, externa e interna, de una población oprimida y degradada por mil años de tiranía<sup>56</sup>”. Hasta Guillaumont pensaba que “la mayoría de los

<sup>53</sup> GOEHRING, *World* (nota 20), p. 49; *Idem*, *Glass* (nota 21), p. 63.

<sup>54</sup> GUILLAUMONT, *Perspectives* (nota 5), p. 224; H. V. CAMPENHAUSEN, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und fruhmittelalterlichen Mönchtum* (Tubingen 1930).

<sup>55</sup> HEUSSI, *Ursprung...* (nota 3), p. 278.

<sup>56</sup> WEINGARTEN, *Ursprung...* (nota 2), p. 559.

otros (monjes) no poseían educación básica<sup>57</sup>, a diferencia de Evagrio Póntico y sus amigos, que poseían una educación Helenista y Origenista.

Por otra parte, todos los monjes pacomianos, incluso los que se resistían a ello, debían aprender a leer para entrar a formar parte de la comunidad<sup>58</sup>. En aquellos tiempos, poseer la habilidad de leer se consideraba un signo de elevada educación, siendo, además, un prerrequisito para poder memorizar la Sagrada Escritura. La opinión mencionada más arriba se originó en la reiterada afirmación de Atanasio de que Antonio rehusó recibir educación<sup>59</sup>.

Lo que afirma literalmente es que Antonio no deseaba estudiar *grammata*. Esta palabra tiene dos acepciones: el primero es “letras”. En este caso Antonio habría sido iletrado<sup>60</sup>. Sin embargo, la otra acepción es la de “ciencia”. De ser este último el sentido, Antonio simplemente se habría rehusado a adquirir una educación deudora de la filosofía pagana<sup>61</sup>. Al fin y al cabo es Atanasio en persona quien nos informa que Antonio sabía leer y escribir<sup>62</sup>. Esto significa que Antonio no era una persona “primitiva” y sin educación, sino que no necesitó estudiar las enseñanzas de los filósofos paganos para adquirir la sabiduría divina<sup>63</sup>. Las siete *Cartas* que han sido conservadas bajo el nombre de Antonio, y de cuya autenticidad S. Rubenson ha presentado argumentos convincentes<sup>64</sup>, nos presentan a un experimentado guía espiri-

<sup>57</sup> GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert: Evagre le Pontique*, en: *Idem, Origines* (nota 5), p. 187.

<sup>58</sup> *Rules of Pachomius, Praecepta* 49 and 139, en: A. BOON, *Pachomiana Latina. Règle et épitres de S. Pachôme* (Lovaina 1932), pp. 25,9-15; 49,13-50,7; Cf. A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle, Studia Anselmiana* (= StAns) 57 (Roma 1968), pp. 266 s.; H. BACHT, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II, Pachomius--Der Mann und sein Werk* (Würzburg 1983), p. 221, n. 614; El texto alemán de las *Reglas, ibid.*, pp. 92 y 112 s.

<sup>59</sup> *VitAnt* 1,2; 72,1; 73,1 (130,7; 320,2; 322,3 Bartelink).

<sup>60</sup> ¿Será que D. J. CHITTY lo entendió de esta manera cuando escribió que Antonio era “iletrado” (“unlettered”)? En: *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Oxford 1966), p. 3.

<sup>61</sup> Esta es la opinión más generalizada; cf. BARTELINK, *Vie d'Antoine* (nota 8), pp. 71-73 y 323, n. 1; S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony. Monasticism and the Making of a Saint* (Minneapolis, 1972), pp. 41-44; BRAKKE, *Athanasius* (nota 20), pp. 253-55, quien, sin embargo, interpreta esta expresión como una formulación polémica de Atanasio, quien busca distorsionar la imagen histórica de Antonio que, de hecho, poseía una buena educación.

<sup>62</sup> *VitAnt* 3,7; 25,2; 81; 86,2; cf. también 4,1; 55,9.

<sup>63</sup> Esta opinión es la afirmada con toda claridad en: *ibid.*, c. 20.

<sup>64</sup> RUBENSON, *Letters* (nota 61); *ibid.*, los siguientes; cf. BRAKKE, *Athanasius* (nota 20), pp. 213 s.

tual, que no sólo es capaz de escribir, sino que su teología muestra rasgos que denotan la influencia origenista. En los siglos tercero y cuarto también los coptos tenían posibilidades de acceder a un cierto grado de educación general, incluyendo lo concerniente al griego. Es más que probable que en el período de aprendizaje, junto a otros ascetas, Antonio haya tenido acceso a una teología influenciada por Alejandría y por Orígenes<sup>65</sup>.

Por tanto no fue Evagrio, el llamado “filósofo del desierto”<sup>66</sup>, el que introdujo la educación helenista y origenista en el monacato, sino más bien alguien que se abrevó en una rica tradición preexistente de una “teología del desierto” cuya fuente bien podría haber sido Antonio<sup>67</sup>. Echando una mirada más amplia a la historia, nos encontramos con la siguiente situación en Alejandría: sólo a comienzos del siglo tercero el episcopado alejandrino dio inicio a sus esfuerzos por preservar la unidad de la Iglesia en su vasto territorio, al colocar la tradición y la transmisión doctrinal bajo el cuidado de su autoridad. Hasta ese momento, habían sido más típicas, en esa ciudad helenista, las instituciones educativas independientes<sup>68</sup>, con toda una diversidad de “escuelas” y enfoques teológicos que existían en paralelo desde tiempos de los primeros cristianos, siguiendo el modelo de las diferenciadas instituciones educativas judías<sup>69</sup>. Los profesores de dichas “escuelas” eran ascetas poseedores de una adecuada educación, ya que en esos tiempos era considerado un prerequisite indispensable para quienes enseñaran la doctrina, llevar estricta vida ascética<sup>70</sup>.

Uno de los más famosos entre ellos fue el presbítero alejandrino Arrio († 336)<sup>71</sup>, quien, hacia el final de su vida fue declarado hereje. En la

<sup>65</sup> RUBENSON, *Letters*, p. 143.

<sup>66</sup> Cf. el título del artículo mencionado en nota 57.

