

AUGUSTO PASCUAL, abad
Monasterio de Leyre

**EL COMPROMISO
CRISTIANO DEL MONJE**

(Segunda edición)

Foto de cubierta:

“La chimenea”

Sierra de Leyre

@ Augusto Pascual Díez
31410 Abadía de San Salvador de Leyre
YESA (Navarra)

ISBN 84 - 84-86407-18-4
Depósito Legal ZA 137 - 1993
Printed in Spain
Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco Km. 2
49080 Zamora, 1993

INDICE

	<i>págs.</i>
Nota previa	1

I

EL MONJE, UN CRISTIANO RADICALMENTE COMPROMETIDO

Cap. I: <i>Radicalismo del compromiso cristiano del monje</i>	5
1. Cristiano: uno que se ha comprometido con Cristo	5
2. El monje, un cristiano radicalmente comprometido con Cristo	8
Cap. II: <i>Naturaleza y características del compromiso cristiano del monje</i>	13
1. El voto de ser monje toda la vida	14
2. La profesión monástica, radicalización del compromiso bautismal	28
Cap. III: <i>Actualidad del compromiso cristiano del monje</i>	41
1. Monacato y mundo actual	41
2. Actualidad eclesial del monacato	44

II

LA COMUNIDAD MONÁSTICA. COMUNIÓN FRATERNA EN CRISTO

Cap. IV: <i>La comunidad monástica, comunión de amor en Cristo</i> .	55
1. La Iglesia, misterio de comunión	55
2. La comunidad monástica	57
Cap. V: <i>Factores generadores de comunión</i>	63
1. Estabilidad en la comunidad	63
2. Renuncia a los bienes de este mundo	64
3. Castidad por el reino de los cielos	65
4. La obediencia, retorno a la comunión	66
5. La Eucaristía, sacramento de la unidad	67
Cap. VI: <i>El ideal comunitario de la Regla benedictina</i>	69
1. Comunidad que vive de la fe y de la esperanza	69
2. La comunidad monástica, comunión fraterna en Cristo	70

	<i>págs.</i>
3. Una comunidad consagrada exclusivamente al servicio de Dios, pero abierta siempre al hermano que la necesita	73
Cap. VII: <i>Relaciones interpersonales en la comunidad monástica</i> .	76
1. Relaciones en y desde la nueva fraternidad constituida en torno a Cristo	76
2. El abad, sacramento de la presencia y de la acción salvífica de Cristo en la comunidad	78
3. Hermanos en Cristo	93
Cap. VIII: <i>Las estructuras comunitarias y el carisma de la comunidad</i>	101
1. Tensión inevitable	101
2. Carisma y estructuras en la Regla benedictina	104
Cap. IX: <i>Actualidad y actualización del ideal comunitario monástico-benedictino</i>	109
1. La vuelta a las fuentes	109
2. Hacer de la comunidad monástica una verdadera comunión fraterna en Cristo	111
3. Comunión fraterna en Cristo dentro de una auténtica comunidad monástico-benedictina	115

III EN POS DE CRISTO

Cap. X: <i>La conversión a la vida monástica</i>	121
1. «Hacerse extraño a la conducta del mundo» (RB 4,20)	121
2. Principales zonas de conversión a la vida monástica	122
Cap. XI: <i>El monje, pecador arrepentido y penitente</i>	128
1. Espíritu de penitencia y de reconciliación	128
2. Las celebraciones de la Eucaristía y de la Penitencia, focos principales de perdón y de reconciliación	134
3. La cuaresma, tiempo fuerte de penitencia y de reconciliación	138
Cap. XII: « <i>Es necesario que nuestros cuerpos y nuestros corazones se hallen preparados para militar...</i> » (RB pról. 40)	141
1. Ascesis cristiana	142
2. «Estos son los instrumentos del arte espiritual» (RB 4,75)	146
Cap. XIII: « <i>Negarse a sí mismo para seguir a Cristo</i> » (RB 4,10)	152
1. «Niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Lc 9,23)	152
2. Características de la «sequela Christi» del monje	154

	<i>págs.</i>
Cap. XIV: « <i>En pos de Cristo obediente</i> »	160
1. El misterio de la obediencia cristiana	161
2. La vuelta del monje a Dios por el trabajo de la obediencia (<i>RB</i> pról. 2)	166
Cap. XV: <i>En pos de Cristo pobre</i>	187
1. “Lo hemos dejado todo y te hemos seguido” (Mt 19,27 y par.)	188
2. La pobreza, voluntaria factor decisivo en el proceso de con- versión a Dios	191
3. Práctica de la pobreza monástica	199
Cap. XVI: <i>En pos de Cristo virgen</i>	210
1. «Amar la castidad” (<i>RB</i> 4,64)	210
2. El celibato, un hecho humanamente positivo	213
3. El celibato monástico, participación en el misterio de Cristo virgen	215
4. Condiciones y exigencias de un auténtico celibato monástico	222

IV

LA VIDA DEL MONJE, DIALOGO CONTEMPLATIVO CON DIOS

Cap. XVII: <i>Naturaleza y características del diálogo del monje con Dios</i>	235
1. El monje viene al monasterio a dialogar con Dios	235
2. Un vivir en familia y diálogo con el Padre por Jesucristo en la unidad del Es- píritu Santo	236
3. Un diálogo contemplativo	246
4. Condiciones y ambiente necesarios para este diálogo	250
Cap. XVIII: <i>Las asambleas litúrgicas, momentos fuertes del diálo- go del monje con Dios</i>	259
1. «No anteponer nada al Opus Dei» (<i>RB</i> 43,3)	260
2. Las asambleas litúrgicas de la comunidad, acontecimientos pascuales	261
3. «Cómo se ha de salmodiar» (<i>RB</i> 19)	264
Cap. XIX: <i>La oración en secreto</i>	277
1. Una oración personal, espontánea, informal	277
2. Cualidades que ha de reunir la oración en secreto	279
3. Algunas formas de oración en secreto	281
Cap. XX : <i>Las “ocupaciones” del monje contemplativo</i>	285
1. La lectio divina	287

	<i>págs.</i>
2. El trabajo	299
3. El apostolado	314

V

HACIA LAS CUMBRES DE LA CONTEMPLACIÓN Y DE LA CARIDAD

Cap. XXI: <i>En el crisol de la prueba</i>	321
1. «Para militar a las órdenes del verdadero rey, Cristo, el Señor» (RB Pról. 3)	322
2. «Conducido por el Espíritu (Santo) al desierto para ser tentado por el diablo» (Mt 4,1; cfr. par)	326
Cap. XXII: « <i>Muertos al pecado, vivos para Dios en Cristo Jesús</i> » (Rm 6,11)	342
1. Hacia la liberación de las grandes esclavitudes del hombre	342
2. Bienaventurados	345
3. ...porque ellos verán a Dios	346

NOTA PREVIA

Las páginas que siguen, en su primera edición, aparecieron en 1977. Se estaba entonces viviendo intensamente el post-concilio: tiempos de cambios y, por ello, de inestabilidad; tiempos también de ilusiones y de esperanzas. En todos los institutos religiosos se trabajaba en la revisión y actualización de sus leyes particulares cumpliendo lo que el Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa había pedido. Poco más tarde, a principios de 1983, Juan Pablo II promulgaba el nuevo Código de Derecho Canónico, en el que se dedica a los Institutos de vida consagrada un buen número de cánones.

Hoy, realizado ya este delicado trabajo de vuelta a las fuentes y actualización, los religiosos han reemprendido, guiados por el Espíritu Santo, su caminar en pos de Cristo en la Iglesia y al servicio de la Iglesia.

Al releer las páginas publicadas en 1977, que, en buena parte, habían sido pensadas y escritas en años anteriores, me doy cuenta que algunas preocupaciones o proyectos de entonces son hoy realidades o, al menos, han dejado de ser tema de preocupación. He tenido en cuenta esto en la presente edición.

Que, como decía en la primera edición, el Espíritu Santo, cuya acción tan palpablemente se está haciendo sentir hoy en la Iglesia, dé vida a estos huesos áridos y haga que este granito de arena ayude a aumentar la fidelidad al viejo y actualísimo ideal monástico.

I. EL MONJE, UN CRISTIANO
RADICALMENTE COMPROMETIDO

I. RADICALISMO DEL COMPROMISO CRISTIANO DEL MONJE

1. *Cristiano: uno que se ha comprometido con Cristo*

«El monje, dice el cardenal Schuster, no es más que un piadoso cristiano, que profundiza su propia vocación bautismal y, para poder actuarla más plenamente, se determina a llevar una particular forma de vida en el ámbito de un monasterio, en hermandad con otros monjes, bajo la guía de un abad que forma a sus cenobitas según el espíritu de la Regla, dividiendo el tiempo entre el *Opus Dei*, la *Lectio divina* y el trabajo»¹.

El monje es un cristiano que ha prometido radicalizar su compromiso bautismal, llevando hasta las últimas consecuencias algunos de los aspectos esenciales de este compromiso. El monacato es una respuesta generosa a la común vocación cristiana.

Por eso, para un mejor encuadramiento de la especial vocación del monje, creemos que ofrece cierto interés recordar unas cuantas nociones sobre la naturaleza y génesis de la vocación cristiana en general y del compromiso que comporta ser cristiano.

Al que pide el ingreso en la Iglesia, ésta, cumpliendo el mandato del Señor (Mt 28,19), le bautiza –le sumerge– en el nombre –es decir, en la realidad misma– del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. El sentido de esta acción es claro: el hombre, en cuanto pecador que es siempre desde su mismo nacimiento, está privado de la vida divina, está fuera de su centro, de Dios; el bautismo, por la fe que presupone y actualiza, restaura en él la vida divina, le devuelve a su centro, a Dios-Trinidad.

Este misterio tiene lugar en Cristo y en la Iglesia. Bautizarse es aceptar a Cristo y ser aceptado por él, es identificarse con

1. T. LECCISOTTI, *Il Cardinale Schuster* (Milán 1969) vol. II 357.

él y con lo que él significa; es incorporarse –comenzar a formar un solo cuerpo– con Cristo.

«Y vino el Hijo, enviado del Padre, que en él nos escogió antes de crear el mundo y nos predestinó para hijos adoptivos, porque se complació restaurarlo todo en él (cfr. Ef 1,4-5.10). Por eso Cristo, cumpliendo la voluntad del Padre, inauguró en este mundo el reino de Dios, nos reveló su misterio y realizó la redención por la obediencia»².

Mas el Padre, en sus insondables designios de amor, dispuso que la obra de salvación del hombre no quedase cerrada al cesar la vida histórico-salvífica de Jesús, sino que éste había de continuar su obra de salvación a través de los siglos: había de seguir viviendo y redimiendo en cada uno de los cristianos; había de seguir tributando al Padre un culto perfectísimo y entregándose como víctima propiciatoria, infinitamente agradable, en su cuerpo que es la Iglesia; había de seguir realizando la unidad de todos en la caridad.

Jesús hizo patente su amor sin límites al Padre obedeciéndole hasta la muerte, hasta la muerte de cruz. Cada uno de los cristianos ha de prolongar esta obediencia, sometándose también él al Padre en todos los actos de su vida.

Jesús dio las pruebas más fehacientes de amor al hermano «en que dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos» (Jn 3,16). Amamos al hermano prolongamos el amor de Jesús, lo hacemos realidad en cada momento de la historia. Siempre que un hombre ama a otro hombre, hace presente el amor de Cristo, hace presente a Cristo.

Jesús capacitó a la humanidad para entrar en comunión de vida con Dios, pero cada hombre ha de hacer actuar esa capacidad, ha de aceptar el amor proveniente de Dios y responder libremente amándole también él.

Hizo palpable la presencia de Dios en el mundo; cada hombre ha de hacer la experiencia de esa presencia y hacerse él mismo sacramento de ella ante los demás hombres.

2. *Lumen Gentium*, n. 3.

La vida histórico-salvífica de Jesús desemboca espontáneamente en la Iglesia, sin que entre el Cristo histórico y el Cristo místico que es la Iglesia, se dé ruptura alguna de continuidad. Los cuatro evangelistas tenían de ello clara conciencia cuando redactaron sus Evangelios. El final de éstos es como una balconada que se abre a la Iglesia.

Los Hechos de los Apóstoles son el primer capítulo de la epopeya que Cristo resucitado, activamente presente en la Iglesia, va escribiendo. Lucas nos hace presenciar el cambio mental y la transformación espiritual de los apóstoles y discípulos de primera hora: el Espíritu de Jesús insensiblemente les convierte en «cristianos» –comprometidos con Cristo– y les hace sentirse Iglesia, nuevo pueblo de Dios.

Mirando al pasado, ven que sus esperanzas mesiánicas de un reino temporal, que con tanto calor habían acariciado, se han hundido definitivamente. En su lugar va surgiendo un mesianismo sin fronteras, cuyo objetivo es la salvación de todos los hombres y de todo el hombre.

