

¿QUÉ ESPIRITUALIDAD OFRECE LA VIDA MONÁSTICA A LA IGLESIA?²

Debo admitir que la pregunta “¿qué espiritualidad ofrece la vida monástica a la Iglesia?”, no nos prepara del modo más adecuado para la descripción del don que la vida monástica puede ofrecer a la Iglesia. Más bien revela una cierta ambigüedad que lamentablemente está presente en la relación entre la Iglesia y la vida monástica. Por lo tanto, comenzaré aprovechando la oportunidad que la formulación de la pregunta me ofrece, para hacer varias clarificaciones.

En primer lugar la palabra “espiritualidad”, poco común en la literatura cristiana primitiva, indica, cuando aparece, que hay vida de acuerdo con el Espíritu. En otras palabras, que la vida del cristiano se desarrolla como respuesta a la gracia bautismal³. Es un término que aparece por primera vez en el siglo V, en una carta dirigida a un cristiano recientemente bautizado: “*Age ut in spiritualitate proficias*”: “haz cualquier esfuerzo para progresar en la espiritualidad”. Cuando nos damos cuenta del verdadero significado de nuestra vida cristiana, cuando estamos abiertos a la energía vital del Espíritu Santo que desciende sobre cada cristiano en el bautismo, y cuando participamos de la vida de la Iglesia como miembros del cuerpo de Cristo, nuestra vida cristiana es vida espiritual. Esta es la vida espiritual que desde los años 60 hemos venido llamando “espiritualidad”: *Spiritualität* en alemán, como en *Sponsa Verbi* de Hans Urs von Balthasar, y *spiritualité* en francés. El término “espiritualidad” en sí mismo ha sido frecuentemente usado desde el 1800, y al comienzo del siglo XX apareció en plural: *les spiritualités* (las espiritualida-

¹ Fundador y Prior de la Comunidad monástica ecuménica de Bose (Italia).

² Traducción de la versión en inglés (Bose, Diciembre 2001) de una ponencia del Prior de Bose el 10 de Febrero, 2000, en una reunión de Abadesas Benedictinas Italianas realizada en Nursia, Italia. Traducción castellana de las Monjas Benedictinas del Monasterio de la Asunción de Santa María, Rengo, Chile.

³ Ver “*Spiritualité*”, en *Dictionnaire de Spiritualité* XIV, Paris 1990, cols. 1142-1173, y en particular “Histoire du mot en latin et en français”, cols. 1142-1149. Ver también O. BOULNOIS, “*Spiritualité ou vie chrétienne dans l’Esprit?*”, *Communio* 19/3 (1994), pp. 13-21.

des). Sí, desafortunadamente hemos comenzado a hablar de “espiritualidades” individuales y específicas, a menudo asociadas con el fundador de un orden religiosa o un santo, que enfatiza ciertos aspectos de la espiritualidad cristiana. Este es un fenómeno estrictamente occidental: la noción de “diferentes espiritualidades” no se escucha en el Oriente cristiano, el cual ha mantenido siempre la unidad de la vida cristiana y por lo tanto una sola espiritualidad, la de la Iglesia. Puede ser también por esto que la vida monástica ortodoxa ha mantenido una cierta unidad y que en las iglesias orientales no haya habido una proliferación de diferentes formas de vida religiosa. En relación con la pluralidad de espiritualidades que existe en Occidente, me parece que podemos adoptar el juicio de Von Balthasar:

“En la historia de la Iglesia siempre han aparecido iniciativas poderosas tratando de eliminar las divisiones espirituales... y para volver al impulso primitivo del Evangelio... La diferenciación de espiritualidades, que se ha vuelto pacífica hoy en día –se habla de espiritualidad de las diferentes Órdenes, la espiritualidad de los sacerdotes diocesanos, de los laicos, de diferentes grupos y movimientos– es casi un completo fracaso, a menudo bien intencionado, pero frecuentemente envenenado no sólo inconscientemente, por un resentimiento. ¡Cómo si un santo pudiera estar interesado en “su propia” espiritualidad! ¡Cómo si tal espiritualidad separada no fuera merecedora del Espíritu Santo, que quiere inspirar en nuestros corazones nada más que la totalidad de Cristo!”⁴.

De hecho, esta especialización de espiritualidades no revela riqueza ni diversidad de dones, más bien revela la divergencia ocurrida entre teología y espiritualidad, entre Oriente y Occidente, y entre las diferentes vocaciones y funciones dentro de la Iglesia; y en algunos casos, lo que vemos son las divisiones eclesiales que han surgido cuando ciertos aspectos de la vida espiritual han sido privilegiados y otros descuidados.

La lógica de las diferentes espiritualidades lleva a una confusión entre el sujeto y el objeto: el sujeto cristiano, en vez de permanecer abierto al Evangelio, vuelve su mirada hacia sí mismo y busca una identidad personal basada en lo que le distingue a él o a ella de otros sujetos cristianos. Esto compromete la unidad del *pleroma* eclesiástico y la *simplicitas* fundamental de la vida espiritual, que debería ser la respuesta a la “llamada universal a la santidad” (*Lumen Gentium* 39-40).