<sup>67</sup> Esta es la teoría de: RUBENSON, *Evagrios Pontikos und die Theologie der Wüste*, en: *Logos. Festschrift L. Abramowski*, ed. por Ch. BRENNECKE y otros (Berlin 1993), pp. 384-401.

<sup>68</sup> C. D. G. MULLER, *Alexandrien I: TRE 2* (1978), pp. 248-61, aquí: pp. 251-54; BRAKKE, *Athanasius* (nota 20), pp. 57-79; 80-84; 99-110.

<sup>69</sup> B. A. PEARSON, *Earliest Christianity in Egypt: Some Observations*. En: PEARSON - GOEHRING, *Roots* (nota 13), pp. 132-159, aquí: pp. 147-151; A. F. J. KLIJN, *Jewish Christianity in Egypt*, en: *ibid.*, pp. 161-175, aquí: pp. 173-175; R. M. GRANT, *Theological Education at Alexandria*, en: *ibid.*, pp. 178-189.

<sup>70</sup> Cf. Apotegma Sinclética 12, PG 65,425 B; también: J. R. LYMAN, *Origen as Ascetic Theologian: Orthodoxy and Authority in the Third-Century Church*, en: W. A. BIENERT - U. KIIHNEWEG (eds.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (Louvain 1999), pp. 187-194.

<sup>71</sup> R. WILLIAMS, *Arius, Arianismus Lexikon für Theologie und Kirche* (= LThK) 1 (1993), pp. 981-

iglesia que le fuera asignada difundía sus puntos de vista ante una audiencia atenta e interesada, y lo hacía como si se tratara de una comunidad de enseñanza independiente. La campaña desatada en su contra por el obispo Alejandro, estaba impulsada no sólo por asuntos dogmáticos, sino también por el deseo de preservar la unidad de la Iglesia, poniéndola bajo la autoridad doctrinal del Patriarcado<sup>72</sup>.

Del mismo modo Atanasio combatió al asceta Hieracas, quien sembraba confusión entre sus seguidores, en su mayoría mujeres. Era un hombre que poseía una cultura universal, experto en retórica y geometría, además de en medicina. Se dice de él que era un eximio exégeta que se sabía de memoria la Biblia entera, siendo capaz de escribir en griego además de en copto, su lengua madre. Reunió alrededor suyo un grupo de ascetas de ambos sexos para los cuales celebraba la liturgia e interpretaba la Sagrada Escritura<sup>73</sup>.

Con su *Vida de san Antonio*, Atanasio buscaba, entre otras cosas, presentar el ideal del asceta cristiano como el de un monje teológicamente ignorante, que vive solitario en el desierto y en todo subordinado al obispo de Alejandría<sup>74</sup>. Que este modelo de asceta auténtico quedó totalmente establecido, dejando de lado toda otra forma de ascetismo cristiano en el seno de la Iglesia, lo podemos concluir a partir del sorprendente hecho de que gradualmente la tradición posterior fue transformando a Hieracas en un monje del desierto, aunque nunca lo fue<sup>75</sup>.

Consecuentemente, no debe sorprendernos encontrar Padres con un cierto grado de educación aún en el desierto. Sin embargo, ¿echemos una mirada más detallada a esos orígenes que rodean el medio ambiente judeo-cristiano de Alejandría en lo referente a nuestro tópico! J. C. O'Neill subraya el extraño y aun no explicado hecho de que la primitiva Iglesia preservara más de sesenta escritos judíos clásicos, algunos de ellos en más de un manuscrito, además de todas las obras de Filón. Tomemos el caso, por ejemplo, de la preservación de manuscritos y versiones del *Testamento de los Doce*

89, aquí: p. 982; Ch. KANNENGIESSER, *Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian Crisis*, en: PEARSON - GOEHRING, *Roots* (nota 13), pp. 204-15, aquí: pp. 208 s.

<sup>72</sup> BRAKKE, *Athanasius*, pp. 64-65.

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 20. 44-45. 57.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 201-265.

<sup>75</sup> J. E. GOEHRING, *Hieracas of Leontopolis: The Making of a Desert Ascetic*, en: *Idem, Ascetics* (nota 17), pp. 110-133; Cf. igualmente, *Idem, Encroaching Desert* (nota 20).

*Patriarcas*. Es ésta una colección judía que ha llegado hasta nosotros en 14 manuscritos griegos..., unos 56 manuscritos de la versión armenia, 6 manuscritos en paleo-eslavo... Fragmentos arameos del *Testamento de Leví* han sido hallados en las cuevas de Qumram y existen fragmentos arameos provenientes de la geniza de El Cairo en Cambridge y Oxford.

Siguiendo las huellas de estos manuscritos, podemos determinar tres lugares de preservación: monasterios, sinagogas y bibliotecas episcopales:

De hecho, el núcleo del *Testamento de los Doce Patriarcas* fue preservado en monasterios. ¿Es acaso posible que las otras dos instituciones capaces de transmitir libros... hayan preservado estas colecciones judías para la Iglesia cristiana en los turbulentos trescientos y tantos años, en los cuales —¡así se nos dice!—, no había monasterios? ¿Es ésta la manera como llegaron hasta nosotros el *Martirio* y la *Ascensión de Isaías*, el *Testamento de Abrahán*, la *Asunción de Moisés*, los *Libros de Adán y Eva*, los diversos libros de *Enoc* y de *Baruc*, *José y Asenat*, los *Salmos* y las *Odas de Salomón* y muchísimos otros? Lo pongo absolutamente en duda. De no haber existido monasterios, dudo que alguno de estos libros hubiera sobrevivido<sup>76</sup>.

Es difícilmente imaginable, por no decir imposible, que a comienzos del siglo IV la sinagoga fuera una institución deseosa de entregar todos estos escritos a monasterios cristianos. El hecho de que la mayoría de dichos escritos fueran preservados en monasterios, nos lleva a la conclusión de que precisamente fueron los monasterios el lugar en el cual, desde siempre, tales escritos fueron leídos, copiados y transmitidos.