De cara al presente, se afianza en ellos la fe de que Jesús vive. Es el *Kyrios* triunfador, sentado a la derecha del Padre, «constituido para siempre Señor y Sacerdote»³, presente y actuante en medio de ellos, más aún, en ellos.

De cara al futuro, se saben herederos y responsables de la Buena Nueva y se ven llenos del Espíritu de Jesús que les impele a continuar su obra, que les hace sentirse depositarios del mensaje que el Señor trajo al mundo, de ese mensaje que antes no lograban comprender y cuya maravillosa novedad, cuya irresistible fuerza liberadora ahora se va convirtiendo poco a poco en vida de su vida y en razón de su existencia, hasta el punto de no poder por menos de anunciarla a todos los hombres. Constatan con humilde gozo que hacen las mismas obras de su Maestro y aún mayores: que en nombre de Jesús expulsan demonios, hablan lenguas que desconocen, toman serpientes... (Mc 16,17-18); sobre todo experimentan que aquel a quien los jefes de los judíos dieron muerte y a quien ellos vieron resucitado, está con ellos todos los días hasta la consumación de los tiempos (Mt 28,20).

3. Cfr. *Lumen Gentium*, n. 5.

El encuentro con Cristo les ha marcado para siempre, *ha comprometido* toda su vida. Como marcará y comprometerá a través de los siglos a todo aquel que se encuentre con Cristo y le acepte como Hijo de Dios.

El cristiano es, pues, un *comprometido* con un persona: Cristo, y en un quehacer: la implantación del reino de Dios. Hacerse cristiano no es alcanzar una meta, *situarse* en la vida del espíritu, suscribir una póliza de seguro contra los riesgos de condenación eterna; no lo es al menos de primera intención. Ser cristiano no es un título, no es entrar a formar parte de una casta privilegiada de hombres. Ser cristiano es *decir SI a Cristo*.

Este SI, este compromiso de colaboración, ha de renovarse en cada palabra y en cada acción. Y ha de ser cada vez más firme, más radical; ha de ir en continuo crescendo hasta fundirse en el SI que es el *Kyrios* de la gloria ante el Padre.

2. *El monje, un cristiano radicalmente comprometido con Cristo*

El fenómeno del monacato, como fruto que es de la presencia activa del Espíritu Santo en la Iglesia, hay que contemplarlo en el contexto de esta dinámica eclesial: es la radicalización de varios aspectos fundamentales del compromiso cristiano, es una concienciación más profunda de la vocación universal a la santidad, es una respuesta más decidida a la voluntad salvífica de Dios, manifestada en Cristo.

Hacerse monje no es más que tomar en serio su condición de cristiano. El monje sigue siendo un simple cristiano. Un cristiano que se siente llamado a vivir su cristianismo de una manera especial. Pero un simple cristiano. El auténtico vocacionado no se hace monje para ser mejor que los demás cristianos –sería orgullo farisaico–, sino, porque allá en el fondo de su alma el Espíritu Santo, por los caminos más imprevisibles, se lo pide. Se sale del camino común del seguimiento de Cristo y se adentra por sendas especiales sólo porque así se lo pide el Señor.

El monje es un cristiano a quien Dios con un detalle de gracia inestimable le invita a que ya aquí en la tierra intente

contemplantarlo y amarle de la manera más perfecta posible, despojándose de muchas cosas que podrían reducir su capacidad de contemplación y de amor.

En un momento de su vida descubre con humilde gozo, como los apóstoles, que está llamado, en su calidad de cristiano, a hacer las obras del Señor: dar gloria a Dios, salvarse y salvar al mundo caído; y guiado y ayudado por el Espíritu Santo, se abraza con particular energía a la cruz de una vida más dura, voluntariamente privada de muchas de las cosas que la mayoría de los cristianos no se creen obligados a dejar. Ha tomado conciencia de que por el bautismo se ha comprometido con Cristo y decide seguirle a dondequiera que vaya.

La consagración que el monje hace a Dios es, en efecto, una ratificación, más consciente y decidida, de la que hizo al recibir el sacramento del bautismo:

«Ya por el bautismo había muerto al pecado y se había consagrado a Dios; ahora, para conseguir un fruto más abundante de la gracia bautismal, trata de liberarse, por la profesión de los consejos evangélicos en la Iglesia, de los impedimentos que podrían apartarle del fervor de la caridad y de la perfección del culto divino, y se consagra más íntimamente al servicio divino»⁴.

El monje es, pues, un cristiano que ha radicalizado su compromiso bautismal. Una de las muchas maneras de radicalizarlo, pues ante el cristiano se abre un abanico de posibles radicalizaciones de este compromiso. Cada uno tiene su propio carisma, su vocación particular. El único Espíritu hace sentir su misteriosa acción en cada uno de una manera distinta. Es san Pablo quien hace este descubrimiento (1 Cor 14,4-11).

Algunos cristianos –unos a la hora de tercia, otros a la de vísperas–, sienten agudizarse la urgencia del compromiso bautismal, adquieren conciencia de que pueden, y el Espíritu Santo les hace comprender que deben, hacer más. Y que lo deben hacer de una forma determinada: separándose materialmente del mundo e ingresando en *una escuela del servicio divino* (RB=Regla de S. Benito, pról. 45), es decir, haciéndose monjes.

4. *Lumen Gentium*, n. 44.

Como san Antonio, ejemplo típico de una vocación monástico-contemplativa, oyen al Señor que les dice: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto posees, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos; y ven y sígueme» (Mt 19,21), y dejándolo todo se van en pos de Jesús.

La caridad de Cristo, que habita en todo cristiano fiel, les impele a profundizar en el misterio de Cristo, a pasar de la periferia al corazón mismo de éste.

El monje es un cristiano que ha sentido de modo especial la llamada de lo absoluto, de lo trascendente. Como Abraham, el primer gran llamado de quien nos habla la Sagrada Escritura, ha oído en el fondo de su alma la voz de Dios que amorosamente, pero con infinita exigencia, le dice:

«Sal de tu tierra y de tu patria, y de la casa de tu padre, y vete a la tierra que yo te mostraré» (Gn 12,1). «Toma a tu hijo, a tú único, al que amas... y ofrécelo en holocausto» (Gn 22,1-2).

«Sal», «vete», «ofrece en holocausto»: estas voces de mando de la divina Providencia están siempre en la raíz de toda vocación cristiana que, como la monástica, es un llamamiento a vivir en la máxima desnudez de la fe, en la mayor tensión escatológica de una viva esperanza, en la entrega incondicional al amor. Marcan los jalones del camino real y único –la cruz–, que lleva a la resurrección. El que Jesús recorrió y dispuso que recorrieran sus seguidores. Es un *éxodo*, un pasar a través del desierto, sin más guía que la columna de fuego de la fe, sin más punto de referencia que la Palabra viva de Dios. Es la renuncia a todo lo que no sea el sacrificio, la participación en la pasión y muerte de Cristo, pero también e inseparablemente, en su resurrección y en el bautismo del Espíritu Santo.

El compromiso del que presta oídos a la llamada al desierto es total e irrevocable. Abarca todo su ser. Y es hasta la muerte. El amor verdadero es reacio a cualquier tipo de limitaciones. Si se ponen condiciones, ya no hay amor total, ya no hay respuesta total al que nos ama. Falla lo que constituye la esencia de la vocación por amor: la necesidad de darse sin límites a la persona amada.

Así lo entendía el gran vocacionado y padre de innumerables vocacionados, san Benito:

«De modo que, no apartándonos *jamás* de su magisterio, *perseverando en su doctrina hasta la muerte*, participemos de los sufrimientos de Cristo por la paciencia, y merezcamos también acompañarle en su reino» (RB pról. 50).

Palabras densas que cierran el Prólogo y que son un resumen de la doctrina del Patriarca sobre la vida monástica. El monje es para él un cristiano que entra en el dinamismo pas-cual del misterio de Cristo con paso decidido, con irrevocable voluntad: *Jamás... hasta la muerte*.

El monje radicaliza *la imitación y el seguimiento de Cristo*, que constituye el fundamento de toda vida espiritual cristiana. A ningún cristiano se le señalan límites en el seguimiento y en la imitación de Cristo: «sed perfectos como mi Padre celestial es perfecto». Sin embargo la obligación de seguir a Cristo puede adoptar formas distintas. Se puede seguir a Cristo sin salirse del camino ordinario de los mandamientos; se puede ser santo sin renunciar de hecho a las riquezas, se puede ser santo en la vida matrimonial, detentando el poder y el mando. El monje, por puro amor, con total libertad, movido por el Espíritu Santo, se adentra en la zona de lo simplemente aconsejado. Es cuestión de amor y de esperanza. Pura y simplemente de amor y de esperanza. Estos son tan fuertes, tan apremiantes que no le basta con el camino ordinario, sino que se arriesga por una senda más ardua, pero también más rápida y segura.

Seguimiento e imitación de Cristo que no se detienen en la periferia, sino que pretenden llegar hasta lo más profundo: hasta vivir en sí con particular intensidad los sufrimientos redentores de Cristo mediante una renuncia efectiva, mediante un continuo morir con Cristo a todo lo que es pecado, para capacitarse para trabajar en la implantación del reino de Dios en sí y en sus hermanos los hombres, como soldado «del verdadero Rey, Cristo Señor» (RB pról. 3) mediante la obediencia a Dios.

Quiere con voluntad firme hacerse obediente hasta la muerte como su Señor. Y escoge la forma más radical. Por el

reino de los cielos, para aumentar su disponibilidad al servicio del mismo, renuncia a cosas que son perfectamente compatibles con la plena pertenencia a éste, pero a las que Cristo renunció e invitó a sus discípulos a renunciar voluntariamente también ellos. Las grandes renunciaciones, entre las que poseen una especial significación las tres clásicas: celibato, pobreza y obediencia, le ayudan a ahondar en la muerte al pecado y le dejan expedito el camino para un servicio de Dios y del prójimo más puro y desinteresado. Como dice san Jerónimo ⁵, el monje queda «*nudus et expeditus ad christianam philosophiam*».

El monje intenta finalmente vivir por adelantado y con mayor realismo el misterio de la muerte cristiana, para adelantar el *ésjaton*, para vivir ya ahora en lo posible la plenitud del reino de Dios. Consciente de la provisionalidad de las cosas de la tierra y de que todo lo que tiene lo tiene en precario; consciente de que todo eso lo ha de ir dejando en su caminar irreversible por la vida hasta quedar en la más completa desnudez en la muerte, renuncia a muchas cosas por adelantado para precipitar la instauración del reino de Dios en su alma.

5. *De Viris Illustr.*, 74.

II. NATURALEZA Y CARACTERÍSTICAS DEL COMPROMISO CRISTIANO DEL MONJE

Es, pues, el monacato una de las muchas maneras de realizarse como cristiano. El monje no pretende agotar todas las formas de seguimiento de Cristo. Sabe que hay muchos aspectos que son objeto de imitación para otros, pero que no son compatibles con su carisma particular. Sólo la Iglesia, en cuanto imagen que ha de ser de Cristo, tiene la misión de presentar todos los aspectos imitables de su divino Esposo. Para ello el Espíritu Santo va suscitando personas e instituciones en que se refleja todo el espectro del misterio de Cristo.

Pues bien, ¿cuál es la naturaleza y cuáles las notas características del compromiso cristiano del monje?

No resulta fácil dar una respuesta que satisfaga a todos. El fenómeno del monacato se ha resistido siempre a un encasillamiento rígido. Nace cuando la creatividad dentro de la Iglesia no se ve aún coartada por una legislación controladora y uniformista y se desarrolla a través de su larga historia sin un denominador común fijo como punto de referencia. Y cuando el monacato, como sucedió en Europa durante gran parte de la Edad Media respecto a la Regla benedictina, queda polarizado en torno a un único ideario monástico, éste es lo suficientemente flexible como para que a él se acojan instituciones muy heterogéneas. Hoy mismo se da tal pluralismo de formas entre los que se llaman monjes y tienen a la Regla benedictina como norma que, suponiendo que todos fuesen realmente monjes –no lo creemos–, serían necesario hablar de monjes dedicados totalmente a la contemplación y monjes dedicados a una actividad apostólica, aun *extra septa monasterii*, en nada inferior a la que desarrollan los institutos dedicados por especial vocación a la vida activa.

Este pluralismo, legítimo y enriquecedor cuando se mantiene dentro de ciertos límites –lo que, repetimos, no siempre se da– no impide, sin embargo, que existan unas líneas de fuerza y unos límites bien definidos más allá de los cuales no se puede hablar de vida monástica. Nos atrevemos a decir que el

ideal monástico se nos presenta incluso, a pesar del pluralismo, muy concreto, más concreto y con unos contornos mejor definidos que el ideal de la mayoría de las órdenes y congregaciones más recientes.