Las diferentes espiritualidades son resultado de una tendencia a bus-

10 ■■■■■ ⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Brescia 1969, p. 11.

car una identidad basada en la distinción y separación dentro del único cuerpo de Cristo, y por esta razón constituyen una amenaza a la espiritualidad cristiana, la que como Louis Bouyer ha escrito:

“... No distingue un grupo de cristianos de otro porque hay “un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Espíritu, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos y en todos.” (Ef 4,5-6). Sabemos que ese único Espíritu actúa en toda la gente y le pide a cada persona ejecutar diversas tareas y aceptar diferentes dones y ministerios, pero esto no nos da razón para hablar de diferentes espiritualidades cristianas, porque estas diversas “manifestaciones” del Espíritu se diferencian solamente en un sentido externo y secundario, mientras que la esencia de la espiritualidad cristiana permanece única e inalterable”⁵.

No creo que exista una espiritualidad monástica o una espiritualidad benedictina, ya que el monacato recibe la forma de su vida espiritual de la única Iglesia de Cristo. Un único bautismo consagra la vida cristiana y, por lo tanto, todos los cristianos reciben una y la misma consagración. Hay una sola justificación llevada a cabo por Dios a través de la fe y una vida sacramental a través de la cual renovamos nuestro compromiso con el Señor, y hay un solo y verdadero cuerpo de Cristo –la Iglesia–, del cual todos somos miembros junto con todos los otros cristianos, sin privilegios y sin excepciones⁶.

Como consecuencia, la vida monástica no ofrece a la Iglesia una espiritualidad o una vida espiritual porque ella recibe su vida espiritual de Cristo, eternamente presente como Señor de la Iglesia. ¿Qué es lo que ofrece entonces, o qué es lo que pueden decir los monjes y las monjas con gran humildad al resto de los cristianos? ¿De qué forma puede la vida monástica ser un recordatorio, un signo –así prefiero llamarlo– dentro de la Iglesia que continúa su peregrinación hacia el Reino de Dios? Todos los cristianos que siguen a Cristo en su vida diaria, de acuerdo con la vocación que han recibido, son un recordatorio de la presencia de Dios. ¿Qué recordatorio acerca del Evangelio ofrece la vida monástica hoy en día a los otros cristianos, que a su vez le recuerdan que existen otras necesidades y demandas?

⁵ L. BOUYER, *Introduzione alla vita spirituale*, Torino 1965, p. 36.

⁶ Ver el interesante artículo sobre la vida religiosa del Cardenal P. EYT: «La vie consacrée: l'etre, le signe, le “faire”», en *Nouvelle Revue Théologique* 117/5 (1995), pp. 641-653.

1. Las comunidades monásticas hoy en día deberían renovar su perseverancia en ofrecer a la Iglesia su amor

Si miramos la historia del monacato, podemos identificar dos tendencias –podríamos llegar a decir dos tradiciones distintas– que han estado siempre presentes y visibles en el camino en el que los monjes(as) han entendido su relación con la Iglesia⁷. La primera de estas tradiciones encuentra sus raíces particularmente en los padres del desierto, que vivieron una vida solitaria como anacoretas en Escete, Nitria, Las Celdas y la Tebaida, y que practicaron además de la *fuga mundi* (escape del mundo), una *fuga ecclesiae* (escape de la Iglesia). Observando la cristianización del Imperio Romano, la protección que la Iglesia aceptó y disfrutó bajo el emperador, la decadencia del clero, y la gradual desaparición de la práctica penitencial que había sido la marca que distinguía la conversión, algunos cristianos reaccionaron desplazándose al desierto para seguir a Cristo en una “alternativa” y forma más radical. Pero su decisión de vivir esa alternativa incluía un deseo de separarse de la Iglesia como tal.

Casiano, en sus *Instituciones*, registra un apotegma: “El monje debe evitar a las mujeres y a los obispos”⁸, porque ambos eran capaces de seducirlo y arruinarlo. Una mujer podía causar que un monje perdiera su virginidad, pero un obispo podía llevarlo a poner en peligro su fidelidad al Evangelio, que lo había llevado a dejar el mundo para ir al desierto. Encontramos esta tradición en Egipto, en el movimiento ascético liderado por Eustacio de Sebaste, pero también en muchos otros lugares. Este movimiento prevalecía particularmente en las áreas del Medio Oriente que estaban dominadas por el encratismo, una tendencia monástica caracterizada por vagabundeos extravagantes o por un estilo de vida extremadamente ascético y eremítico. La Iglesia desconfiaba de esta forma de vida monástica porque desarrollaba una teología de la profesión monástica como un “nuevo bautismo”, que marcaba la verdadera conversión del creyente, y en sí misma se distanciaba de la vida sacramental de la Iglesia, que gradualmente se estaba volviendo más y más organizada y teológicamente sofisticada. En un ambiente como este, no es difícil entender el por qué de la polémica que había en contra de los obispos y del clero, así como también por qué la *forma vitae* monástica llegó a ser considerada “mejor” o “más perfecta” que otras formas de vida cristiana y por qué los monjes gradualmente llegaron a formar una clase distinta del cuerpo de la Iglesia. Evitar a los obispos significaba no sólo evitar la ordenación y el

⁷ Giuseppe DOSSETTI también nota estas dos tradiciones en la vida monástica y las describe con relación a la vida de la Iglesia local: “*L’esperienza religiosa. Testimonianza di un monaco*”, en G. DOSSETTI, *La parola e il silenzio*, Bologna 1997, pp. 110-111.