Aunque esta teoría es plausible por sí misma, requiere que se den dos presupuestos: que los “monasterios” hayan existido desde siempre y que su origen fuera judío<sup>77</sup>. Es evidente que no debemos imaginar los monasterios de esos tiempos dotados de las vastas instalaciones de los monasterios benedictinos surgidos con posterioridad. Puede que haya habido algunos algo más vastos, pero la otra posibilidad estriba en la existencia de pequeños grupos de ascetas domésticos, como los vistos más arriba, en ocasión de nuestro breve análisis de los términos *monachós* y *apotactic*.

<sup>76</sup> J. C. O'NEILL, *The origins of monasticism*, en: R. WILLIAMS (ed.) *The Making of Orthodoxy: Festschrift H. Chadwick* (Cambridge 1989), pp. 270-287, aquí: p. 271.

<sup>77</sup> O'NEILL, *Origins*, p. 272.

Dada la estrecha relación entre el judaísmo y la Iglesia cristiana en Egipto, que tuvo una lenta evolución y desarrollo, es posible que escritos judíos fueran transmitidos en un contexto cristiano por aquellos que siempre los habían usado, pero ahora convertidos al cristianismo. Consecuentemente O'Neill sostiene que "el monacato cristiano es continuación del monacato judío" y que este tipo de monasterios "desde siempre había simplemente estado allí"<sup>78</sup>. ¿Podemos encontrar hechos, o, al menos, evidencias que respalden tal teoría? ¿Existió un monacato judío de algún tipo? ¿Qué interacción con ese monacato tuvieron Jesús y la primitiva Iglesia? Hasta ahora hemos tratado de trazar un camino que nos fuera retrotrayendo desde el siglo cuarto hacia el primero. Pero es indispensable encontrar respuestas a todas estas preguntas para así poder cerrar este resquicio.

### Juan y los esenios en la Iglesia primitiva

B. J. Capper ha publicado un estudio sobre la tradición del Evangelio de Juan, titulado: "*Con los monjes más antiguos...*"<sup>79</sup>. Su tesis principal es que en Jerusalén existió una comunidad de ascetas que en su origen habían estado conectados con los esenios de Qumran<sup>80</sup>, pero después del retiro de estos últimos al desierto tuvieron un desarrollo independiente durante unos veinte años, lo que incrementó su apertura hacia las otras corrientes existentes dentro del judaísmo. Muy cercanas al sacerdocio saduceo desde sus inicios, se abrió al llamado penitencial de Juan Bautista y más tarde al movimiento centrado en Jesús. Este último paso es descrito por el capítulo primero del Cuarto Evangelio. El "discípulo al que Jesús amaba" era el líder de dicha comunidad, la cual tenía estrechos lazos con los círculos cercanos al Sumo Sacerdote, y fue el que ofreció a Jesús su casa para celebrar la Última Cena, y junto a su comunidad constituyó el núcleo de los primeros cristianos que vivían compartiendo sus bienes.

Capper presenta evidencias comprensibles y convincentes para cada una de estas afirmaciones, que aquí no podemos presentar en detalle. Por ello destacaré muy brevemente los pensamientos más importantes atinentes a nuestro tópico.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>79</sup> B. J. CAPPER, *With the Oldest Monks... Light from Essene history on the career of the Beloved Disciple*, *Journal of Theological Studies* (= JThS) 49 (1998), pp. 1-55.

<sup>80</sup> La información básica sobre ellos: J. LEIPOLDT - W. GRUNDMANN, *Umwelt des Christentums I, Darstellung des neutestamentlichen Zeitahers* (Berlin, 1982), pp. 234-267; H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Tauffer und Jesus. Ein Sachbuch* (Freiburg 1994).

Es conocida la gran familiaridad que el Cuarto Evangelio tiene con la geografía del sur de Palestina, la topografía de Jerusalén, del templo y sus ritos. Es igualmente indiscutida su cercanía terminológica con la enseñanza de los Esenios, que lo distingue de los Sinópticos (por ejemplo, el dualismo luz - tinieblas)<sup>81</sup>.

En el pasado, los estudiosos sugerían que Juan Bautista transmitió la mentalidad esenia al grupo que inspiró el Cuarto Evangelio, dado que al parecer tenía una particular cercanía con el círculo del Bautista (*Jn* 1,29-51)<sup>82</sup>. Esto, sin embargo, es imposible, ya que si éste fuera el caso, el Bautista habría sido un maestro esenio, y, a pesar de ciertas similitudes entre su enseñanza y la de los esenios, las diferencias son muy grandes<sup>83</sup>. La cosa debe haber ocurrido, más bien, al revés:

El Bautista fue una figura que ayudó a “abrir” este grupo jerosolimitano, grupo que tenía su origen en el esenismo qumránico, pero que desde hacía un tiempo había emprendido un desarrollo independiente al de aquél, haciéndose menos estrecho en sus propuestas. Juan, como asceta, mostró ser atractivo para una disciplinada comunidad ascética, sirviendo de enlace para lograr se diera una mayor apertura hacia el “ministerio” de Jesús<sup>84</sup>.

Originalmente los esenios habían retornado a Jerusalén, ya que Herodes el Grande deseaba restaurar el antiguo sacerdocio saduceo y, en particular, devolver la dignidad del Sumo Sacerdote a sus legítimos detentores, quienes durante el período asmoneo habían vivido exiliados en comunidades de Alejandría y en Qumrán. Herodes era idumeo de nacimiento y, al no ser descendiente de David, quería ganárselos en orden a mejor enraizar su reino

<sup>81</sup> Sobre el dualismo de los esenios cf. STEGEMANN, pp. 154-56; K. BERGER, *Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluss?* (Stuttgart, 1993), pp. 111-15. Acerca de las similitudes y diferencias entre el Evangelio de Juan y las enseñanzas de Qumrán, cf. W. G. KÜMMEL en: FEINE – BEHM – KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg 1967), pp. 152 s.; C. K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Series [= KEK.S]* (Göttingen 1990), pp. 51 s.; E. LOHSE, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, en *Theologische Wissenschaft* (= ThW) 4 (Stuttgart 1991), pp. 109 s.; *Idem*, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie*, ThW 5,1 (Stuttgart, 1998), pp. 127, 135; M. HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, en *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* (= WUNT) 67 (Tübingen 1993), pp. 281-283.