Intentemos poner al descubierto las líneas básicas del compromiso que hace de un determinado cristiano un monje.

1. *El voto de ser monje toda la vida*

Desde hace ya bastantes siglos, tal vez por el influjo sistematizador de la escolástica, se ha venido viendo y definiendo al religioso –y por tanto al monje– como el que se compromete a practicar, además de los preceptos, los consejos evangélicos, tal como definía al religioso el Derecho Canónico vigente hasta la promulgación en 1983 del actual Derecho. En el canon 487 decía en efecto aquel que la vida religiosa era:

«Un modo estable de vivir en común, por el cual los fieles, además de los preceptos comunes, se imponen también la obligación de practicar los consejos evangélicos mediante los tres votos de obediencia, castidad y pobreza».

El Concilio Vaticano II, haciéndose eco de las corrientes modernas sobre el particular, amplió el horizonte, pero sin salirse de la línea tradicional. El nuevo Código de Derecho Canónico amplía algo más ese horizonte, ya que también la vida consagrada se ha hecho más variada.

La Regla benedictina, y como ella toda la legislación monástica antigua, ofrece una imagen del compromiso, que el monje contrae, sensiblemente diferente, si no en el fondo, sí ciertamente en la forma.

En primer lugar la vida monástica no es contemplada como una superestructura montada sobre la estructura del cristianismo del común de los fieles. No aparece como «un estado de perfección» que se contradistingue de otro estado que, en buena lógica, habría que considerar como un estado *per se* no llamado a la perfección. La obligación de tender a la perfección no le viene al monje por ser monje, sino simplemente por ser

cristiano. Lo que distingue al monje de los cristianos no monjes es la utilización de recursos, que el cristiano no monje ordinariamente no se cree obligado a emplear –utilizará tal vez otros no menos exigentes–; recursos que son los que le caracterizan y los que le ponen sobre una pista especial, siguiendo la cual tiende a la meta común: la perfección de la caridad. Para san Benito el monasterio es pura y simplemente un lugar en que se aprende a servir a Dios prácticamente, una escuela especializada –y en cuanto tal, claro está, con superiores exigencias–; en que se hacen prácticas de cristianismo (*dominici schola servitii*), un *habitat* especialmente acondicionado para que la gracia bautismal se desarrolle más pujante, sin tantos elementos adversos. Consecuente con esta idea, al candidato no se le pide más que una gran sinceridad en la búsqueda de Dios (*si revera Deum quaerit*) y una decisión inquebrantable de adentrarse por los caminos de la espiritualidad cristiana: culto a Dios (*si sollicitus est ad Opus Dei*), obediencia (*ad obedientiam*) y aceptación de la cruz (*ad opprobria*) (RB 58). La espiritualidad que a través de toda la Regla y de modo particular en el Prólogo y en los capítulos cuarto-séptimo propone al monje, es la espiritualidad básica de un cristiano que toma en serio su santificación.

Más acentuada es la diferencia entre ambas concepciones del compromiso particular del religioso en el modo de contemplar «los votos». Para la teología tradicional desde la Edad Media –lo hemos dicho– y mucho más para el vulgo, el compromiso del religioso queda perfectamente definido por los llamados «consejos evangélicos», que de hecho son únicamente los consejos de castidad, pobreza y obediencia. Jurídicamente éstos limitan el compromiso del religioso. Son los votos. El resto de las obligaciones ya no caen directamente bajo ningún voto especial. Para una moral casuística esta precisión ofrece indudablemente notables ventajas. Pero ¿gana con ello el ideal cristiano que encarna la vida religiosa? *Definir tan bien* ¿no será empobrecer el compromiso cristiano del religioso? Siguiendo en esta línea de clarificación, los moralistas llegarán a precisar la materia del voto de obediencia diciendo, por ejemplo, que este voto obliga sólo cuando el superior manda expresa-

mente en virtud del voto... Un poco más de precisión y el compromiso del religioso –y por tanto lo que generosamente se ha ofrecido a Dios– queda reducido a un frío y seco esqueleto...

La idea que del compromiso que el monje contrae en el acto de su profesión tienen las reglas monásticas antiguas es bastante distinta. Y esto no sólo por falta de precisión jurídica, que evidentemente se da y que la Iglesia ha ido subsanando con una legislación apropiada, sino, sobre todo, por una visión de dicho compromiso más simple y más dinámica a la vez, más «espiritual» también –más abierta a la acción del Espíritu Santo– y más teologal –más penetrada de fe, de esperanza y de caridad–.

Vamos a desarrollar más esto.

San Benito no habla, por ejemplo, del celibato como de un voto especial: se contenta con recomendar al monje que ame la castidad (RB 4,64). Sabía perfectamente que, como dice expresamente san Basilio, «los que han abrazado la vida monástica se juzga que tácitamente admiten el celibato»⁶.

Exige, sí, que el novicio renuncie a todos sus bienes y que viva desprendido de todo, pero en ninguna parte de la Regla se trasluce la existencia de un voto *especial* de pobreza.

De los tres votos clásicos sólo el de obediencia es expresamente mencionado en la profesión.

Estas lagunas en una materia esencial al estado religioso –y que los legisladores monásticos la consideraban tal– nos pone ante una visión del compromiso especial del monje bastante distinta de aquella a que estamos acostumbrados. No en el sentido de que la materia sea sustancialmente distinta, sino en cuanto que esta materia, aun coincidiendo en el fondo, es presentada de forma diversa y, a nuestro juicio, de forma más generosa y dinámica y también más cercana a como hoy se tiende a concebir la vida consagrada.

El compromiso que hace de un cristiano-no-monje un cristiano-monje se desarrolla, según la Regla benedictina y, con

6. SAN BASILIO, Ep. 199; PG 32,714.

pequeñas diferencias de matiz, según todas las reglas monásticas antiguas, de la siguiente forma.

En un momento de su vida, un cristiano siente la llamada de Dios a la vida monástica, como forma particular de tender a la perfección de la caridad, e ingresa en un monasterio. Pasado un tiempo (un año en RB) de reflexión y de experiencia directa en el mismo, con suficiente conocimiento por tanto de la nueva vida a la que se siente llamado, decide abrazarla. Sabe que el compromiso es para toda la vida; sabe que ha de conformarse en todo a la regla –leyes escritas y tradiciones vivas– de la que el abad es el intérprete y actualizador; sabe que ha de convivir de modo estable hasta la muerte con los hermanos que le admiten y que ha de formar con ellos una comunidad total en lo material y en lo espiritual; sabe, en fin, que romper el compromiso que va a contraer libremente es «reírse de Dios, quien le condenará por ello» (RB 58,18). Con pleno conocimiento, pues, de las implicaciones que lleva consigo el paso que va a dar, se presenta ante el abad y la comunidad, reunidos en el oratorio del monasterio, y les pide ser admitido entre ellos, comprometiéndose «ante Dios y sus santos» y ante el abad y los hermanos que actualizan la Iglesia allí y en ese momento, a *vivir como monje en la comunidad elegida durante el resto de su vida*. Se trata de un voto irrevocable, de una promesa que no podrá romper ya, de una nueva alianza con Dios que le compromete totalmente y para toda la vida. Llega a decir san Benito que desde ese momento «no le será lícito tener a su propio albedrío ni su cuerpo ni sus voluntades» (RB 33,4).

Es una consagración de toda su existencia al servicio de Dios en un marco de vida y bajo unas condiciones que libremente ha aceptado. Es un compromiso global, un *votum*, que lleva anejas nuevas obligaciones, destinadas a reforzar y asegurar la consecución de la caridad perfecta. De estas obligaciones unas son medulares, constitutivos esenciales del «ser mon-je»; otras son periféricas.

Supuesta esta decisión de consagrarse totalmente al servicio divino, el abad y la comunidad le admiten como uno de ellos y aceptan quedar vinculados a él con especiales lazos de fraternidad cristiana.

La profesión monástica podría quedar sellada sin más. El nuevo monje lo sería para toda la vida y con todas las consecuencias. Sin más especificaciones, el neoprofeso se sabría obligado con la fuerza de un voto aceptado por la Iglesia a ser célibe, a no poseer nada y a no usar libremente de las cosas, a obedecer a la regla y al abad, a cumplir diariamente con el *pen-sum* del *Opus Dei* etc., etc.

Para salvaguardar este *votum*, para que quede mejor definida la identidad del monje y se eviten en lo posible ulteriores mistificaciones del ideal monástico, para fortalecer la voluntad del neoprofeso contra la tentación de dejarse arrastrar por las corrientes pseudomonásticas de la época, en una palabra, para que las cosas queden atadas y bien atadas, san Benito manda que el neoprofeso prometa expresamente:

«su estabilidad,
la *conversatio morum suorum* ⁷,
y la obediencia» (RB 58,17).

Son tres aspectos de ese *votum* global, que el santo Legislador considera muy importante para conseguir una vida auténticamente monástico-cenobítica; son tres actitudes que él quiere ver aseguradas y profundamente enraizadas desde el principio y para toda la vida en el alma del candidato.

7. Desde por lo menos el siglo octavo, en que Pablo Diácono escribe su comentario a la santa Regla, hasta principios de este siglo, se había venido leyendo *conversio morum suorum*, expresión diáfana y de sentido bien definido. La crítica textual ha probado que S. Benito escribió *conversatio morum suorum*. Esta nueva lectura ha obligado a repensar qué es lo que S. Benito entendía por *conversatio morum suorum*. Esta expresión, en efecto, es un hapax de sentido muy incierto. Se trata de un idiotismo, claro, sin duda, en el medio ambiente en que se redacta la *Regula Monasteriorum*, pero que pronto resulta duro y poco inteligible, justificando que se adoptase la lectura *conversio* en lugar de *conversatio*. Las dos expresiones eran fonéticamente casi idénticas y probablemente su significado muy parecido. Dado el carácter de estas páginas no entramos en la discusión. La interpretación que adoptamos nos parece ser la que fluye espontáneamente del conjunto de la Regla y, sobre todo, del capítulo cincuenta y ocho en que se repiten las ideas que el autor de la Regla considera fundamentales de cara a la admisión del candidato y que quedarán fijadas en la fórmula de profesión. Es, por otra parte, la de la mayoría de los que han estudiado este problema.

El autor de la *Regula Monasteriorum* tiene presentes por una parte la idea que él se ha hecho del auténtico monje, fruto de sus reflexiones sobre la tradición monástica y su larga experiencia; y por otra, a varios tipos de monjes de su época, que él considera monásticamente aberrantes, alejados del verdadero ideal monástico. Mediante esas tres promesas explícitas trata de salvaguardar en toda su pureza el ideal monástico.

Qué es lo que san Benito quisiera que no fueran sus monjes, nos lo dice en el primer capítulo de su Regla, cuando describe la vida de los falsos monjes: los sarabaítas y los giróvagos.

De los primeros nos dice que carecen de una regla, avalada por la experiencia, y que viven sin superior.

De los segundos da como notas características el vagabundeo y la inestabilidad.

Frente a estas formas degeneradas de vida monástica, san Benito quiere ver reafirmadas a toda costa en sus monasterios la estabilidad o perseverancia en una comunidad determinada y la aceptación de la autoridad indiscutible de una regla y de un abad. El que desee formar parte de una de sus comunidades ha de prometer solemnemente:

- que perseverará hasta la muerte en la comunidad que él ha elegido y que le ha admitido (*promittat de stabilitate*);
- que acepta la forma de vida que se practica en la comunidad, es decir, la Regla, y que acomodará su vida a ella, lo que supone renunciar a la vida mundana y vivir como auténtico monje (*promittat... de conversatione morum suorum*);
- y finalmente que obedecerá (*promittat... oboedientiam*).

Hoy, claro está, no hay monjes que reciban los exóticos nombres de sarabaítas y de giróvagos. Mas las actitudes y la mentalidad que provocaban en el siglo sexto el sarabaitismo –vida al margen de la regla y de los superiores– y del girovagismo –inestabilidad y afán de cambiar de lugar y de comunidad– son por desgracia, muy de nuestros días.

De ahí que siga teniendo vigencia la prescripción de la Regla benedictina de que el candidato a la vida monástica pro-

meta estas tres cosas para que su compromiso posea solidez, estabilidad y contenido bien definido.

He aquí las palabras de san Benito:

«Y si después de haberlo deliberado consigo, prometiére cumplirlo todo y observar cuanto se le mande (*obediencia*), sea entonces admitido en la comunidad; sabiendo que en virtud de la Regla no le será lícito desde aquel día salir del monasterio (*estabilidad*), ni sustraer su cerviz al yugo de la Regla que después de tan morosa deliberación pudo rehusar o aceptar» (*conversatio morum suorum*) (RB 58,14-16).

A.- «Prometa la estabilidad» (RB 58,17)

a) Actualidad y sentido de este voto.

Contra lo que podría pensarse, la promesa explícita de estabilidad o perseverancia en una comunidad adquiere hoy, en su sentido más inmediato, un gran valor y evidente actualidad.