⁸ CASIANO, *Instituciones Cenobíticas* 11,18.

riesgo de ser reclutado para el clero, sino también definir su propia identidad en oposición a la vida eclesial y evitar los conflictos y controversias que se estaban desarrollando entre los monjes y las autoridades eclesiásticas.

El sexto canon del Sínodo de Gangra es elocuente en esta materia: “*¡Si alguien forma su propia iglesia, al margen de la Iglesia, la desdeña y desempeña funciones eclesiales... será excomulgado!*”.

Encontramos evidencia de esta actitud de *fuga ecclesiae* también en Occidente. Gregorio Magno escribe en sus *Diálogos* que Benito, *vir Dei*, perdido como estaba en las montañas, no sabía que cerca de ahí una comunidad cristiana estaba celebrando la Pascua hasta que un sacerdote lo encontró y se lo dijo⁹.

Cada siglo revela huellas de esta tradición en el monacato de Oriente y Occidente, y lo notamos particularmente en los episodios de desacuerdo y conflicto entre las autoridades episcopales y las comunidades monásticas. Es verdad que los obispos y las iglesias que ellos presiden, a menudo y honestamente carecen de una visión de la naturaleza singular del carisma monástico y su forma de servicio. También fallan en reconocer la necesidad de la presencia monástica en la Iglesia, la importancia de la *diakonía* (servicio) que la vida monástica ofrece para ventaja de todo el Cuerpo de la Iglesia, y la debilidad de esta vocación esencialmente laica no conferida a través de un sacramento.

Al mismo tiempo, debemos confesar que en la vida monástica a veces el deseo de comunión con el obispo y con la Iglesia entera es escaso. Como también era escasa la humildad que llevó a los monjes de las comunidades de Pacomio a decir al patriarca de Alejandría que ellos sólo eran “una comunidad de pobres laicos”¹⁰.

En la *Regla* de san Benito está implícita la sumisión del monasterio y del abad al obispo¹¹, pero si las condiciones eclesiales decididas por los obispos han de aparecer desfavorables o incluso irrespetuosas hacia la vida monástica, los monasterios han de considerar la “exención canónica” como una forma necesaria de protección contra los riesgos y dificultades. Pero esto no ha sido ni puede ser un medio de auténtica comunión con la Iglesia y con aquellos que la presiden.

Desde el tiempo de la reforma de Cluny en Occidente y la reforma atonita en Oriente, en adelante la relación entre el monacato y la Iglesia no ha tenido mucha importancia, y la vida eclesial y la vida monástica alternadamente han tratado de vivir y de actuar como si la otra no existiera. Haciéndolo, ambas han fallado en tomar en consideración la complementa-

⁹ Cf. *Diálogos* 2,1,7.

¹⁰ Cf. *Vita saidica* § 21, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, ed. L. Th. Lefort, Louvain 1943, p. 392.

¹¹ Cf. *RB* 64,4 y 62,9.

riedad de los carismas en el único Cuerpo de Cristo.

Los monjes ortodoxos orientales, hoy en día, tomando ventaja de la autoridad que han adquirido haciendo la reforma de muchas comunidades –las cuales debido a la presencia de un padre espiritual, han podido transformar un estilo de vida *idioritmico* decadente en un cenobitismo espiritualmente vital– están a menudo tentados de autodefinirse como aquellos que sostienen y transmiten la fe Ortodoxa, ya sea tomando el lugar de los obispos o ejerciendo un grado de presión sobre ellos que lleva a una dominación.

En Occidente la situación es diferente y de muchas maneras inversa: éste es un período de crisis para la vida monástica y para toda la Iglesia. Muchos esperaban, hasta mediados de los ochenta, que la vida monástica pudiera tener mayor resistencia y, quizás, que su destino fuese diferente al de las otras formas de vida religiosa. Pero más o menos en estos últimos quince años, la escasez de vocaciones y el envejecimiento de muchas comunidades han resultado un empobrecimiento significativo de la vida monástica. Sin embargo, debe ser dicho claramente, y con orgullo: el estado de la vida monástica hoy es de pobreza, sí, pero no de decadencia. Las comunidades monásticas no se han vuelto menos fieles a su vocación, aunque ciertamente tienen menos energía y menos posibilidades de contribuir visiblemente a la vida eclesial.

Ésta es la situación de la vida monástica en sí, pero no podemos dejar de insistir en la inhabilidad de la Iglesia, y sobre todo la inhabilidad de quienes la presiden, para entender la naturaleza específica de la vocación monástica y encontrar un lugar apropiado para la vida monástica dentro de la comunión eclesial, que respete el carisma monástico y su forma de vida¹².