<sup>82</sup> Esta opinión, más antigua, es tratada por KÜMMEL, *Einleitung*, pp. 151 s.

<sup>83</sup> STEGEMANN, *Essener*, pp. 306-311; KÜMMEL, *Einleitung*, p. 152.

<sup>84</sup> CAPPER, *Oldest Monks*, p. 7.

en el sentimiento religioso del pueblo. Renovó el templo, cuyas dimensiones muestran una sorprendente identidad con las medidas establecidas para el templo en el rollo del Qumrán<sup>85</sup>, y repuso en su oficio al sacerdocio legítimo. Durante algún tiempo Qumrán permaneció deshabitado, ya que la comunidad se había trasladado a Jerusalén. Bajo Arquelao, el sucesor de Herodes, la mayor parte de la comunidad volvió a dejar la ciudad para reinstalarse en el desierto, en el mismo lugar en el que habían estado con anterioridad. Sin embargo, un pequeño grupo de ellos permaneció en Jerusalén. Esta es la comunidad ascética a la que nos referimos más arriba<sup>86</sup>.

Hace unos treinta años los arqueólogos identificaron el barrio de Jerusalén en el que había vivido el grupo qumranita y le pusieron por nombre “barrio esenio”<sup>87</sup>, si bien Capper sugiere que sería más apropiado denominarlo “barrio de los ascetas”. Sostiene, además, que en tiempos de Jesús dicha comunidad se había desarrollado con independencia de la de los esenios de Qumrán<sup>88</sup>. Se localizaba sobre un cerro situado al sudoeste de la ciudad (el monte Sión) al que se podía acceder directamente, a través de una puerta propia. Apenas fuera de los muros de la ciudad se encontraban los baños de los ascetas (los así llamados “Bethso”), ya que los esenios consideraban todo el recinto de la ciudad del templo, un santuario que no debía ser profanado.

Es probable que esa misma razón los llevara a compilar la siguiente prescripción de la *Regla de Damasco*: “ningún hombre debe dormir con una mujer en la ciudad del Santuario, porque con su impureza profanarían la ciudad”<sup>89</sup>. Debemos concluir, por tanto, que la comunidad ascética se componía de varones, que al menos temporariamente, mientras permanecieran en

<sup>85</sup> R. RIESNER, *Essener und Urkirche in Jerusalem*, en: B. MEYER (ed.) *Christen und Christliches in Qumran?*, Regensburg 1992, pp. 139-155.

<sup>86</sup> CAPPER, *Oldest Monks*, pp. 26-36.

<sup>87</sup> CAPPER, pp. 19-25; *Idem*, *The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods*, en: R. BAUCKHAM (ed.), *The Book of Acts vol. 4: Palestinian Setting*, Grand Rapids-Carlisle 1995, pp. 323-356, aquí: pp. 341-350; B. PIXNER, *Das Essenerquartier in Jerusalem und dessen Einfluß auf die Urkirche*, en: *Das Heilige Land* 113 (1981) pp. 3-14; *Idem*, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche* (ed. por R. RIESNER [Gießen, <sup>2</sup>1994]), pp. 180-207; 327-334; R. RIESNER, *Das Jerusalemer Essenerviertel. Antwort auf einige Einwände*. En: *Inter testamental Essays in Honour of Jozef Tadeusz Milik*, Cracovia 1992, pp. 179-186; *Idem*, *Urkirche* (nota 85), pp. 145-51; *Idem*, *Essener und Urgemeinde in Jerusalem. Neue Funde und Quellen* (Gießen <sup>2</sup>1998).

<sup>88</sup> CAPPER, *Oldest Monks*, p. 19.

<sup>89</sup> CD 12/1, citado de: M. WISE - M. ABEGG - E. COOK, *Die Schriftrollen von Qumran. Übersetzung und Kommentar*, (ed.) A. LAPPEL (Augsburgo 1997), p. 87; en Hebreo: E. LOHSE (ed.), *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch* (Wiesbaden <sup>4</sup>1986), p. 90.

Jerusalén, vivían de manera célibe cual *monachói*, de la manera arriba descrita (en el § titulado “El lugar de los *monachói*”). En ese tipo de comunidad todas las tareas domésticas pertinentes necesariamente debían realizarlas varones, incluyendo las tradicionalmente asignadas a mujeres, por ejemplo, la de acarrear cada día agua en cántaros. Los relatos de la Última Cena hechos por los sinópticos, coinciden en este detalle.

Tanto Marcos como Lucas relatan que Jesús envió a dos de sus discípulos a Jerusalén para encontrar y acondicionar un cuarto para la comida pascual (*Mc* 14,13-14; *Lc* 22,10-12). Un varón, llevando un cántaro de agua, les serviría como signo de identificación. Debían seguir a este hombre hasta que entrara en una casa, pidiéndole al dueño de casa una habitación adecuada, en nombre de “el Maestro”. Capper, basándose en dicho detalle, sostiene<sup>90</sup> que este signo sólo podía cumplirse bajo ciertas circunstancias: en primer lugar, un hombre acarreamo agua debía ser algo muy poco usual. Ya quedó dicho que la tarea de acarrear agua en un cántaro era una tarea usualmente asignada a mujeres. Por otra parte, tal tarea debía resultar no demasiado notoria, ya que si lo hubiera sido, todos los paseantes hubieran centrado su atención en tal persona, situación que evidentemente Jesús deseaba evitar. En tercer lugar, Jesús debía ser lo suficientemente conocido por el dueño de casa —seguramente el superior del hombre que acarreamo el agua—, como para no requerir más identificación que pronunciar como “santo y seña”: “el Maestro”.

Una comunidad esenia de hombres célibes viviendo en comunidad en el barrio ascético de Jerusalén cumple las dos primeras condiciones, ya que una comunidad de ese tipo requería que varones realizaran las tareas hogareñas y este hecho era tan conocido en ese lugar como para no llamar la atención. Los discípulos de Jesús pudieron seguir a ese hombre a cierta distancia sin atraer la atención sobre sí mismos.