Como mancha de aceite se ha extendido por el mundo de las almas consagradas un relativismo que vicia en su raíz todo compromiso ante Dios y que considera a éste limitante de la libertad humana. Se discute la conveniencia de los compromisos religiosos de por vida. Se siente horror a hipotecar la libertad de opción para cuando las circunstancias cambien. Se consideran inactuales los votos perpetuos. Y, consecuentes con estos criterios, ante las primeras dificultades o simplemente ante un porvenir humanamente más halagüeño, son bastantes los que no dudan en pedir una dispensa de sus compromisos religiosos o los abandonan por sí y ante sí.

Un compromiso serio de *estabilizar* su consagración a Dios en una comunidad cristiana libremente elegida es, pues, hoy más oportuno que nunca.

En zonas no tan profundas, pero con efectos negativos también, aparece otro tipo de inestabilidad, de inseguridad, que fácil y frecuentemente desemboca en «girovaguisismo». Vivimos en un mundo, una de cuyas características es la movili-

dad. Todo cambia y a una velocidad de vértigo. Las personas nos sentimos cada vez menos afincadas a un lugar determinado. Hoy estamos aquí y mañana a centenares de kilómetros. Buena parte de nuestra vida la pasamos sobre ruedas. Como es obvio, tal situación ha terminado por configurarnos. Para bien y para mal. Para bien, en cuanto que nuestra caridad tiende a universalizarse, a salir de las estrechas fronteras de nuestro pequeño mundo. Y para mal, ya que esa misma caridad corre el riesgo de despersonalizarse, de perder contacto con el hombre concreto, de huir incluso el contacto y compromiso con éste y convertirse en un vago sentimentalismo, en pura utopía o simple demagogia. De ahí la conveniencia de formar comunidades cristianas estables, cuyos miembros se comprometan a permanecer unidos de por vida.

Pero la estabilidad benedictina, además de esta finalidad, en cierto sentido negativa, posee otros aspectos muy interesantes, tendentes a crear una auténtica vida en comunión de fe y de amor.

En el capítulo 58: *Del modo de recibir a los hermanos*, expresa san Benito lo que entiende él por voto de estabilidad. Antes de la profesión el futuro monje ha de recibir una instrucción completa acerca del género de vida que intenta abrazar. Por su parte ha de demostrar prácticamente que es capaz de *perseverar* en esa vida, pues ha de saber que, una vez emitida la profesión, ha de permanecer hasta la muerte en el monasterio. Este es el que podríamos llamar marco jurídico del voto de estabilidad.

Pero san Benito nos dice más. La ceremonia ha de terminar con un rito muy expresivo: el neoprofeso se postra a los pies de cada uno de los miembros de la comunidad, quienes le reciben como a un nuevo hermano, «y ya desde aquel día considéresele como a uno de la comunidad». Es decir, que su vida queda *establemente* unida a esa comunidad cristiana, cuyo ideal y marco de vida acepta. La misma idea se halla expresada, con más fuerza si cabe, en las palabras que cierran el capítulo cuarto, que contiene una larga lista de «instrumentos» o principios de vida cristiana:

«Pero la oficina donde hemos de practicar con diligencia todas estas cosas es el monasterio, *guardando la estabilidad en la familia monástica*» (*estabilitas in congregatione*) (RB 4,78).

El monje, según esto, se compromete por el voto de estabilidad a santificarse formando un todo con sus hermanos.

El dinamismo de este voto se halla maravillosamente expresado en el párrafo que cierra el Prólogo de la Regla:

«De modo que *no apartándonos jamás de su magisterio* (el de Dios), *perseverando en su doctrina hasta la muerte*, participemos de los sufrimientos de Cristo por la paciencia, y merezcamos también acompañarle en su reino».

La idea es clara. El postulante solicita ser admitido en una comunidad cristiana cuyas características ha podido conocer durante el año de prueba. La comunidad le admite en su gremio. Un juramento de mutua fidelidad *estabiliza* esa situación. Ahora bien, el ingreso en una comunidad lleva inevitablemente anejo el compromiso de entrar en el dinamismo espiritual propio de esa comunidad, de compartir con los hermanos la ruta que conduce a la casa del Padre común. En el fondo, se trata de llevar el misterio de la comunión cristiana hasta sus últimas consecuencias. Se pondrán en común los bienes espirituales y materiales, las alegrías y los sufrimientos, los éxitos y los fracasos. Para que esta comunión sea plena, se renunciará a formar un hogar propio, a poseer bienes propios, a disfrutar del don de la libertad propia, etc.

b) Efectos de la estabilidad

Estabiliza en la práctica del bien costoso.

La vida estable, compartida con un grupo de hermanos cristianos, convocados todos por Dios, conscientes de su debilidad, pero seguros de la asistencia de Cristo, ayuda a conjurar la tentación de la inconstancia y el cansancio que amenazan siempre a todo ideal subido. Ante las dificultades, reales o imaginarias, es muy humano buscar un cambio de lugar, de postura, de comunidad. Otras veces bajo, la apariencia de un bien mayor, se abandona el campo de batalla, se desiste de la lucha.

Sentir firmemente comprometida su suerte en una comunidad determinada amortigua el afán de zafarse a las dificultades y estabiliza en la práctica del bien costoso.

Estabiliza en el pacto de amor que hace de un determinado número de individuos una comunidad.

La vida en comunión total con Dios y con el prójimo, como lo es la de la comunidad monástica, se basa en un pacto de fidelidad. El voto de estabilidad es la formulación externa, eclesial, de ese pacto.

Como todo el misterio de salvación, del que recibe su vida y su razón de ser, la comunidad monástica tiene su origen en una alianza. Es un pacto entre hermanos ante Dios y con Dios. Espontáneamente se hermanan y libremente se obligan a ser fieles a Dios, amándose y amándose.

Al mismo tiempo saben que su comunidad no es fruto del azar o de la voluntad humana, sino de una gracia de Dios. De él ha partido la iniciativa. Ha habido una vocación previa. Ha sido el amor benevolente de Dios el que los ha congregado *in unum*.

Así pues, como *ecclesiola in Ecclesia*, la comunidad monástica es fruto de una alianza de hermanos con Dios en Cristo.

San Benito parece ser plenamente consciente de ello cuando escribe:

«El que va a ser admitido *prometa* en el oratorio en *presencia de todos... ante Dios y sus santos* para que, si alguna vez obrare de otro modo, sepa que ha de ser condenado por aquel de quien se mofa» (RB 58,17-18).

Espontáneamente vienen a la mente los relatos de las alianzas del Pueblo de Dios con Yahvé, sobre todo la que nos relata el Exodo, 19.

Ahora bien, la permanencia de una alianza está supeditada a la *fidelidad*. La estabilidad tiende a reforzar esta fidelidad. Todos y cada uno de los que integran la comunidad monástica han prometido el día de su profesión: «Todo lo que ha dicho el Señor lo observaremos» (Ex 19,7). La estabilidad obliga al monje «a perseverar en su doctrina (de Dios) hasta la muerte» (Pról. RB 50), a no abandonar el monasterio ni sustraer su cerviz al yugo de la Regla (RB 58).

c) Estabiliza en el esfuerzo creciente por hacer una comunidad mejor.

La estabilidad solidariza a un grupo de cristianos, uniéndolos codo con codo en un común esfuerzo por alcanzar la meta.

La suerte de la comunidad es la suerte de cada uno de los que la componen y a su vez la suerte de cada individuo es compartida por todos. La estabilidad incluye el compromiso de cooperar todos al mantenimiento y desarrollo del dinamismo pascual de la comunidad.

De todo esto se siguen consecuencias realmente interesantes.

El postulante que pide formar parte establemente de una comunidad espera hallar, y tiene derecho a ello, una ayuda eficaz para una más plena experiencia del amor de Dios y del hermano. Se sentiría frustrado, y con razón, si comprobase que se le acepta no como un hermano con quien comulgar intensamente en Cristo, sino, como un refuerzo numérico al servicio de la institución y de sus empresas.

Recíprocamente la comunidad ha de ser objeto de una constante preocupación por parte de cada uno de los que la componen. El que ingresa ha de hacerlo con espíritu de servicio, con la intención de darse a los hermanos, de ayudarles a buscar a Dios.

Para todos, el primer cometido ha de ser fomentar la comunión con Dios y entre sí. Formar parte establemente de una comunidad exige, como condición previa y como *conditio sine qua non*, un amor sincero e inquebrantable, capaz de resistir las más duras pruebas. Presupone también desvelarse para no romper, ni siquiera disminuir, esta comunión.

El voto de estabilidad tiende a crear y potenciar al máximo una dinámica de comunión, a fomentar el espíritu de una auténtica y viva familia sobrenatural.

Requiere un cultivo constante e intenso de aquellos medios que *estabilizan* en la paz y caridad comunitarias, que hacen comunidad, que crean comunión cristiana. Tales son, por poner algunos ejemplos, la firmeza y continuidad en el cumplimiento de los cargos, de los servicios, de las responsabilidades; la fidelidad escrupulosa a la Regla y al abad; la asistencia gozosa y constante a los actos comunitarios; la apertura amplia y generosa al hermano...

B.- «Prometa... la «*conversatio morum suorum*» (RB 58,17)

No menos conveniente sigue siendo el voto explícito y solemne de la *conversatio morum suorum*, o sea, la aceptación plena y sin condicionamientos de los elementos constitutivos de la vida monástica –Regla y normas complementarias–, y como condición previa, la renuncia a la conducta mundana. Esta promesa tiene por objeto dar firmeza y continuidad al dinamismo pascual de la vida espiritual del monje, potenciando al máximo las posibilidades de conversión a Dios que ofrece la vida monástica.

Hoy ciertamente no se peca por rendir culto a la regla por la regla. Esta, y todo lo que ésta significa, es aceptada con relativa frecuencia con sordina o simplemente se prescindie de ella en aras de una seudomadurez o de una seudolibertad de espíritu; se la olvida o se la interpreta con desenfado. El amor a la regularidad se ve suplantado en ciertos ambientes por un afán de modernidad, de sintonización con los «signos de los tiempos», de actualización de las estructuras, etc., etc., cosas todas buenas y necesarias, si no se hubieran convertido en simples eufemismos para colorear una serie de concesiones al espíritu mundano. Las ideas, y la conducta que de esas ideas fluye, de bastantes monjes modernos no distan demasiado de las ideas y de la conducta del «tercero y sumamente detestable género de monjes, el de los sarabaítas». En cualquier caso, para todos es una tentación muy fuerte el sarabaitismo hoy como ayer y como lo seguirá siendo mañana. San Benito describe este tipo de monje así:

«El tercero y sumamente detestable género de monjes, es el de los sarabaítas, quienes, sin haber sido probados por regla alguna, con el magisterio de la experiencia, como el oro en el crisol, antes ablandados a la manera del plomo, guardando todavía en sus obras fidelidad al mundo, se ve que mienten a Dios con la tonsura. Los cuales, de dos en dos o de tres en tres, o también solos, sin pastor, recludos no en los apriscos del Señor, sino en los propios, tienen por ley la satisfacción de sus caprichos; pues cuanto piensan o eligen llaman santo y lo que no les place juzgan ser ilícito» (RB 1,6-9).

Algunas o muchas de las experiencias postconciliares ¿no habrán sido floraciones del siempre latente espíritu sarabaítico?

El voto de la *conversatio morum suorum* afianza al monje en su adiós al mundo y a las concupiscencias en él encarnadas, y le ayuda a crecer en el amor a la vida monástica, a una vida monástica sin concesiones y oportunismos anticristianos o paracristianos, por muy modernos que éstos sean. Amor que ha de materializarse en un asiduo contacto con las fuentes y con la historia del monacato, en una preocupación seria por descubrir personalmente e identificarse con el ideario de la santa Regla y con las normas complementarias, incluidas naturalmente las que han ido emanando como resultado de la reflexión y actualización ordenada por el concilio Vaticano II. Si no hace mucho se pecaba por un excesivo amor particularista a sus cosas, por un espíritu antieclesial de capillitas, hoy se puede pecar por un amor universalista tan diluido, tan generalizado, que resulte desencarnado, sin contenido, y que termine en una falta de aprecio a lo característico de su propio compromiso, de su propio carisma.

Este voto ha de ayudar al monje a afianzarse, sobre todo, en la práctica tesonera y alegre de todas y cada una de las líneas maestras sobre las que se mueve el ideal monástico. La explicitación solemne de su decisión irrevocable de abandonar la conducta mundana y de identificarse con la conducta propia de un auténtico monje, ha de ser para éste un aliciente muy fuerte a no cejar nunca en su intento. La tentación a correrse poco a poco, casi insensiblemente, desde las alturas de una conducta propia de una vida consagrada totalmente al servicio divino hacia una conducta con concesiones al espíritu del mundo, ha sido siempre, y lo es hoy de modo particular, muy fuerte. La ley de la inercia rige también en la vida del espíritu.