En nuestros días otros sujetos eclesiales son requeridos, promovidos, favorecidos, y hechos notar por la Iglesia, a tal punto que la actividad pastoral en curso actualmente impide el reconocimiento de vocaciones monásticas. El foco de atención en las parroquias y en los movimientos, en la implicancia social y el trabajo caritativo, y en la misión o en la evangelización desemboca en que la vida monástica no es presentada –junto con las otras, sin preferencia– como una posibilidad. Muchos obispos están encantados con lo que ellos llaman la efectividad de la consagración laica y con formas de vida apostólica. Cuando ellos piensan en la vida monástica tienden a reducirla a la clausura, lo que a sus ojos es una posibilidad normalmente reservada para las mujeres. Pero esto revela un entendimiento inapropiado del carisma de la vida monástica.

Sí, es verdad: las comunidades monásticas hoy en día no reciben la atención ni el amor que por siglos recibieron de aquellos que presidían las

¹² Ver A. SCHENKER, “*Y a-t-il une dimension ministérielle de la vie consacrée dans l’Eglise?*”, en *Revue des sciences religieuses* 69/2 (1995), pp. 239-253.

Iglesias, pero esa no es razón para no establecer caminos que nos lleven hacia la comunión con la Iglesia. Al contrario, ahora que la Iglesia está una vez más reflexionando sobre la eclesiología de comunión, nosotros los monjes(as) necesitamos renovar nuestro amor por la Iglesia. Hacerlo nos prepara para una humillación ocasional, en la convicción de que sólo a través de la humillación aprendemos la humildad, y la humildad es una condición esencial para nosotros si queremos entender y expresar todo el potencial de nuestro carisma y nuestro lugar en la Iglesia. Sabemos que algunas comunidades monásticas, en respuesta a la situación presente, han hecho un éxodo de la Iglesia Católica Romana en dirección hacia otras Iglesias, ya sea no católicas, o que pertenezcan a ritos Católicos orientales, y sabemos que otras comunidades están siendo tentadas de seguir ese camino. En Grecia, muchos monasterios están reduciendo su número con la esperanza de emigrar al Monte Athos, donde van a estar fuera de una jurisdicción episcopal. Pero este no es el camino que va a ayudar a la Iglesia a entender el carisma monástico o que va a llevar a renovar la *koinonía* en la Iglesia¹³.

La otra tradición presente en el monacato desde sus orígenes es la tradición de ubicar a la vida monástica en el corazón de la Iglesia. Esta tradición nos llega por Pacomio, cuyos monasterios cenobitas permanecían en una colaboración muy cercana con el Patriarca de Alejandría; y por Basilio, que hizo a sus comunidades cenobitas capaces de una comunión continua y dinámica con la Iglesia entera, y cuya teología ha sustentado esta comunión. Teniendo esta tradición en mente, es absolutamente esencial que verifiquemos la eclesialidad –auténtica, no simplemente al nivel de formalidad– de nuestras comunidades, que dejemos atrás toda pretensión de autosuficiencia y participemos en la vida de la Iglesia, y que nos demos cuenta de que lo que pasa en ella nos debería importar a nosotros. Si el superior general de una Orden monástica fuera tan lejos como para escribir a sus monasterios que el Concilio Vaticano II, siendo pastoral, no concierne a los monjes, está claro que en algunos casos la exención realmente llega a ser una *fuga ecclesiae*.

2. La centralidad de la liturgia

La vida monástica cristiana, desde sus orígenes, hasta hoy, siempre ha visto la oración y la liturgia como la fuente de su existencia. Atención: esto no significa que podamos reducir la vida monástica a una vida de oración (esto fue condenado por la Iglesia en el caso de los movimientos Mesaliano y

¹³ Ver la contribución del Patriarca de Moscú, ALEXEY II, sobre el rol de los guías espirituales, en *Il Regno-Attualità* 14 (1999), p. 455.

Euquita), o que podamos llamarla vida contemplativa si a lo que queremos referimos es a una vida en la que el trabajo u otros aspectos de la vida cristiana están ausentes. Podemos decir que en la vida monástica lo que buscamos es obedecer y por lo tanto poner en práctica las palabras del Señor sobre “la necesidad de orar siempre sin desfallecer” (Lc 18,1), y también las palabras del Apóstol: “Oren constantemente” (1 Ts 5:17). Sí, la vida del monje es una vida en la cual “*nihil Operi Dei praeponatur*” (“nada se anteponga a la Obra de Dios”), como la *Regla* de san Benito nos dice¹⁴. En la oración comunitaria (la liturgia), la oración personal (*lectio divina*, siempre muy unida a la oración de la comunidad) y la Eucaristía, la oración de las oraciones y la cumbre de toda oración, invocamos al Espíritu Santo, a quien el Padre da a aquellos que lo piden (cf. Lc 11,13). Nosotros pedimos el Espíritu Santo, quien transforma nuestra vida monástica en una vida que es *pneumatike*, llena del Espíritu. Si nuestra vida es *pneumatike*, entonces es como la de Cristo, porque nosotros seguimos a Jesús en su muerte y su resurrección; si la vida es como la de Cristo, entonces es eclesial porque pertenece al Cuerpo de Cristo; y si es eclesial, entonces es también escatológica, porque nos revela la realidad del Reino de Dios a través de la vida que vivimos.