El Evangelio de Juan nos revela algo más acerca del dueño de esa casa<sup>91</sup>. El modo de sentarse, o más bien de tenderse durante las comidas festivas, cuidando que los almohadones para los participantes se dispusieran en semicírculo alrededor de una pequeña mesa redonda al centro. Los comensales, reclinados sobre su brazo izquierdo se servían con la derecha. El hospedero (el dueño de casa) se sitúa al centro y el huésped de honor quedaba reclinado a su izquierda, es decir detrás de su espalda y el huésped que sigue en precedencia a la derecha de quien los hospeda, es decir delante de su pecho.

<sup>90</sup> CAPPER, pp. 49-53; cf. *Idem*, *Palestinian Context* (nota 87), p. 350, n. 98.

<sup>91</sup> Ver CAPPER, *Oldest Monks*, pp. 13-17.

Esto explica la expresión que encontramos en *Jn* 13,23, que el discípulo al que Jesús amaba “estaba reclinado muy cerca de Jesús”, ya que su almohadón estaba localizado a la derecha del de Jesús y ambos reclinados sobre su brazo izquierdo, de modo que apenas tenía que inclinarse un poco (*Jn* 13,25) para preguntarle a Jesús una cuestión confidencial que otros no pudieran oír. Pedro, por otra parte, estaba reclinado a la derecha de este discípulo, y por ello, aunque imposibilitado de preguntarle directamente a Jesús, podía hacerle una señal al discípulo “sin nombre” (*Jn* 13,24). Podemos suponer con certeza que en ese atardecer Jesús era el huésped de honor en esa casa. En consecuencia el “discípulo al que Jesús amaba” y que estaba reclinado a su derecha, tiene que haber sido el dueño de casa, y el que lo hospedaba en esa ocasión.

Todos estos hechos conducen a la conclusión de que esta persona, siendo el dueño de casa y el hospedero, era asimismo el superior de esa casa de hombres célibes fuertemente influenciada por el esenismo. Esta conclusión es confirmada por el hecho de que éste tuviera acceso irrestricto al palacio del Sumo Sacerdote (*Jn* 18,15), ya que este grupo esenio sostenía relaciones familiares con el sacerdocio saduceo, tal como vimos antes<sup>92</sup>. El hecho de que el lugar tradicional en el que se celebró la Última Cena, como ha sido confirmado por evidencia arqueológica reciente<sup>93</sup>, estuviera situado precisamente en el antiguo barrio esenio de Jerusalén, apoya la identificación sugerida por nosotros en este artículo. Más importante aún es la observación de que dos de los Sinópticos y Juan de manera coincidente y sin otra intencionalidad mencionen contactos del grupo que rodeaba a Jesús con una comunidad caracterizada por un modo de vida esenio. Es sumamente probable que esta conexión sea históricamente auténtica, ya que ninguno de los tres evangelistas tenía interés *kerigmático* alguno en destacar dicho aspecto.

La última evidencia a analizar es el hecho de la comunidad de bienes entre los primeros cristianos<sup>94</sup>. *Hch* 2,44 es traducido en la *Biblia de Jerusalén* como sigue: *Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común*. El texto original, sin embargo, usa una expresión bastante inusual: “*estaban en lo mismo*” (*epi to auto*). Sumamente interesante es el hecho de que esta

<sup>92</sup> Acerca de las raíces familiares de Juan, perteneciente a la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, cf. HENGEL, *Johannische Frage* (nota 81), pp. 306-313.

<sup>93</sup> RIESNER, *Urgemeinde* (nota 87), pp. 78-83; 138-143.

<sup>94</sup> CAPPER, *Oldest Monks*, pp. 42-477; *Idem*, *Palestinian Context*, (nota 87), pp. 335-37; RIESNER, *Urgemeinde* (nota 87), pp. 100-104; también J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte, Das Neue Testament Deutsch* (= NTD) 5 (Göttingen 1988), pp. 89-91 y Ph. A. DAVIE - G. J. BROOKE - Ph. R. CALLAWAY, *Qumran. Die Schriftrollen vom Toten Meer* (Stuttgart 2002), p. 200.

expresión es la exacta traducción griega de una expresión que encontramos en la llamada *Regla de la Comunidad* de Qumrán: *lihyot leyahad*. Esta expresión es tan difícil de traducir que hasta los traductores de los escritos de Qumrán se ven obligados a buscar una paráfrasis: “Tienen que juntarse para hacer unidad”<sup>95</sup>. El término hebreo *yahad*, significa “la unidad de la comunidad”<sup>96</sup>, incluyendo comunidad de bienes. Esto puede deducirse a partir de la siguiente sentencia de la *Regla de la Comunidad*: “...una unidad con respecto a la ley y a la propiedad”<sup>97</sup>. Lucas, que escribe especialmente para lectores de cultura griega, necesita explicar: “...y tenían todas las cosas en común”. Un poco más adelante escribe: *El Señor agregaba cada día a la comunidad a los que debían ser salvados*” (*Hch* 2,47). Aquí también el significado literal es: *El Señor agregaba...* “en lo mismo” (*epi to auto*). Esta misma expresión la encontramos en la *Regla de la Comunidad* con la siguiente formulación: *he'asepham leyahad*: “aquellos que han sido agregados a la *yahad*”<sup>98</sup>. En otras palabras: Lucas describe el núcleo de la primera comunidad cristiana de Jerusalén como una *yahad*, con características esenias.

Entre los esenios un aspirante retenía, inicialmente, la propiedad de sus pertenencias (*IQS* 6,17). Después de haber sido testado durante un año, si la prueba resultaba positiva, sus pertenencias pasaban a ser parte de la propiedad comunitaria administrada por un “supervisor”, aunque seguían estando separadas de la propiedad común (*IQS* 6,18-20). Sólo después de otro año el postulante era admitido y su “propiedad quedaba por completo integrada

<sup>95</sup> *IQS* 5,2 (16 Lohse); en WISE – ABEGG – COOK (nota 89), p. 148. Esta expresión recibe un origen distinto en J. JERWELL, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3 (Göttingen 1998), 156. [La expresión es parafraseada por el autor del modo siguiente: “*They must come together to form a unity*”.]