El voto de la *conversatio morum suorum* es en el fondo el voto de tender a la perfección cristiana desde la plataforma de la vida monástica, utilizando con esmero y tesón los medios que ésta ofrece.

La *conversatio* benedictina tiene claras resonancias paulinas. La vida del monje ha de ser una *conversatio in coelis*, una vida celestial, la conducta propia de un ciudadano del cielo, conducta que, al decir del Apóstol, (Flp 3,20) ha de ser la vida de todo cristiano. Al obligar al monje a prometer la *conversatio*

monástica, san Benito trata de cerrar las salidas hacia ese tipo de ciudadano degenerado en que puede terminar un cristiano, degeneración que hacía llorar al Apóstol (cfr. Flp 3,18-20).

Tiene también resonancias de la *metanoia* (=conversión de la mente y del corazón) y del *epistrephein* (=volverse desde hacia). Lo que san Benito quiere, en efecto, asegurar en el monje no es tanto ni principalmente la conducta externa, las formas y los modos propios de un monje, sino sobre todo la conversión interior y la vuelta total hacia Dios. Al leer e interpretar la *conversatio morum suorum*, como una *conversio morum suorum*, la tradición realizó una obra de exégesis acertada.

Resumiendo: con este voto el monje compromete su voluntad de observar aquellas prácticas que constituyen la trama de la vida monástica y que son las que hacen realidad su separación del mundo y su consagración total e irrevocable al servicio divino en el monasterio.

Entre éstas hay que enumerar, además de las tres nucleares: celibato, pobreza y obediencia, las siguientes:

- las que ayudan al monje a mantener la separación del mundo (clausura, prudente uso de los medios de comunicación social, amor a la celda, reducción a lo estrictamente necesario de las salidas del monasterio...)
- las que protegen la vida de oración (fidelidad al *Opus Dei*, a la *lectio divina*, a la oración personal libre, silencio...)
- las que fomentan la vida comunitaria (fiel desempeño de los cargos, trabajo concebido como servicio a los hermanos, asistencia a los actos regulares, espíritu de servicio...)
- las que favorecen una tónica de austeridad y de penitencia (ayunos, sueño reglamentado, mortificaciones, trabajo serio, reducción a lo indispensable de las necesidades personales...).

La tercera promesa explícita que el novicio benedictino ha de hacer es la obediencia. Conociendo el puesto que la obediencia ocupa en la Regla benedictina, no tiene ello nada de extraño. Es esta virtud el alma tanto de la vida espiritual de la comunidad como de cada uno de los monjes.

Que hoy siga siendo oportuno explicitar esta dimensión esencial del compromiso monástico, no ofrece la menor duda. El que profesa la vida monástica ha de dejar bien claro que acepta, sin limitaciones de ninguna clase, sin restricciones mentales de cualquier tipo, la cruz de la obediencia, Y que la acepta, no como una condición inevitable, sino como un fin en sí, buscado y amado. Hacerse monje es hacerse obediente hasta la muerte. Hoy como siempre. La explicitación de este voto en el momento de la profesión ha de tener hoy el sentido y el valor de una reacción consciente frente al desbordado culto a la libertad por la libertad que hoy impera en todos los ambientes y que hace más costosa e insegura la práctica de la obediencia y más ambiguo el voto correspondiente.

Sobre todo esto volveremos repetidas veces en las páginas que siguen.

2. La profesión monástica, radicalización del compromiso bautismal

El voto global que hace de un cristiano no-monje un cristiano-monje tiene la virtud de religar a éste más firmemente a Dios de lo que había hecho el bautismo. El monje, en su profesión, reasume íntegramente los compromisos contraídos en el bautismo y los refuerza con nuevos vínculos que le atan con más fuerza, o para ser más exactos, que le liberan más de la esclavitud del pecado y le alejan de las zonas sobre las que el maligno ejerce un poder mayor.

El fin sigue siendo el mismo: alcanzar la perfección de la caridad mediante la puesta en práctica del precepto máximo: «amarás a Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con

todas tus fuerzas y al prójimo como a ti mismo». Meta más alta, en efecto, que ésta no existe. Un voto que pretendiese ir más allá no tendría sentido alguno. El compromiso especial del monje se da sólo a nivel de medios: para mejor alcanzar la caridad perfecta, éste hace voto de practicar algunos de los consejos evangélicos y de practicarlos de un modo determinado.

Ahora bien, el compromiso bautismal no es más que la respuesta al mensaje evangélico: «convertíos y entrad en el reino de Dios». El rito bautismal significa y realiza germinalmente este doble momento. En las renunciaciones al pecado, a Satanás, a sus obras y seducciones, etc., la conversión; y en la profesión de fe de la Iglesia y la admisión en ésta, la entrada en el reino de los cielos. Actualizar y desarrollar este doble movimiento paralelo y complementario es la vocación y el compromiso de todo cristiano.

El monje no hará más que reforzar esas dos líneas.

La línea de las *renunciaciones*, alejándose más aún de las zonas más afectadas por el pecado o en las que éste halla la tierra más apropiada para prender y desarrollarse. Es un nuevo esfuerzo por librarse de las trabas que pueden actuar como rémoras en su vuelta hacia Dios.

Y la línea de la *consagración a Dios*, abrazando un género de vida en el que la comunión con Dios y con el prójimo pueden desarrollarse más y mejor.

A.- *Las grandes renunciaciones del monje*

Separación del mundo, retiro a la soledad, *fuga mundi*, *contemptus mundi*... son algunas de las expresiones utilizadas, según épocas y actitudes mentales, para significar las renunciaciones que lleva anejas la profesión de la vida monástica. Todas ellas connotan una misma realidad: el alejamiento de «los caminos pésimos del hombre» (Jer 35,15; Ez 33,11), la renuncia a todo aquello que está tocado por el pecado o es caldo de cultivo apto para que éste se desarrolle.

La radicalidad de las renunciaciones del monje y lo «aparatoso» de su huida del mundo han hecho que su actitud frente a las realidades temporales haya aparecido siempre un tanto ambi-

gua. En un mundo secularizado y en una sociedad de consumo como lo son los nuestros, en los que los valores temporales son sumamente cotizados, esta ambigüedad es mucho más llamativa, hasta convertirse para muchos en verdadero escándalo. Se considera la actitud del monje frente a estas realidades, fruto de una mentalidad maniquea, como si el monje rechazara la creación por considerarla irremediabilmente viciada, como si huyese del mundo por considerar a éste intrínsecamente malo.

Sabe ciertamente el monje que la creación, en cuanto obra de Dios, es esencialmente buena, que el cosmos es bello. Pero sabe también, porque la Revelación lo repite a cada momento y porque la propia existencia se lo ha hecho sentir en su propia carne, que los poderes de las tinieblas envuelven al mundo y tratan por todos los medios de hacer desaparecer «la luz verdadera», sabe que en un mismo campo crecen el trigo y la cizaña sin que sea cosa fácil distinguir el uno de la otra. Sabe que en el presente *éon* coexisten, como cizaña y trigo respectivamente, el mundo actual, del que san Juan dice «yace todo entero en poder del maligno», y el mundo futuro, el mundo escatológico que pugna por hacerse realidad ya ahora. La imposibilidad de separar las más de las veces el trigo y la cizaña y de poner al descubierto dónde termina el pecado y dónde empieza a ser ya realidad el mundo futuro, es decir, el reino de Dios, es una de las causas que mueven al monje a renunciar a ciertos bienes de este mundo. Es una manera de purificar el uso de tales cosas: las aleja violentamente de sí, para luego poder usar de ellas con entera limpieza y libertad de espíritu.

Otra de las razones que mueven al monje a radicalizar las renunciaciones bautismales es la provisionalidad de estos bienes. Todo hombre, lo quiera o no, ha de ir dejando al paso de la vida muchos de los bienes temporales que posee o puede poseer; habrá de dejarlos todos a la hora de la muerte, en la hora del despojo total de lo temporal para dar paso a lo eterno. A medida que la vida pasa se van esfumando muchas ilusiones, muchos sueños; el cuerpo pierde vitalidad; el instinto sexual se debilita y cesa la capacidad de engendrar; la autoridad sobre los hijos se ve disminuida a medida que éstos se van independizando siguiendo la ley de la vida. Son simples ejemplos. El monje,

consciente de la precariedad de la posesión de estos bienes, deseando centrar la atención y las energías en los bienes definitivos, eternos, renuncia de antemano a muchas cosas que sabe habrá de dejar aun cuando no lo quiera. Adelanta la muerte para adelantar la vida. Es el mismo deseo que dominaba a Jesús: «He deseado ardientemente comer esta pascua» (Lc 22,15). En esta voluntaria precipitación de lo inevitable no hay despecho ni fatalismo. Hay sólo amor impaciente.

Sin embargo, estos razonamientos no son nucleares en la decisión de radicalizar las renunciaciones; con frecuencia ni siquiera entran como motivaciones conscientes. El móvil supremo es el decidido deseo de seguir el ejemplo de Cristo, como iremos viendo en las páginas siguientes.

La radicalización de algunos aspectos de las renunciaciones bautismales por el monje –la separación del mundo y la vida de soledad en el lenguaje monástico– tienen como líneas fundamentales: la separación efectiva del mundo; una vida con niveles de austeridad superiores a los del común de las personas del medio ambiente que le rodea; y como núcleo esencial, una vida célibe, pobre y obediente.

a) Separación efectiva del mundo

Es el elemento más típico de la vocación monástica, el que mejor le caracteriza no sólo respecto a los simples fieles, sino incluso respecto a los demás religiosos cuya vocación específica a la soledad incluye la pobreza, la castidad y la obediencia, pero no la separación material del mundo, o por lo menos, no en el grado y la forma en que la practica el auténtico monje, aun el monje cenobita.

Este es, en efecto, por definición un *mónachos* (=un solitario): un cristiano que aspira a vivir para sólo Dios, alejado de los negocios seculares, de las distracciones y engranajes sociales en los que el común de los mortales pasa habitualmente su existencia.

La llamada interior a alejarse del mundo e internarse en la soledad es parte esencial de toda verdadera vocación monástica. El monje es un cristiano que en un momento de su vida ha

sentido en el fondo de su alma la voz del Espíritu, en forma de una fuerte atracción, que «le conduce al desierto» (Mt 4,1), que «le impele al desierto» (Mc 12), que «le lleva al desierto» (Lc 1,13). La soledad y silencio exteriores permiten al monje alcanzar mejor la *hesychia*, la paz interior, la calma de las pasiones que agitan al mundo, la silenciación del *mundanal ruido*.

La vocación a la soledad está en el mismo origen del monacato como el elemento más típico, como la motivación más decisiva. San Atanasio, en su modélica *Vida de S. Antonio*, presenta a éste internándose cada vez más en la inmensidad del desierto en busca de una más completa soledad. Cada nueva ascensión en la vida espiritual va jalonada por un nuevo avance hacia el corazón del desierto.

El cenobitismo no renuncia a la soledad. Recoge los móviles profundos de la vocación eremítica y, aprovechando la experiencia de los monjes solitarios, no siempre positiva, crea un «desierto» más humano y, por ello mismo, más realista y asequible. El silencio, la clausura, la autarquía económica y el trabajo intramonasterial crean el «desierto», el clima ideal para la oración continua, para la vida en presencia de Dios:

«El monasterio, dice san Benito, debe, a ser posible, construirse de suerte que todo lo necesario, esto es, agua, molino, huerto y los demás oficios se ejerzan dentro de su recinto, para que los monjes no tengan necesidad de andar por fuera» (RB 66,6-7).
«Los monjes deben poner gran interés en guardar el silencio en todo tiempo» (RB 42,1).

La vocación del monje a la soledad y al silencio es una vocación particular. Es verdad que la llamada a interiorizar su vida, a huir del «mundo», a protegerse contra lo que pueda erosionar la unión con Dios es inseparable de toda vida cristiana seria. Las almas con vida espiritual intensa buscan siempre, como por instinto, la soledad, el hallarse a solas con Dios. Pero de ahí no se sigue la necesidad de separarse materialmente de la sociedad. Como norma general el cristiano se realiza en el medio humano en que las circunstancias o su elección le han

puesto. Nada hay en el Evangelio que exija retirarse a la soledad para ser perfecto cristiano.

La Iglesia ha de estar en el mundo para salvarlo, como la levadura ha de estar dentro de la masa para provocar la fermentación. La responsabilidad de llevar el mensaje evangélico a todos los hombres obliga a la Iglesia a estar presente en todas partes. Ha de cubrir todos los frentes. Sin embargo, como es obvio, no todos los cristianos han de estar en todas partes. Cada uno, según la vocación, que ha recibido de Dios, se hará presente a su modo. Algunos cristianos, entre ellos los monjes, se sienten llamados a estar presentes separándose materialmente del mundo. Creen ser más eficaces a la salvación del mundo, creen estar más disponibles para la difusión del mensaje evangélico y la implantación del reino de Dios, renunciando a muchas formas de presencia en el mundo: la familia, las organizaciones de apostolado, los ministerios..., la fábrica o el campo de fútbol, el suburbio o los cuadros de mando. Se retiran del mundo para adentrarse más en el misterio de Cristo.