En relación con la oración, Casiano escribe en las *Instituciones*: “Diferentes lugares han establecido diferentes reglas, y hemos encontrado que las formas y las reglas en uso son tan numerosas como los monasterios y celdas que hemos visitado”¹⁵, pero en la tradición monástica a la oración siempre se le ha dado prioridad. Basilio insiste en la importancia de orar sin distracciones¹⁶ y de practicar la *memoria Dei* continuamente¹⁷. La *Regla* de san Agustín pide a sus lectores ser asiduos en la oración¹⁸, y de acuerdo con la *Regla* de san Benito, un signo de vocación puede ser reconocido cuando un postulante “*sollicitus est ad Opus Dei*” (“es solícito para la Obra de Dios”)¹⁹.

De hecho, la *leitourgia*, que incluye, como hemos visto, oración comunitaria y personal, es verdaderamente la fuente de la vida de la comunidad. La vida monástica, entonces, ofrece un recordatorio dentro de la propia Iglesia, y también *para* la Iglesia entera –y aquí *para* significa “en ventaja de” y “como recordatorio para” la Iglesia– de una realidad y verdad que la vida monástica expresa. Por supuesto, éste es un servicio que ofrecemos de

¹⁴ RB 43,3.

¹⁵ CASIANO, *Instituciones Cenobíticas* 2,2,1.

¹⁶ Cf. *Grandes Reglas* 6,1(= GR) y *Pequeñas Reglas* (= PR) 201.

¹⁷ Cf. *Ep.* 2,4; GR 5; PR 202.

¹⁸ *Regla* 2,1.

¹⁹ RB 58,7.

rodillas, con humildad genuina y sin levantar nuestros ojos, pero es un servicio que se necesita.

La presencia de la Iglesia en el mundo, su evangelización, su *diakonia* y *agape* por toda la gente son auténticos y fructíferos sólo si todo lo que la Iglesia hace está enraizado en la celebración —y constante renovación en la liturgia—, de su compromiso con Dios. De otra manera la misión y evangelización se vuelven propaganda y conquista, el amor cristiano es reducido, peligrosamente, a filantropía, y la actividad caritativa es reducida a heroísmo personal.

Cuando permanecemos conscientes de la centralidad de la liturgia, somos capaces de cumplir la misión, día a día, y cuando recordamos escuchar primero la Palabra de Dios, nos hacemos capaces de evangelizar. En la contemplación de la Palabra es donde reconocemos lo que Dios ha llevado a cabo en la Iglesia y en medio nuestro, y en la Eucaristía es donde, dando gracias, confesamos nuestra fe en el Dios que ha hecho maravillas en nuestra historia, con nosotros y sin nosotros. En estas últimas décadas —si podemos hacer esta observación— la Iglesia, involucrada como está en “la nueva evangelización”, ha tendido a enfatizar el *martyria* (el testimonio) y la *diakonia* como si fuesen sus objetivos primarios, y casi ha olvidado que estas realidades, mientras se mantienen esenciales para la vida de la Iglesia, proceden y son fundamentalmente precedidas por la *leitourghia*. Si la *leitourghia* no se mantiene central, el *martyria* puede fácilmente perder su significado y volverse evangelización verbal o evangelización basada en el servicio, pero sin fidelidad personal en nuestra vida diaria al Evangelio que hemos recibido y que queremos compartir con otros. Evangelización significa llevar la Palabra del Señor hasta los confines de la tierra y hacer discípulos a todos los pueblos (*Mt* 28,19). Pero nuestro testimonio también debería ser el de aquel siervo del Señor que da testimonio de la Palabra sin vociferar ni alzar el tono, sin hacer oír su voz en la calle (*Is* 42,2); el de aquel que tomando sobre sí mismo el peso de su propia debilidad, presenta sus espaldas a aquellos que lo golpean y su rostro a los que lo insultan (*Is* 50,6) y que, sin apariencia agradable, creció como raíz que brota de una tierra árida (*Is* 53, 2). ¡Sin embargo, Él es la luz de las naciones, el ministro de la Palabra por excelencia, según el Segundo Isaías!

En la vida monástica nuestra predicación del Evangelio no nos lleva a los confines de la tierra, y no nos hace participar en la vida pastoral de la Iglesia acompañando al pueblo de Dios, pero bebemos de las fuentes de la comunión con Dios en la *leitourghia*, y esto puede hacer de nuestra vida monástica un recordatorio y una pregunta dirigida a toda la Iglesia. Sí, en la vida monástica evangelizamos sin las palabras ni las acciones del ministerio pastoral normal: es la *praxis* del seguimiento de Cristo, en realidad, la primera forma de testimonio cristiano.

Hoy en día la Iglesia, que ha heredado una “civilización cristiana” —en otras palabras, una cristiandad que es una realidad occidental cívica y cultu-

ral— está tentada de autodefinirse como una protagonista, una líder social con una presencia política efectiva. Las comunidades monásticas, a través de su existencia y su *praxis* de tratar de vivir diariamente según el Evangelio, de vivir la vida humana que Jesús vivió, puede expresar la siguiente y simple verdad en un espíritu de pobreza: nuestra habilidad para escuchar y nuestra habilidad para obedecer son una y la misma. *Solum qui oboediunt, audiunt.*²⁰