<sup>96</sup> O. HAGEMEYER, *Gemeinschaft mit Gott und den Menschen. Biblische Aspekte zur Begründung und Vertiefung der Leitbildes der Gemeinschaft in der Regula Benedicti und im frühen Monchtum*, en *Regulae Benedicti Studia* (= RBS) 2 (Hildesheim 1973), pp. 49-87, aquí: pp. 73. 75-76; *Idem*, *Einung zur Zeit Jesu, Erbe und Auftrag* (= EuA) 55 (1979), pp. 5-11; DAVIES-BROOKE-CALLAWAY, *Qumran* (nota 94), pp. 82-89. Analizando el término *yhd* en los textos de Qumrán, J. Maier (*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* [= ZAW] 72 [1960], pp. 148-66) rechaza (p. 166) la conexión de *yhd* con la primitiva comunidad de Jerusalén porque supone un reclamo de exclusividad por parte de los esenios de Qumrán. Nuestra teoría se basa en la suposición de que la comunidad ascética de Jerusalén no sostenía este reclamo con la rigidez anterior; cf. más arriba: *John, the Essenes and the Early Church*, p. 172.

<sup>97</sup> *IQS* 5,2; *leyahad betorah ubahon*. WISE – ABEGG – COOK, p. 148, brindan una traducción poco clara: “... come together to form a unity respecting law and property”; correcta es la de LOHSE, *Texte* (n. 89), p. 17: “Gemeinschaft im Gesetz und im Besitz” [= Comunidad en ley y propiedad].

<sup>98</sup> *IQS* 5,7 (16 Lohse).

en la propiedad comunitaria” (IQS 6,20-23)<sup>99</sup>.

Estas disposiciones son interesantes, no sólo porque echan luz sobre la práctica de la comunidad de bienes entre los primeros cristianos (sin por ello negar las diferencias)<sup>100</sup>, sino también por ser virtualmente idéntica a la manera de afrontar estos mismos asuntos en el noviciado de un monasterio. Es importante, en este contexto, subrayar que la palabra *yahad* que significa “asociación, comunidad”, tiene la misma raíz que *yahid*, “solitario, solo” (Símaco: *monachós*)<sup>101</sup>, palabra que analizamos más arriba (cf. el § “El concepto de *monachós*”), cubriendo, de este modo, el vacío terminológico existente entre el grupo de los ascetas de Jerusalén y los *monachoi*. Lamentablemente el comentario al *Salmo* 68 en IQ 16 empieza recién con el v. 12<sup>102</sup>. Hubiera sido interesante saber cómo interpretaban los esenios la “casa” a la cual Dios conduce a los *yehidim*.

## Sumario y conclusión

Es plausible asumir que una comunidad que viviera en Jerusalén y estuviera claramente caracterizada por una mentalidad esenia –aunque en ese entonces sólo estuviera remotamente relacionada con ella–, accedió al movimiento de Jesús formando el núcleo ascético de la comunidad en crecimiento. Esto explica la ausencia del término “esenio” en el *Nuevo Testamento*, ya que dicho grupo no se refería a sí mismo con dicho término. Usaban más bien la expresión “el Camino”<sup>103</sup>, al igual que las primeras comunidades cristianas (cf. *Hch* 9,2; 18,2s; 19,23). Esto explica igualmente la supervivencia de esta comunidad en Jerusalén a pesar del hecho de que la ciudad se había transformado en un centro enemigo, gracias a que el grupo tenía apoyo dentro del sacerdocio. Esto clarifica la observación hecha por Lucas: “*multitud de sacerdotes iban aceptando la fe*” (*Hch* 6,7)<sup>104</sup>.

<sup>99</sup> Para todo esto cf. WISE – ABEGG - COOK, p. 151.

<sup>100</sup> El relato sobre Ananías y Safira es analizado en este contexto y en detalle por CAPPER, *Oldest Monks*; cf. también: *Idem*, *In der Hand des Ananias...*; “*Erwägungen zu IQS VI.20 und der urchristlichen Gütergemeinschaft*”, *Revue de Qumran* (= RdQ) 12 (1986), pp. 223-36; *Idem*, *Palestinian Context* (nota 87), pp. 337-341.

<sup>101</sup> Cf. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, (= THAT) 1 (1978), p. 104 e.

<sup>102</sup> BARTHELEMY - MILIK (eds.), *Discoveries in the Judean Desert I, Qumran Cave I* (Oxford 1955), pp. 81 s.; WISE – ABEGG - COOK, pp. 242 s.

<sup>103</sup> IQS 9,17-18 (34 Lohse).

<sup>104</sup> Para otras analogías entre la “Regla de la Comunidad” y las primeras comunidades cristia-

En la práctica esto significa que junto a este núcleo de miembros viviendo juntos en comunidad de bienes había otro círculo de miembros no obligados a implementar dicho aspecto de la vida comunitaria. Aparentemente esto dependía de un acto voluntario, tal como puede verse en la manera en que Pedro se dirige a Ananías (*Hch* 5,4). Por tanto la existencia de un “ascetismo comunitario”<sup>105</sup> se dio desde el mismo comienzo, posibilitando el seguimiento de Cristo de acuerdo con diversos grados de radicalidad.

Capper comienza su artículo diciendo que el estilo meditativo, casi místico, del Evangelio de Juan es indicio de algún tipo de espiritualidad monástica en el cual ese tipo de reflexión florece y se practica<sup>106</sup>. Este es el ámbito, en los mismos orígenes del cristianismo, que O’Neill andaba buscando: el “escritorio-*scriptorium*”, dentro del cual venían transmitidos los “escritos” retenidos como importantes por una comunidad ascética que reflexionara teológicamente<sup>107</sup>.

No hay duda alguna de que los presupuestos cruciales de los que depende el monacato ya fueron puestos en el judaísmo por los esenios. Tanto el Documento de Damasco como una referencia crucial en la *Guerra Judía* XIII, 160 s. de Flavio Josefo, muestran que había esenios casados que no vendían sus bienes dándoselos a la comunidad. Éstos, sin embargo, vivían en total armonía con esenios que, renunciando al matrimonio y a sus propiedades, vivían en comunidad dedicados al trabajo, la oración y al estudio de los Libros Sagrados<sup>108</sup>.