Es, pues, una vocación particular. Pero una vocación eminentemente cristiana. Es un carisma que Dios concede solamente a algunos, pero un carisma, como los demás carismas, ordenado a la construcción de la Iglesia.

b) Vida más austera

El monje adopta un género de vida que se caracteriza por un especial compromiso de seguir a Cristo. Como es obvio, este compromiso voluntario se ha de materializar en actitudes y prácticas más exigentes.

El monasterio es una palestra en que un grupo de cristianos se ejercita en la práctica integral del Evangelio. Y como el Evangelio en el fondo no es otra cosa que tomar la cruz cada día y seguir a Cristo, el monje, que pretende un seguimiento más cercano, ha de abrazarse con particular fuerza a la cruz.

Se ha hecho notar muchas veces que san Benito prevé para sus monjes un género de vida relativamente suave. Apenas algo más duro que lo que comportaba de dureza la vida de la clase media en la Italia del siglo VI. Juzgamos objetiva esta

constatación. Más aún; creemos que el santo lo hizo conscientemente, como reacción a ciertas corrientes de espiritualidad muy arraigadas en amplios sectores del monacato anterior y contemporáneo a él y que hacía de las prácticas penitenciales casi la principal ocupación del monje. San Benito, que en sus primeras experiencias de vida monástica había practicado las más duras penitencias, llegado a la madurez, cargado de experiencia y agudizado su sentido evangélico, valora lo que hay de absoluto y lo que hay de relativo en la austeridad y ve con nitidez dónde radica la esencia de la cruz de Cristo. Respeta los carismas de los fuertes y los anima a secundarlos, pero sabe que también los débiles –la masa– tienen un carisma que no se debe sofocar (RB 64). Distingue el fin de los medios y, mientras es inflexible en aquello que condiciona la consecución del fin, se muestra sumamente liberal en aquellos medios que sólo poseen un valor relativo.

Aunque la historia del monacato ofrece frecuentes casos de monasterios y de monjes que han puesto en las prácticas penitenciales un énfasis muy pronunciado hasta dar la impresión de considerar esas prácticas como si fueran elementos esenciales de su vocación monástica, no se puede afirmar que la búsqueda de la *mortificación corporal* constituya un elemento característico del monacato. Caben tales ideales dentro del pluralismo monástico, pero son fruto de un carisma particular, no de una exigencia del carisma monástico en cuanto tal.

La austeridad que el radicalismo del compromiso cristiano del monje lleva consigo tiene raíces más profundas y se manifiesta no tanto en determinadas prácticas concretas como en una actitud que fluye del fin que se ha propuesto al entrar en el monasterio: seguir a Cristo más de cerca, hacer una experiencia más intensa del amor cristiano... Si quiere seguir a Cristo pobre, casto, obediente, desprendido de todo, entregado a sus hermanos, viviendo exclusivamente para el Padre, consagrado a la contemplación... es natural, si ha de ser consecuente consigo mismo, que renuncie a muchas cosas: la posesión y disfrute de las riquezas, la vida fácil y despreocupada, las distracciones que consumen tiempo e ilusión, los pasatiempos o deportes que disipan y llevan a la superficialidad, el uso indebido de la libertad, una vida que gire en torno a una mesa bien servida: en

una palabra, a todas aquellas cosas que son el caldo de cultivo en que se desarrolla la triple concupiscencia.

El instinto sobrenatural, más y mejor que las reglas y costumbres, descubre la absoluta necesidad de una vida sencilla, austera, pobre, de una vida que ha de transcurrir ocupada en un trabajo serio y mortificante. La comunidad monástica y el monje, cada uno dentro de su propia esfera, han de preocuparse de que los niveles de austeridad se mantengan siempre altos. Es una exigencia de toda vida cristiana seria. Si además existe un compromiso personal de ir más allá de lo normal, esta exigencia ha de ser lógicamente mayor.

c) Las tres renunciaciones nucleares: celibato, despojo de los bienes materiales, renuncia a hacer la propia voluntad.

Para su plena realización como individuo y como parte de la humanidad, el hombre dispone de tres fuerzas o instintos mayores: la sexualidad, la inclinación a poseer y usar los bienes materiales que le rodean y la libertad.

Estos tres instintos se hallan profundamente viciados como consecuencia del pecado, habiéndose convertido en peligrosas concupiscencias que tienden a rebelarse y a subvertir el orden querido por Dios.

La incorporación por el bautismo a Cristo, regenerador de la humanidad, ofrece al hombre la posibilidad de rescatar para el bien estas zonas claves de su personalidad y de encauzarlas por el recto camino. El hombre bautizado dispone de la gracia que regenera y eleva su naturaleza caída; dispone también del ejemplo y de la Palabra de Jesús que le muestran prácticamente cómo ha de actuar para poner en orden y potenciar cristianamente estas fuerzas instintivas.

Las renunciaciones que la Iglesia exige del bautizado tienen como fin introducir a éste en el camino de la conversión de estas fuerzas básicas. Las renunciaciones, mantenidas con fidelidad a través de la vida, crean una zona de seguridad, son un muro de contención. Tienden a apagar estos focos de rebelión, virtuales *incendios* siempre.

El monje se compromete a imprimir un ritmo más acelerado a este movimiento de conversión, de reenderezamiento de estos tres instintos. Esto es lo que hace con el *votum* de permanecer monje toda la vida, *votum* que tiene como núcleo: el compromiso de una vida célibe, que acelera la cristianización de la sexualidad en toda su amplitud; la renuncia efectiva a la posesión y libre uso de los bienes materiales que Dios ha puesto a su disposición; y la sumisión voluntaria a los hermanos de la comunidad que encarnan para él la autoridad de Dios. Esto supone una importante radicalización de las renunciaciones bautismales y un alejamiento muy grande del «mundo». El celibato, la pobreza y la obediencia, practicadas con la extremosidad con que Jesús las practicó y «aconsejó» las practicarán sus seguidores, colocan al monje en el más perfecto de los «desiertos», le introducen en la más completa de las soledades. Por ello mismo son también y sobre todo, la más eficaz y definitiva aproximación al reino de los cielos.

La castidad perfecta, abrazada y vivida por el reino de los cielos, es la renuncia que más contribuye a poner al monje en el estado escatológico y a convertirse, por lo mismo, en el signo más patente del mismo: «En la resurrección, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en el cielo» (Mt 22,30). Es también la renuncia que más le separa del «mundo» y que más le acerca a la «vida eterna»: «Yo os aseguro que nadie que ha dejado casa, mujer, hermanos, padre o hijos por el reino de Dios quedará sin recibir mucho más al presente y en el tiempo venidero, *vida eterna*» (Lc 18,29).

El despojo total, que implica el voto de pobreza, separa al monje de otra de las zonas del «mundo» en que el pecado hace más fácilmente presa, y sobre cuya peligrosidad llama insistentemente la atención el Señor, indicando los graves riesgos de perdición que corre el rico y la privilegiada situación en que se encuentra el pobre de cara a la aceptación de la Buena Nueva. La pobreza efectiva es un medio de gran eficacia para conseguir mayor libertad de espíritu. Ella abre al monje el acceso al selecto grupo de los pobres de espíritu, quienes cuentan con la promesa de poder ver a Dios.

La radicalización de la obediencia es el esfuerzo de mayor envergadura que el monje hace para dar profundidad a la línea de las renunciaciones bautismales. El egoísmo es, en efecto, el último reducto fortificado en que se parapetan las fuerzas del mal. Sin duda alguna por esto fue por lo que Jesús rió la última y definitiva batalla en este campo: «Se hizo obediente hasta la muerte...» El misterio pascual de muerte al pecado y de vida para Dios es, efectivamente, un misterio esencialmente de obediencia.

B.- *Totalmente consagrado al servicio de Dios en la Iglesia*

La separación material del mundo, la vida más austera, la renuncia a los bienes temporales, el celibato, la kénosis de una vida obediente y humilde refuerzan, como acabamos de ver, la línea de las renunciaciones del compromiso bautismal. Con ello queda expedito el camino para que la otra línea del compromiso bautismal: la consagración al servicio divino en la Iglesia, pueda a su vez ser también reforzada. La radicalidad de las rupturas con el «mundo» abren el alma del monje a la vida teológica en un grado *per se* superior al que pueden adquirir los que no han roto con el «mundo» con tanta extremosidad. La soledad y la paz que la separación real del mundo proporcionan, la libertad de alma que una vida más austera y sencilla le confiere, la limpieza de mirada y la potenciación de la caridad que brota de la vida célibe, la autonomía de movimientos y la mayor capacidad de servicio al hermano que la pobreza le da, finalmente la excepcional docilidad al Espíritu Santo que el ejercicio constante de la obediencia y de su hermana inseparable, la humildad, le proporcionan, permiten al monje consagrarse, en el sentido más fuerte de esta palabra, al servicio de Dios con una extraordinaria libertad de alma.

Este «servicio a la divina Majestad, humilde y noble a la vez», que, según *Perfectae Caritatis*, constituye el principal deber del monje ⁸, tiene dos campos de acción: una vida en

8. *Perfectae Caritatis*, n. 9.

comunión de bienes espirituales y materiales particularmente intensa y una especial dedicación a la contemplación.

a) Comunión fraterna en Cristo

El rito bautismal introduce al neófito en la Iglesia y le dota de los medios necesarios para desarrollar en ella su vida «espiritual», esto es, la vida que el Espíritu Santo le comunica constantemente y que se traduce en el amor a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo. Esto supone que el cristiano ha de vivir en continua comunión, que ha de formar una comunidad de caridad más o menos estable, con un círculo de acción más o menos amplio.

En la profesión monástica el monje escoge una comunidad cristiana en la que la comunión, aun materialmente, es muy grande, y pide ser admitido en ella, pues es allí donde desea vivir el misterio de la caridad cristiana. Si es admitido, queda comprometido con esa comunidad para toda la vida. La Regla benedictina pide que el novicio explicita en el momento de su profesión este aspecto de su compromiso especial, lo que hace prometiendo la *estabilidad en la comunidad*, aceptando al mismo tiempo las estructuras esenciales de ésta, su espiritualidad y su devenir.

La vida de comunidad es parte importantísima, esencial, de la respuesta que el monje ha de dar a Dios en cuanto monje. Para él la comunidad no es sólo un hogar ideal en que servir a Dios y ejercitarse en la caridad fraterna. Es más que eso. Es un cuasi-sacramento, un signo que hace presente a Cristo, un instrumento al servicio de la obra de la salvación. Esto no es, desde luego, una característica que la comunidad monástica tenga en exclusiva. Toda auténtica comunidad cristiana tiene esa misión. Lo característico de la comunidad monástica es el radicalismo con que se practica la comunión fraterna, como veremos más adelante.

Otro dato a tener en cuenta: el monje cenobita no es aceptado como tal a través de una institución centralizada del tipo de las órdenes o congregaciones más recientes, sino a través

de una comunidad concreta. El monje no es monje de una «orden», sino de una comunidad.

b) Contemplación

Al catecúmeno que se dispone a recibir el bautismo, la Iglesia le pide una profesión de fe, esto es, una adhesión de la mente y del corazón a Dios. Recibido el bautismo, el cristiano ha de cultivar esta fe, ha de hacerla crecer en sí hasta que llegue la hora en que se convierta en visión de Dios cara a cara en la gloria. Ya en este mundo la fe hace del cristiano un vidente de Dios, un contemplador de la gloria que irradia de Cristo. La oración desde una fe cada vez más viva es parte esencial del quehacer del cristiano. Si no llega a ser un orante, si no se convierte en un contemplativo, es que su fe se ha apagado, que su organismo cristiano está atrofiado, tal vez muerto.

También esta parcela del compromiso bautismal es fuertemente revalorizada por el monje, hasta el punto de merecer el calificativo de *contemplativo* por excelencia, calificativo que, como es bien sabido, se viene reservando a aquellos que consagran su vida de modo estable y con particular intensidad a la oración.

El monje, en efecto, hace de la oración una de sus <especialidades>. Si para todo cristiano dedicarse a la oración es una de sus principales obligaciones, el monje adopta, para hacer realidad esta obligación, una serie de medidas que hagan la oración no sólo posible, sino, en cuanto cabe, fácil. Renuncia incluso a aquellas ocupaciones apostólicas o de servicio al hermano que podrían ser óbice a la oración continua.