¿Acaso la vida monástica no producía la *sabiduría* —llamada *monástica*— de acuerdo con la cual no hay separación entre el misterio que celebramos en la *leitourghia* y el misterio que vivimos, entre la teología y la espiritualidad, entre la lectura de la Escritura y la vida ética? Durante los siglos en que la vida monástica con éxito sustentaba la fuerza dinámica que une la oración y la reflexión, no hubo división entre teología y experiencia espiritual, y la Iglesia evitaba ciertas corrientes de misticismo y piedad en las cuales la vida espiritual es separada de sus fundamentos teológicos y bíblicos. En la vida monástica somos capaces de poner en práctica el dicho de Evagrio: “Si oras verdaderamente, eres un teólogo, y si eres un teólogo, verdaderamente oras”²¹. Esto es lo que san Pablo llama *epignosis*, el conocimiento espiritual que es más que *sophia*, sabiduría humana. Sólo la oración, *lectio divina*, y la celebración sacramental pueden convertir *sophia* en *epignosis*.

3. Una vida de comunión

La *koinonía* siempre ha sido la *forma vitae* de la vida monástica cenobita, y los escritores monásticos primitivos —Pacomio, Basilio, Agustín, Benito—, la identifican como inspirada en la *koinonía* compartida por los Apóstoles en Pentecostés. La intención que hubo detrás de los períodos más importantes de reforma monástica —en Cîteaux, por ejemplo— siempre ha sido restaurar la naturaleza evangélica radical de la vida de comunión.

Esto se sentía tan fuerte en la vida monástica primitiva, que la esencia de esta vida consistía en alcanzar una perfecta *koinonía*, en ser “*cor unum et anima una*”, un corazón y una sola alma (*Hch* 4,32); aquello por lo que Casiano clama: que la vida cenobítica encuentra sus orígenes en la era de los Apóstoles²², y que describe Jerónimo, en el prefacio de su traducción latina de las *Reglas* de Pacomio: que los monjes de Pacomio vivían “como en los

²⁰ Ver reflexión de P. SEQUERI, “*Beata solitudo?*”, en *Un monastero alle porte della città*, Milano 1999, pp. 64-75.

²¹ EVAGRIO, *Sobre la Oración* 60.

²² Cf. CASIANO, *Conferencias* 18,5: “*A tempore praedicationis apostolicae*” (SC 64, p. 14).

tiempos de los Apóstoles”²³. Basilio también escribe acerca de las primeras comunidades apostólicas²⁴ y dice que la vida de comunidad es la mejor manera de seguir a Cristo, y que vivir solo es difícil y peligroso²⁵. En la *Regla* de san Benito, en los capítulos 67-72, encontramos el testimonio más fuerte de la importancia de la vida cenobita de comunidad, en las secciones en las que no depende de la *Regula Magistri*. En estos capítulos el “*Christo omino nihil praeponant*” (“nada absolutamente antepondrán a Cristo”) está iluminado por el ejemplo del amor mutuo: todo debe ser hecho “*sibi invicem*” (mutuamente), “*ferventissimo amore*” (con amor ferviente)²⁶. La *stabilitas* (la estabilidad en la comunidad) tiene el propósito de hacer posible la *koinonía*²⁷, y la *koinonía* es la comunión en la oración, en el trabajo, y en el entendimiento mutuo, que derivan de la fe y la *lectio divina*. Es una comunión que no consiste solamente en vivir juntos, sino en la revelación de que el amor está en el centro de la vida en común²⁸.

El monasterio no es un “conventum” al cual uno retorna de la *missio* como para san Francisco, tampoco es una residencia para un grupo de religiosos, como lo entendía san Ignacio de Loyola: es un lugar donde es posible vivir juntos en la *koinonía* que Dios garantiza a aquellos que han entrado en un compromiso con Él y con cada uno. La Trinidad de Dios, icono y origen de la comunidad monástica, forma y da forma a la vida de la comunidad. La vida de comunión monástica debe volverse un reflejo, una expresión concreta de la vida de la Trinidad, al punto de que esto sea posible en nuestras vidas humanas. Por esto a la comunidad monástica no sólo se la llama *schola amoris* y *schola communionis* sino también *signum communionis*.

Juan Pablo II, en un extraordinario mensaje dirigido al Plenario Pontificio de Congregaciones para la Vida Religiosa el 21 de Noviembre de 1992, les recordó a los oyentes que la vida de comunidad “tiene la vocación de ser un signo visible en la Iglesia del amor dinámico que une a las personas de la Santísima Trinidad” (n. 5), y que es “un don que, cuidadosamente protegido y nutrido en la comunidad religiosa, debería brillar con toda su intensidad para que pueda ser útil a la Iglesia en su misión evangelizadora, y para que pueda ser una forma visible del testimonio del amor misericordioso y dador de vida del Señor”.

²³ Cf. G. Turbessi (ed), *Regole monastiche antiche*, Roma 1974, p. 105.

²⁴ Cf. *GR* 7,4.

²⁵ Cf. *GR* 7,1.

²⁶ Cf. *RB* 72,11, 71,1; 72,3.

²⁷ Cf. *RB* 4,78, 66,6.

²⁸ Cf. *RB* 7,67 y capítulos 71-72.