Todas las evidencias investigadas, tanto la iluminación histórica como las cuestiones exegéticas, convergen en el mismo punto: el “origen del monacato” coincide con el origen del cristianismo. No en el sentido de que ambos fueran idénticos. Ya de partida, había un grupo de personas integradas en el movimiento de Jesús que elegían un modo de vida más radical sin por eso hacerlo obligatorio para los demás. Es evidente que estos diferentes

---

nas, cf. Wise en su introducción al texto de la *Regla*, en: WISE – ABEGG – COOK, (nota 89), pp. 139-142.

<sup>105</sup> Y no sólo “ascetismo familiar”, cf. FRANK, *Geschichte* (nota 16), p. 15; *Idem*, *Lehrbuch* (nota 19), p. 135; HAUSCHILD, *Lehrbuch...*, p. 268.

<sup>106</sup> CAPPER, *Oldest Monks*, p. 1.

<sup>107</sup> De modo semejante en O. BETZ – R. RIESNER, *Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen* (Gießen – Freiburg 1993), p. 184.

<sup>108</sup> O’NEILL (nota 7), pp. 278 s.

estilos de vida coexistían o, más bien, se complementaban mutuamente<sup>109</sup>, siendo un fenómeno ya existente en tiempos de la vida terrena de Jesús. Recordemos que algunos seguidores de Jesús poseían casa y bienes a diferencia de los doce discípulos, que peregrinando junto a Jesús, compartían el camino sin casa y sin posesión de bienes personales<sup>110</sup>.

La coloración ascética que caracteriza al mensaje cristiano –coloración destacada por Heussi–, fue, desde los comienzos, recibida por círculos de la comunidad cristiana que transformaron este mensaje en formas concretas de vida. La comunidad ascética de Jerusalén pareciera haber estado preparada para salir al encuentro de Jesús y sus enseñanzas. Si el *big-bang*, sugerido por Goehring, y para el cual no pudo encontrar ubicación concreta (cf. nota 17), realmente tuvo lugar, entonces fue éste el contexto en el que se dio.

La conclusión de que el núcleo de este movimiento estaba formado por un grupo de ascetas influenciado por el esenismo no es una simple repetición de la vieja teoría de que el esenismo sería la fuente del monacato, dado que aquella teoría buscaba abonar la idea del carácter *no-cristiano* del monacato. Si afirmamos la existencia de un grupo de ascetas de Jerusalén que ya en tiempos de Jesús le ofrecieron cobijo, adoptaron sus enseñanzas, se acercaron a él y reflejaron sus enseñanzas y su misión a través de una cristología con tonalidad propia, tal como la reflejada en el Evangelio de Juan, entonces debemos concluir que el estilo de vida de este grupo, al menos tal como se desarrolló después de Pascua y Pentecostés, debió ser considerado “compatible” con el Evangelio<sup>111</sup>.

El origen del monacato, tal como lo delineamos en este artículo, explica el completo silencio de la Iglesia respecto de este fenómeno durante los primeros siglos. Si se hubiera tratado de una institución genuinamente nueva, era dable esperar se suscitara el diálogo, la polémica o hasta el rechazo de ella<sup>112</sup>. Pero, ¿existió tal silencio eclesial? Es obvio que la respuesta a este

<sup>109</sup> Esta misma coexistencia de dos estilos de vida puede ser observado dentro de los esenios comparando la Regla de la Comunidad con el Documento de Damasco; cf. CAPPER, *Oldest Monks*, p. 44; O'NEILL, *Origins*, p. 279.

<sup>110</sup> Cf. R. RIESNER, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (Tübingen <sup>3</sup>1988), pp. 408-498, esp. pp. 487 ss.; *Idem*, *Formen gemeinsamen Lebens im neuen Testament und heute* (Gießen <sup>2</sup>1984), pp. 12 s.; *Idem*, *Jesus von Nazareth*, en: E. BRUNNER-TRAUT (ed.), *Die Stifter der großen Religionen. Echnaton, Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Muhammad, Buddha, Konfuzius, Lao-tze* (Freiburg 1994), pp. 62-93, aquí: pp. 73-76.

<sup>111</sup> Sobre el asunto “Primeras comunidades cristianas y esenios”, cf. O. BETZ - R. RIESNER, *Jesus*, 169-184.

<sup>112</sup> O'NEILL, *Origins*, pp. 272 s.

asunto depende de cómo se interprete el concepto de monacato. Eusebio relata de la siguiente manera la referencia de Filón a la comunidad de los “Terapeutas”, en las cercanías de Alejandría:

Ya que la obra [a portada de mano] —compuesta por él [e. d. por Filón] más tarde, pasado mucho tiempo—, contiene claramente las reglas de la Iglesia, observadas incluso hasta nuestros días. Ya que, al describir con la mayor exactitud posible la vida de nuestros ascetas [¡], [no quedan dudas] de que no sólo conocía, sino que también aprobaba, reverenciaba y honraba a los varones apostólicos [que vivían en] su tiempo, [al parecer] de origen hebreo, y que por ello [obedecían] las antiguas [tradiciones de manera genuinamente] judía<sup>113</sup>.

Independientemente del valor histórico atribuido a la información de la existencia de dicha comunidad en tiempos de Filón, lo notable es que Eusebio hable de “nuestros ascetas” y de que en sus vidas —que considera conocidas por sus lectores—, observaban “reglas de la Iglesia”. Subrayemos igualmente que Eusebio denomina su estilo de vida “apostólico” relacionando esta comunidad con el judaísmo. La conclusión se hace inevitable: según Eusebio el monacato existía mucho antes del siglo cuarto, ya desde los inicios de la Iglesia y con características judías.

Por tanto Eusebio tenía razón al denominar a los apóstoles como los primeros *monachoi* en el texto que citamos más arriba (cf. nota 26). Juan Casiano (a. 360-435) tenía razón al señalar el tiempo de los apóstoles como el del origen del monacato<sup>114</sup>. Pacomio tenía razón en su oración a Dios: “Tú has reunido en este santo lugar, a saber, en esta santa *koinonía* que fue establecida desde los comienzos por nuestros padres, los santos apóstoles a los que elegiste y amaste<sup>115</sup>”. Por supuesto que los discípulos de Jesús no fueron monjes en el sentido posterior del término, pero tomando en consideración lo expuesto en este artículo, debemos dejar de considerar que los Padres citados hayan cometido un anacronismo. Ciertamente, sólo de Pablo sabemos

<sup>113</sup> EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* II,17,1-2, Traducción retocada de la versión de A. Velasco Delgado, *Biblioteca de Autores Cristianos* (= BAC) 612 (Madrid 2002, 2ª impresión), p. 90. Las palabras entre [] han sido retocadas para que concuerden con la versión dada por el autor de este trabajo (N.d.T.).