No se trata –nótese esto bien– de dejar al hombre por Dios, de «saltarse» al hombre para llegar antes y mejor a Dios. Sería hacer de la religión un sueño, sería caer en el vacío. Lo que el monje hace es escoger una de las maneras que el Evangelio ofrece de servir a Dios en el hermano, de colaborar con Cristo en la obra de la salvación. Unos lo hacen predicando, otros repartiendo panes y peces, otros curando enfermos... Y ello es magnífico. El monje contemplativo pretende colaborar

orando como Cristo y con Cristo, contemplando al Padre en el Tabor. Y esto es también magnífico y la Iglesia lo considera no menos fecundo.

«Por mucho que urja la necesidad del apostolado directo, ocupan siempre (los contemplativos) una parte preeminente en el Cuerpo Místico de Cristo»⁹.

La oración litúrgica que reúne a toda la comunidad varias veces al día, la *Lectio divina*, los momentos de oración individual, el silencio contemplativo, el trabajo en la presencia de Dios, la dedicación al hermano... le ofrecen al monje el marco apropiado para que su vida sea un diálogo ininterrumpido con Dios, para ser un verdadero contemplativo.

9. *Ibid.*, n. 7.

III. ACTUALIDAD DEL COMPROMISO CRISTIANO DEL MONJE

Como hecho eclesial, el monacato ha cumplido en el pasado una misión. Se ha manifestado cauce eficiente para llevar las almas *per ducatum Evangelii* (RB pról. 21). Ha dado pruebas de una extraordinaria vitalidad y adaptabilidad. Son incontables los cristianos que se han realizado plenamente en él.

La Iglesia ha hallado en los claustros una cantera inagotable de almas carismáticas que, desde su propio medio ambiente unos, otros desde los puestos de apostolado o gobierno a que la misma Iglesia los ha llamado, han trabajado con eficacia en la implantación del reino de Dios con el testimonio de su vida, con su palabra o con su pluma. Los grandes movimientos eclesiales han hallado en los monjes decididos colaboradores. Y esto hasta nuestros días. Piénsese, por ejemplo, en la aportación de los monjes a los movimientos litúrgico, bíblico, ecuménico, etc.

De cara al pasado el monacato se nos presenta, pues, como un hecho eclesial eminentemente positivo.

¿Y de cara al presente y al futuro?

La pregunta no tiene nada de bizantina. Se la hacen, y no sin angustia, muchos monjes. Y fuera de los claustros son muchos los que miran a los monjes con amor, sí, y admiración, pero con el amor y la admiración que se tributa a los bellos monumentos del pasado. Como la vida religiosa en general, el monacato es contestado a veces como un fenómeno desplazado ya del mundo actual.

Es, pues, conveniente preguntarse si sigue teniendo vigencia y validez el carisma propio de los monjes, si no son otros los cauces por los que hoy tiende a manifestarse la fuerza del Espíritu Santo, si no son inservibles o menos aptos los moldes clásicos del monacato.

1. *Monacato y mundo actual*

La dirección en que ha ido evolucionando la vida consagrada parece ofrecer un argumento a los que piensan que el mona-

cato, por lo menos el tradicional, ha cumplido, sí, una misión en la Iglesia, pero nada o muy poco tiene ya que decir en nuestro mundo secularizado.

En efecto, si prescindimos de los ascetas célibes y vírgenes de la Iglesia primitiva y consideramos, como se suele hacer, al gran movimiento hacia la soledad del siglo IV, como el comienzo de la vida religiosa organizada y con una función definida en la Iglesia, se impone esta constatación: la vida consagrada, que el monje concibe como una real separación del mundo, como un servicio inmediato a Dios en la soledad, va adquiriendo formas cada vez más encarnadas en el mundo. Desde el *tace, fuge, quiesce* de los monjes de primera hora a los institutos seculares modernos, se ha recorrido un largo camino y siempre, salvo contados casos, hacia una cada vez más activa presencia en el mundo. Incluso un sector bastante amplio de los que jurídicamente se consideran monjes se ha inclinado hacia una vida laboral y apostólica extramonasterial.

A dar más fuerza a las conclusiones que de ese hecho histórico comprobable parecen deducirse, viene la realidad socio-cultural y eclesial del momento que vivimos y que en muchos aspectos es claramente antitética a la realidad del mundo en que surge y se configura el monacato.

Alrededor del siglo IV, en efecto, existe muy generalizada una cosmo-visión de signo marcadamente pesimista. Las realidades temporales se sufren como males necesarios. La vida en la tierra se ve como un destierro. Se acentúa la dicotomía entre la materia y el espíritu, entre el cuerpo y el alma y se aceptan los primeros como males necesarios, esperando verse liberados de ellos en el futuro.

En un ambiente así se comprende que cundiese la *fuga mundi* y el *contemptus mundi* y que tal actitud de espíritu hiciese posible y aun deseable la vida en la soledad y el alejamiento del mundo. El monacato aparecía como la respuesta cristiana ideal en semejante situación socio-cultural y religiosa. Era el supremo esfuerzo por salir de la cárcel de la materia y pregonar el reino trascendente del espíritu.

Hoy el panorama es muy otro. Las ideologías modernas tienden cada vez más a supervalorar las realidades tangibles:

las únicas alcanzables según ellas. Por otra parte, el dominio de muchas de las fuerzas de la naturaleza ha hecho que el hombre les haya perdido el miedo y se sienta bien en medio de ellas.

En cualquier caso las realidades temporales son lo nuestro y de ellas ha de partir todo intento de mejorarnos y de mejorar nuestro entorno existencial. Cualquier otro camino que no pase por ellas se adentra irremediabilmente en el terreno de las utopías.

La investigación teológica cristiana, bajo la presión de estas ideologías, está haciendo grandes esfuerzos por dar respuestas válidas a esta realidad que es la nuestra. Y se va viendo cada vez con más claridad que el mensaje evangélico es eminentemente optimista en su visión de las realidades temporales y que se está muy lejos de haber utilizado toda su virtualidad desmitologizante. El cristiano no tiene por qué huir del mundo como de algo vitando. Al contrario. Ha de incrustarse en él para liberarlo de los restos paganos que aún lo dominan y esclavizan.

Ahora bien, en un contexto humano y cristiano como el descrito ¿tiene sentido el monacato? En un mundo en proceso acelerado de secularización, como parece serlo el actual, y en una Iglesia que siente la responsabilidad de encarnarse en ese mundo para salvarlo ¿queda sitio para una vocación como la monástica que se define como separación del mundo? Una comunidad «totalmente ordenada a Dios en la soledad, en el silencio, en la oración y en una alegre penitencia»¹⁰ ¿podrá ofrecer al hombre de nuestros días el marco de vida apropiado para realizarse como cristiano y para ser signo cristianamente eficaz al servicio del reino de Dios?

Creemos sinceramente que sí. Incluso nos atrevemos a afirmar que más que nunca; y precisamente por las características del mundo actual y por la necesidad que la Iglesia tiene de dar a este mundo un testimonio apropiado.

10. *Ibid.*, n. 7.

2. Actualidad eclesial del monacato

Con frecuencia se nos pregunta a los monjes qué hacemos. En muchos no hay más que una comprensible curiosidad por penetrar en el misterio de una vida que se sale de lo ordinario. En otros, bajo esa aparentemente inocente pregunta, se oculta esta otra no tan inocente: ¿qué aportáis vosotros a la sociedad y a la Iglesia? Es decir, se aplica a la comunidad monástica el termómetro de la eficacia para descubrir su temperatura humana y cristiana. Nada hay que oponer a ello. El fallo suele estar en que el termómetro que se aplica no está graduado conforme al único patrón válido en este caso: el Evangelio. Al monacato, como fenómeno eclesial que es, hay que contemplarlo desde el Evangelio y formando parte del misterio de la Iglesia. Es la única manera de obtener datos útiles para un juicio de valor. Así lo hace la Constitución *Lumen Gentium* con la vida religiosa en general.

Vamos a fijarnos únicamente en tres aspectos que consideramos claramente probativos de la actualidad del monacato, como hecho eclesial.

A.- *El Espíritu Santo sigue llamando a la vida monástica*

Una primera prueba de la actualidad eclesial del monacato la tenemos en el hecho de que el Espíritu Santo sigue suscitando vocaciones a la soledad de la vida monástica. Son muchos aún los que sienten la llamada al encuentro con Dios en el «desierto» y los que descubren que al hermano le pueden servir también, incluso con más eficacia y pureza, en la oración y el amor universal, sin fronteras.

Otro hecho interesante en este mismo sentido: al lado de los viejos troncos del monacato tradicional están surgiendo nuevos retoños, nuevas formas de vida contemplativa, que, si aún es pronto para poder emitir un juicio definitivo sobre su porvenir, son al menos prueba de que el ideal monástico-contemplativo atrae fuertemente también hoy.

Esta llamada se hace sentir hoy con una nitidez y pureza tal vez mayores que en épocas pasadas, dominadas éstas por ideologías que con frecuencia falseaban el enfoque inicial de la vocación monástica y no permitían una separación completa de

la ganga que llevaba mezclada el metal precioso de la vocación monástico-contemplativa. La *fuga mundi* y el *contemptus mundi* adquieren hoy un sentido más positivo, más cristiano que en otras épocas no muy lejanas. Hoy el nivel de vida alcanzado en lo económico y en lo cultural no son una invitación a huir del mundo por motivos marginales a la auténtica vocación a la soledad. La vida cómoda y las diversiones a nivel de la masa no hacen precisamente *despreciable* el mundo hoy.

B.- La Iglesia lo considera eminentemente actual

La Iglesia, por boca de sus miembros más responsables, nos dice que sí, que tiene sentido, que es incluso más necesario que en épocas pasadas.

Los últimos Romano Pontífices, quienes, como supremos pastores, están especialmente capacitados y autorizados para dar un juicio de valor eclesial, se han mostrado significativamente reiterativos y enérgicos en afirmarlo. Como simple muestra transcribimos dos párrafos del papa Juan XXIII y uno de Pablo VI:

«¡La vida contemplativa! ¡Oh cuán preciosa es a los ojos de Dios, cuán preciosa a la Iglesia!... Constituye una de las estructuras fundamentales de la santa Iglesia y ha estado presente en todas las fases de su bimilenaria historia, siempre fecunda en sólidas virtudes, siempre rica en misteriosa y poderosa atracción sobre las almas más elevadas y nobles»¹¹.

«La vida contemplativa pertenece ciertamente a la estructura esencial del Cuerpo Místico de Cristo»¹².

«La Iglesia tiene aún hoy necesidad de esa forma de vida religiosa (la monástica); el mundo tiene todavía hoy necesidad de ella»¹³.

El Vaticano II –reflexión teológica y planificación pastoral de la Iglesia de hoy y para hoy– es también explícito:

11. JUAN XXIII. Alocución a los cistercienses reformados de Monte Cistello, 20 de octubre de 1960.

12. JUAN XXIII. Carta «*Recens a te*» Al Rvdm. Dom G. Sortais, 20 de octubre de 1960.

13. Discurso de PABLO VI en Montecasino, 24 de octubre de 1964.

«Los institutos puramente contemplativos... por mucho que urja la necesidad del apostolado activo, conservan siempre un puesto preeminente en el Cuerpo Místico de Cristo»¹⁴.

«Consérvese fielmente y brille cada día más en su genuino espíritu, tanto en Oriente como en Occidente, la venerable institución de la vida monástica»¹⁵.

Pero, y ello es muy significativo aunque no sorprendente, pues responde a un *sensus Ecclesiae* muy desarrollado últimamente en los sectores más sensibles y responsables de la actividad misionera, es en el *Decreto sobre la actividad misionera en la Iglesia* donde más énfasis se pone en la actualidad de la vida contemplativa. He aquí algunos párrafos que hablan por sí mismos:

«Son dignos de especial mención los varios esfuerzos realizados para establecer la vida contemplativa; por los que unos, reteniendo los elementos esenciales de la institución monástica, se esfuerzan en implantar la riquísima tradición de su Orden, y otros vuelven a sus formas más sencillas del antiguo monacato»¹⁶.

«Los institutos de vida contemplativa tienen una importancia singular en la conversión de las almas con sus oraciones, obras de penitencia y tribulaciones... Más aún, se pide a estos institutos que funden casa en los países de misión»¹⁷.

C.- *El carisma del monje cumple también hoy una misión en la Iglesia*

En primer lugar ofreciendo al hombre moderno un ideal de vida cristiana que responde a sus necesidades espirituales.

La sociedad de consumo da al hombre muchas cosas. Mas hasta el presente no ha logrado darle un aumento de paz interior y de alegría existencial. El hombre moderno se siente cada vez más aplastado contra la tierra que explota y quisiera dominar en beneficio propio. Esta esclavitud comienza a ser sentida

14. *Perfectae Caritatis*, n. 7.

15. *Ibid.*, n. 9.

16. *Ad Gentes*, n. 18.