En la misma ocasión, Juan Pablo II dijo que “¡los frutos de la vida religiosa dependen de la calidad de la vida comunitaria!”, y que “la vida religiosa será significativa hasta el punto de que sus miembros logren construir comunidades” en las cuales busquen a Dios juntos y en las cuales su experiencia de Dios tenga lugar dentro de la vida de la comunidad. ¿No es eso lo que la *Regla* de san Benito sugiere también cuando dice que el novicio “... *si revera Deum quaerit, si sollicitus est ad opus Dei, ad oboedientiam... tunc suscipiatur in congregatione...*”?²⁹.

Estoy de acuerdo con la frase del Cardenal Basil Hume durante el Sínodo sobre eclesiología de comunión en 1980: la vida monástica puede, sobre la base de siglos de experiencia de comunión, ofrecer una palabra a la Iglesia cuando ésta trata de alcanzar un entendimiento mayor de su propia existencia como comunión. La práctica sinodal de tomar decisiones (del griego *syn-odos*, “caminar juntos”) ha sido usada con éxito en la vida monástica desde su primera aparición como *koinonía*, y en la Iglesia, hoy día, hay necesidad de esta forma de experiencia. La *koinonía* no es de ninguna manera un mito o un ideal inalcanzable: es un camino, un viaje, o mejor, una decisión para predisponer todo, cualquiera sea el costo, para que el Espíritu de comunión pueda trabajar y construir la *koinonía*. El costo, que es alto, es aquel de tener entre nosotros la misma actitud (*phronein*: Flp 2,5) de Jesucristo, quien se humilló y se vació a sí mismo para entrar en diálogo con nosotros y establecer la comunión entre nosotros. No podemos esperar ver el fruto de una eclesiología de comunión en la Iglesia a menos que haya auténtica vida comunitaria, basada en la experiencia diaria de alabanza compartida, en el servicio, y la *praktike* de seguir a Cristo. Si pensáramos en la vida monástica en sí como una “comunidad” cuyos miembros, de diferentes denominaciones cristianas, comparten la vida juntos, ¿no estaríamos un paso más cerca de esperar la unidad de las Iglesias?

Los monjes (as), sabiendo las necesidades que existen dentro de la Iglesia y la necesidad de trabajar por la reconciliación entre las iglesias, pueden ofrecer una palabra autorizada acerca de la comunión: un mensaje llevado desde sus vidas diarias y desde la sabiduría que la experiencia les ha dado en relación con la *koinonía* y el esfuerzo que ésta exige a quienes desean ser más fieles al Evangelio.

Conclusión

Llegados a este punto, alguien podría pensar: ¿Qué se puede decir

²⁹ “... Si verdaderamente busca a Dios, si es solícito para la Obra de Dios, para la obediencia... sea recibido en la comunidad” (RB 58,7. 14).

hoy día acerca de la centralidad de la liturgia o acerca de la comunión, ahora que nuestras comunidades están tan pobres, tan débiles?³⁰. ¿Nos va a escuchar la Iglesia, así tan pequeños como somos? ¿Vamos a ser escuchados aunque seamos una minoría, aunque nuestras comunidades sean pequeñas y estemos envejeciendo, mientras otras formas de vida religiosa se están volviendo muy visibles y parezcan mejores para responder a los signos de los tiempos y a las expectativas de aquellos que lideran las comunidades de la Iglesia?

Para aquellos que hacen estas preguntas, me gustaría ofrecerles varios pensamientos. Mi respuesta, aunque es breve, ha madurado en un largo periodo de tiempo, y tras este largo proceso de reflexión siento que hay una verdad en ella que brota del Evangelio.

a) La vida monástica hoy día esta viviendo una *diminutio*... ya lo hemos visto, y creo que nadie podría contradecir esta observación. *Diminutio* no significa decadencia, y no hay espacio en esta discusión para acusaciones o culpas, como si la presente *thilipsis* (tribulación) fuese el resultado de las acciones de ciertos individuos de las mismas comunidades monásticas. Desgraciadamente, aquellos que carecen de suficiente discernimiento y se dejan cegar por elementos superficiales, tienden a hacernos creer que si la vida monástica tradicional está en dificultades y nuevas comunidades parecen tener un número razonable de nuevas vocaciones, éste es un signo de los tiempos.

No creo que sea difícil ni que se requiera un grado extraordinario de discernimiento para decir que sólo al final, en el día del juicio, vamos a ser capaces de evaluar cuán fieles han sido a su vocación las comunidades tradicionales o las nuevas. La historia también nos enseña que si Cîteaux fue una comunidad nueva de su tiempo, esto no hizo infieles a Cluny u otros monasterios benedictinos³¹.

En relación con las nuevas comunidades –estoy consciente de que hablo como un miembro de una de tales– se necesita tiempo antes de que seamos capaces de juzgar su habilidad para responder a los signos de los tiempos y hasta dónde están genuinamente enraizadas en la tradición monástica. Es esta tradición la que debe generar y continuar guiando cada nueva comunidad, porque nosotros no inventamos la tradición monástica: la recibimos, como el manto de Elías.

Sin embargo, esta *thilipsis* en la que la vida religiosa se encuentra –y debe ser dicho claramente–, es una situación que afecta no sólo a la vida reli-

³⁰ Ver G. MERLIN, “*Mystère pascal: mort et vie des communautés, fermer un monastère?*”, *Le Lien* 121 (1995), pp. 1-16. Ver también Y. GIRARD, “*Réflexion sur les communautés déclinantes*”, *Collectanea Cisterciensia* 60/3 (1998), pp. 251-265.