<sup>114</sup> CASIANO, *Coll.* 18,4-6. Hasta hace poco consideraba “la derivación apostólica de la vida monástica una opinión insostenible y a-histórica”: cf. Ch. JOEST, *Wenn du vollkommen sein willst... (Mt 19,21). Die Bibel-der Mutterboden des frühen Mönchtums*, en: J. KAFFANKI (ed.), *Neige das Ohr deines Herzens! Gebet und Meditation bei den Wüstenvätern* (Freiburg 1999), pp. 57-72, aquí: p. 58. He cambiado de opinión teniendo en cuenta lo dicho más arriba.

con certeza que no estuvo casado, pero su observación de que “los otros apóstoles” llevaban consigo una hermana como esposa (*I Co* 9,5), no necesariamente los abarca a todos. Sin embargo, no hay duda de que todos ellos subordinaron su estilo de vida a su llamada, y, en consecuencia, vivieron sin ingresos regulares y sin contar con un techo permanente. En especial, cuando se desplazaban junto a Jesús, todos ellos formaban una “comunidad” ascética temporaria. El hecho de que el concepto de *vita apostolica* haya sido revestido con diversos contenidos por los Padres, no es razón para poner en duda esta conclusión. Si bien con frecuencia se la entendió a la luz del ascetismo y de la vida itinerante<sup>116</sup>, Pacomio, en cambio, la enfocaba a partir de la primitiva comunidad de Jerusalén, basada en la comunidad de bienes y del amor fraterno. ¡De acuerdo con lo visto, dio en el clavo!

El eremitismo y el cenobitismo no pueden ser considerados el origen del monacato “real”, sino que más bien representan su forma histórica más eficiente dentro de un amplio rango de diversas concepciones. La novedad de Antonio fue meramente la de haber sido el primero en haber vivido en soledad *en el desierto*. Si esto no hubiera ocurrido dentro del marco de un estilo de vida reconocido y aceptado normalmente en la Iglesia, Atanasio de Alejandría difícilmente hubiera podido presentarlo a sus lectores como modelo. Sólo al cesar las persecuciones se hizo posible el retiro al desierto de un solo individuo que actuase como disparador de una respuesta tan vasta, que fuera capaz de obtener semejante popularidad. Pero el estilo de vida como tal, preexistía.

La novedad de Pacomio consistió en haber redactado una *Regla* obligatoria para los hermanos de su comunidad y para él mismo, y en la organización minuciosa de su vida comunitaria. Pero el estilo de vida como tal no era para nada nuevo. Sólo cuando el emperador romano ordenó cesar con las persecuciones a los cristianos, se hizo posible organizar instalaciones tan vastas como los poblados de monjes pacomianos. Sin embargo, las condiciones bíblicas, espirituales y culturales para el desarrollo de tal tipo de vida habían estado ahí desde los mismos inicios. Pero sólo en ese momento pudo florecer abiertamente.

Esto no significa negar que a lo largo de la historia este movimiento fuera influenciado de muchas maneras y que el monacato padeció toda una serie de cambios, no sólo en su práctica, sino también en sus fundamentos teóricos. Sin embargo, debemos reconocer que la vida monástica, en sus diversas formas, no es “contraria-al-Evangelio”. Ya no es aceptable para los Protestantes afirmar que el surgimiento del monacato debe ser “considerado

<sup>116</sup> K. S. FRANK, *Vita Apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche, Zeitschrift für Kirchengeschichte* (= ZKC) 82 (1971), pp. 145-166.

una aberración”<sup>117</sup> espoleada por “exigencias ascéticas” y dando pábulo al “concepto de retribución”. Debemos, más bien, dar crédito a las conclusiones del calvinista H. Dombois, profesor de derecho canónico, quien afirma que el concepto de *ekklesia* usado en el Nuevo Testamento, no sólo refleja la tensión entre Iglesia local e Iglesia universal, sino también entre su orientación hacia el mundo basada en la misión de la Iglesia de proclamar la fe al mundo, y su retiro del mundo cimentado en su distinción-separación de él (cf. *Jn* 17,14-18)<sup>118</sup>. La Iglesia necesita preservar ambos polos como realidad vivida para no correr el riesgo de ser sal que pierde su sabor. Una vida célibe con comunidad de bienes y bajo una autoridad espiritual constituye una forma legítima de imitación de Cristo practicada por los primeros cristianos y es, en este sentido, plenamente evangélica. La existencia de comunidades de célibes, muchas de ellas surgidas después de la Segunda Guerra Mundial en diversas iglesias protestantes, sobre todo en países germano parlantes y de Escandinavia, atestiguan este hecho<sup>119</sup>.

<sup>117</sup> K. D. SCHMIDT, *Grundriß der Kirchengeschichte* (Göttingen <sup>5</sup>1967), pp. 128 s.

<sup>118</sup> H. DOMBOIS, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, vol. 2 (Bielefeld 1974), p. 39.

<sup>119</sup> J. HALKENHÄUSER, *Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation, Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien* (= K.KTS) 42 (Paderborn <sup>2</sup>1985); *Idem*, *Kommunitäten, Bruder- und Schwesternschaften*, ÖL 694-698; G. WENZELMANN, *Nachfolge und Gemeinschaft. Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens, Calwer theologische Monographien* (= CthM.C) 21 (Stuttgart 1994); Ch. JOEST, *Spiritualität* (nota 40); *Idem*, *Der Protestantismus und die evangelischen Kommunitäten, Kerygma und Dogma* (= KuD) 42 (1996), pp. 272-284; I. REIMER (ed.), *Verbindliches heben in evangelischen Bruderschaften und kommunitären Gemeinschaften* (Gießen 1999).