³¹ Cf. A. LOUF, “*Quelques leçons d’un Centenaire*”, *Collectanea Cisterciensia* 60/3 (1998), pp. 216-225.

giosa sino a la Iglesia entera³², incluso aunque la Iglesia parezca no querer confrontar esta realidad y prefiera engañarse a sí misma organizando espectaculares celebraciones y exhibiciones de fe.

b) Las comunidades monásticas deben recordar las palabras del profeta Sofonías y la promesa de ellas para “los últimos días”: “*Yo dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre (‘am ‘ani wadal), y en el nombre de Yahvé se cobijará*” (So 3,12).

Cuando hay humildad, cuando somos verdaderamente *pusillus grex*³³, entonces somos como el Señor quería que fuéramos y como todavía quiere que seamos.

Los monjes(as) hoy día somos un pequeño grupo, un *‘am ‘ani wadal*, pero incluso si estuviéramos en la condición que describe Isaías cuando dice “*Aún el décimo que quede en él volverá a ser devastado como la encina o el roble, en cuya tala queda un tocón*”—incluso en esta condición— no todo estaría perdido, porque como continúa Isaías: “*Semilla santa será su tocón*” (Is 6,13). ¡Qué revelación! Incluso si sólo un tronco cortado al ras fuese todo lo que quedara de la vida monástica, ese tocón sería “semilla santa”. Esto es verdadero para cualquier comunidad, cualquier monasterio, cualquier monje(a) que elija escuchar la Palabra del Señor: cuando el árbol es sacudido y cae, su condición es pascual. Sabemos muy bien cuánto sufrimiento oculto, batallas y fatigas, hay en muchas comunidades; comunidades que carecen de recursos y de fuerza que les pueda permitir vivir su llamada monástica más elocuentemente y ofrecer una *diakonía* que pudiera ser percibida y apreciada por la Iglesia y por quienes están alrededor de ella. Pero es precisamente esta situación, esta condición de sufrimiento, la que debe ser mirada de acuerdo con el Evangelio. Este sufrimiento sin gloria visible, esta batalla que incluso nuestros hermanos y hermanas de la Iglesia no perciben, esta inhabilidad para explicar qué pasa en nuestras comunidades y cómo son nuestras vidas: nada de esto es el resultado de una traición, tampoco el de una contradicción a la voluntad de Dios. Es debilidad, es una enfermedad, pero, ¿recuerdan?

Ayte he asthéneia ouk éstin pròs thánaton:
 “Esta enfermedad no es de muerte” (Jn 11,4).

¡Así sabemos que el tronco devastado es semilla santa! Así sabemos que cuando somos débiles, la fuerza de Dios se revela en nuestra debilidad (cf. 2 Co

³² Cf. G. LAFONT, “*Riflessioni sulla comunità monastica considerata nel contesto di una chiesa minoritaria*”, *Un monastero alle porte della città*, pp. 39-49.

³³ “Pequeño rebaño” (N.d.R.).

12,10), y que necesitamos cambiar, no nuestra forma de vida, sino la forma en que vemos nuestra situación. En la presente pobreza de la vida monástica, extraordinarias riquezas están ocultas y sólo el Señor es capaz de calcular.

Así como Isaías recibió su fertilidad como un regalo de Dios, hay momentos en los que las comunidades monásticas pueden presentarse ellas mismas y sus hijos a la Iglesia con las palabras: “*Aguardaré a Yahvé... y esperaré en Él. Aquí estamos yo y los hijos que me ha dado Yahvé, por señales y pruebas en Israel*” (Is 8,17-18)³⁴. Pero hay también momentos en los que debemos decir, “¡Mi tocón, lo que queda del árbol frondoso que fui, es semilla santa!”

c) Quiero a terminar mi reflexión con el apotegma –para mí epifánico– sobre la relación entre la vida monástica y la Iglesia.

En la *Vida Copta* de san Pacomio leemos que el patriarca de Alejandría fue a visitar a los monjes de Pacomio, y mientras comía con ellos le preguntó a Orsio, el sucesor de Pacomio: “¿La santa *koinonía* continúa produciendo buen fruto?”. Orsio respondió: “¡También la Iglesia: nosotros somos sólo laicos sin importancia!”³⁵.

Sí, la comunidad monástica no es una alternativa a la Iglesia, aunque, sabiéndose necesariamente parte de ella, la ama con amor intensísimo y como un miembro del cuerpo viene en ayuda de los otros miembros, así la vida monástica contribuye al *pleroma* (totalidad) eclesial con su capacidad, su potencialidad y sus dones. Es decir: con el primado de la *leitourghia*, con su praxis de seguimiento del Señor, con su vida de comunión.

³⁴ Cf. F. MAGISTRETTI, “*Vita di fede in comunità*”, A. y G. ALBERIGO (eds.), “*Con tutte le tue forze*”: *Omaggio a Giuseppe Dossetti*, Génova 1993, p. 48.

³⁵ Cf. *Vida Copta*, n. 8.