17. *Ibid.*, n. 40.

por muchos como tal esclavitud, sentimiento que está suscitando, en las generaciones jóvenes sobre todo, una creciente necesidad de valores trascendentes. El silencio y la soledad comienzan a ser vistos por bastantes como una de las formas de salir de la espiral de materialismo inhumano que amenaza con asfixiar el espíritu. En el cristiano el ansia de contacto con lo trascendente se traduce en una necesidad de silencio y soledad para hacer posible el encuentro con Dios en la meditación, en la oración y en la contemplación. Y esto es precisamente lo que ofrece el monasterio. Por eso la llamada a la soledad resuena hoy con particular vigor y atractivo, tal vez más que la vocación a la acción.

También, y por una razón similar, la dimensión apostólica de la vida contemplativa se va haciendo más comprensible y deseable. Ante el fracaso de la herejía de la acción, son bastantes las almas espiritualmente selectas que oyen la invitación del Espíritu Santo a trabajar por el reino de Dios con la oración y el sacrificio anónimos. Cada vez son más los cristianos que sintonizan con la afirmación de *Perfectae Caritatis*:

«Ya que ellos (los contemplativos) ofrecen a Dios el excelente sacrificio de la alabanza, enriquecen al pueblo de Dios con frutos espléndidos de santidad, arrastran con su ejemplo y dilatan las obras apostólicas con una fecundidad misteriosa. De este modo son el honor de la Iglesia y torrente de gracias celestiales»¹⁸.

La perenne actualidad de la misión particular del monje aparece sobre todo cuando se la confronta con la misión universal de la Iglesia.

La Iglesia, dice «*Lumen Gentium*, es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano». La Iglesia es el regazo cálido y fecundo en que los redimidos por la sangre de Cristo, amándose mutuamente y amando a Dios, se unen a Dios y se hermanan mutuamente.

Según esto una comunidad cristiana será tanto más actual eclesialmente, cuanto con más transparencia sea también ella,

18. *Perfectae Caritatis*, n. 7.

en cuanto localización que es de la Iglesia universal, signo e instrumento de íntima unión con Dios y de unidad de los que la componen. La comunidad monástica no tiene ninguna otra finalidad más que ésta; su razón de existir no es otra que ofrecer a los creyentes una forma de vida totalmente pensada para hacer posible el mandamiento del amor en su doble dimensión. Por lo tanto, si ésta es fiel a sí misma, será siempre eminentemente actual. Como será actual el carisma del monje, ya que aquél no es más que una apremiante llamada a la soledad para allí unirse más íntimamente con Dios y practicar la caridad fraterna. En el silencio, en la soledad, en la vida penitente, en la oración busca unirse a Dios por el amor y en Dios sabe ha de encontrar al prójimo con todas sus necesidades. «Se separa de todo para unirse a todos», como dice con frase feliz Evagrio Póntico ¹⁹.

Se puede y se suele objetar que, cuando tantas y tales necesidades espirituales y materiales hay en el mundo, es egoísta retirarse del campo de batalla y replegarse a la cómoda fortaleza espiritual del monasterio.

Tal objeción tendrá sentido si el monje, al separarse del mundo, se desentiende del hombre y de sus necesidades. Pero ya hemos visto que no es así.

En primer lugar el monje, al comprometerse a buscar la santidad mediante el empleo de medios que se caracterizan por su radicalidad, toma parte muy activa en la obra de la salvación, ya que, cuanto más perfecto es un cristiano, mayor es su influjo santificador. Es éste un primer principio de espiritualidad cristiana que el activismo moderno parece olvidar, comprometiendo con ello seriamente la misión salvífica de la Iglesia.

Pero hay más. El monje no vive tan aislado que no pueda llegar, no sólo con la oración —lo que por sí sólo justificaría, apostólicamente hablando, una vida cristiana— sino también con su acción e irradiación, a los hermanos que caen bajo el radio de su acción. ¡La soledad no aísla! ¡La soledad en que se oye a Dios sensibiliza y abre el corazón hacia espacios ilimita-

19. I. HAUSCHERR, SJ, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique* (París 1960), 158.

dos! Por otra parte, dentro del monasterio también hay hombres o mujeres necesitados con quienes ejercer la caridad, a quienes ayudar a realizarse humana y cristianamente. De ordinario el círculo de acción caritativa y apostólica de un cristiano no es más amplio...

Otra misión esencial de la Iglesia es continuar el himno que se canta perpetuamente en las moradas celestiales y que el Sumo Sacerdote de la nueva y eterna Alianza, Cristo Jesús, al tomar la naturaleza humana, introdujo en este exilio terrestre ²⁰.

El monje toma parte en este himno de modo muy particular. La liturgia ocupa un puesto privilegiado en su jornada. A ella dedica largas horas todos los días. Cuando los centros de oración pública se han reducido sensiblemente en la Iglesia, la existencia de comunidades cristianas que, como la monástica, mantienen ese himno al Creador, cumple una misión eclesial insustituible, suficiente por sí sola para justificar su existencia.

El encargo de hacer incesantemente actual este himno lo cumple también la Iglesia mediante la oración personal y privada de sus miembros. El monje ofrece a la Iglesia en este terreno una colaboración muy valiosa, pues la oración continua constituye una de sus preocupaciones mayores, es uno de los componentes esenciales de su vocación particular.

Finalmente la actualidad del carisma propio del monje aparece también si consideramos la parte que le corresponde en la misión profética y crítica de la Iglesia.

Se ha hecho notar muchas veces la función social de los monasterios medievales. En un mundo dividido por odios irreconciliables, en un mundo en que el honor y la hidalguía justificaban y hasta convertían en hechos heroicos los mayores crímenes; en un mundo clasista en que la nobleza rechazaba todo contacto con los plebeyos, los monasterios daban el testimonio de una comunidad de cristianos en que tales diferencias desaparecían para dar lugar a una perfecta convivencia entre nobles y plebeyos, ricos y pobres, reyes y vasallos, fruto de la caridad cristiana.

20. Cfr. *Sacrosanctum Concilium*, n. 83.

Hoy la Iglesia y el mundo en general, por lo menos en las regiones desarrolladas, están sensibilizados en este terreno. En cambio la Iglesia necesita dar testimonio de los valores trascendentes a un mundo que cada vez siente menos la necesidad de Dios, a un mundo sin tiempo ni ganas para detenerse un momento a pensar, para levantar la vista de las realidades terrenas y buscar sentido a su vida en unos valores que escapan a la experiencia inmediata. El monje, consagrado por vocación a la contemplación de las realidades eternas, puede ofrecer este servicio y ser con su vida un testimonio elocuente de que hay algo más allá de lo que se ve y toca, algo capaz de dar sentido a la existencia, de colmar las ansias de verdad y de amor.

El testimonio de unos hombres o de unas mujeres que consagran su vida a la oración en el silencio y en el retiro es hoy más necesario que nunca, ya que grandes sectores de la misma Iglesia han perdido el gusto de la oración, peor aún, han abandonado la misma práctica de la oración.

El valor y actualidad proféticos de la vocación monástica tienen otro campo importante. La vida moderna en los países superdesarrollados, con la sistemática deificación de todo lo que dice relación al placer y a las distracciones, con su culto al edonismo y a la comodidad, no facilita en modo alguno una vida de renuncias como lo es la cristiana. La tentación a dejarse ganar por ese ambiente de facilidad y permisividad es muy fuerte para el cristiano. Si éste, como está sucediendo, cede, su vida cristiana se desvirtúa radicalmente y se convierte en un tremendo contratestimonio del reino de Dios, presente ya en el mundo. Para contrarrestar ese ambiente cargado de inmediatez, de facilidad, de placer burdo, de atolondramiento que rodea al hombre moderno hasta asfixiarle, hasta deshumanizarle y convertirle en fácil juguete de fuerzas ante las que se siente incapaz de reaccionar, es más necesario que nunca el ejemplo de hombres o mujeres que han logrado liberarse, romper las cadenas de los convencionalismos y que en la cruz de Cristo, amada y buscada como un bien insuperable, hallan la paz, la alegría, el sentido de la vida, el control de sí mismos, la fuerza liberadora y desalienante y la capacidad de resistencia a la opresión a la que gran parte de la actual sociedad se ve some-

tida por minorías que la explotan y la convierten en masa de consumo y para el consumo.

La «inactualidad mundana» del monacato, el que su orientación básica vaya en muchas cosas a contrapelo de lo que el «mundo» considera logros definitivos o sufre como males inevitables, el que la ideología del monje sea en muchos aspectos opuesta o por lo menos no coincidente con las ideologías que el hombre moderno tiene como dogmas de fe, hacen al monacato más actual y a su carisma más necesario. Pues no se ha de olvidar que Cristo, y el cristiano por lo tanto, son esencialmente proféticos y críticos: actúan denunciando, poniendo el dedo en la llaga de los males que aquejan a la humanidad pecadora. Como Cristo, como la Iglesia, el monje no es más actual, más moderno –¡qué difícil de comprender resulta esto aun dentro de los monasterios!– cuanto más se conforma al medio ambiente, cuanto más «gusta»; sino cuando es testigo fiel y transparente de la Verdad, aun cuando esa Verdad no sea comprendida, mucho menos aceptada, por el mundo, aun cuando le sea molesta e ingrata. Por ignorar u olvidar verdad tan elemental del Evangelio ¡cuántos pasos en falso se han dado y se están dando!

II. LA COMUNIDAD MONÁSTICA, COMUNIÓN FRATERNA EN CRISTO

IV. LA COMUNIDAD MONÁSTICA, COMUNIÓN DE AMOR EN CRISTO

1. *La Iglesia, misterio de comunión*

«La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado «a imagen de Dios», con capacidad para conocer y amar a su Creador... Pero Dios no creó al hombre solitario. Desde el principio *los hizo hombre y mujer* (Gn 1,27). Esta sociedad de hombre y mujer es la primera expresión de la comunión de personas humanas»¹.

Comunión de vida con Dios por el conocimiento y el amor. Comunión fraterna de los hijos de Dios por la caridad. He ahí la razón de la existencia del hombre.

Sin el pecado la vida del hombre hubiera sido, sin esfuerzo alguno, comunión perfecta con Dios y con los demás hombres. Tan espontáneamente, como es espontáneo el comer y el respirar. El pecado rompió la comunión de amor. El odio, que disgrega, vino a ocupar el lugar del amor, que une.

Dejado a sí mismo, el hombre habría quedado irremisiblemente *separado*, condenado a permanecer en eterna y total ruptura con Dios e incapacitado para comulgar fraternalmente con los demás hombres. Jamás hubiera podido reintegrarse a la comunión vital con Dios, jamás hubiera vuelto a formar la familia de los hijos de Dios.

La iniciativa de restaurar la comunión rota partió de Dios. Por pura gracia. San Pablo no se cansa de repetirlo:

«Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo» (Ef 2,4-5)

En Cristo se hizo realidad la voluntad salvífica de Dios. En él, por él y con él vuelve el hombre a la amistad con Dios. Es amado por Dios y puede amarle. Puede entrar en comunión de vida con la Trinidad beatísima. Puede amar al hermano, abra-

1. *Gaudium et Spes*, n. 12.

zarse a él ante la mirada complacida del Padre. Cristo es el sacramento de la reunión, el misterio de comunión. «El es nuestra paz (Ef 2,14), dice Pablo de Jesucristo –citamos a D. Bonhoeffer–² en el cual queda unida la vieja humanidad dividida. Sin Cristo hay discordia entre Dios y el hombre y entre hombre y hombre. Cristo se convirtió en mediador e hizo la paz con Dios y entre los hombres. Sin Cristo no conoceríamos al hermano ni podríamos llegarnos a él. El camino está bloqueado por el propio yo. Cristo ha franqueado el camino que conduce a Dios y hacia el hermano. Ahora los cristianos pueden convivir en paz; pueden amarse y servirse los unos a los otros; pueden llegar a ser un solo cuerpo».

La obra de reconciliación y de pacificación que Cristo realizó en su humanidad durante su vida histórica la continúa ahora mediante su Iglesia.

«La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano»³.

«Todos los hombres son llamados a formar parte del nuevo Pueblo de Dios... (Dios) determinó congregar en uno a todos sus hijos que estaban dispersos»⁴.

La Iglesia es, pues, la comunidad formada por los que han respondido al amor benevolente y preveniente de Dios en Cristo. Su misión es restablecer la comunión de todos los hombres entre sí y de éstos con Dios. Es una comunidad fruto del amor del Padre y de la respuesta amorosa de los hombres en Cristo. Y una comunidad destinada a amar. Es el sacramento que hace visible la unidad en la pluralidad que es la Trinidad. Manifiesta y actualiza, ya ahora en la oscuridad de la fe, el amor del Padre al Hijo en el Espíritu Santo y la respuesta del Hijo. Formando, como formamos, un todo –un cuerpo dice san Pablo– con Cristo, podemos nosotros –la Iglesia– ser amados y amar como Cristo ama y es amado. Por eso dice muy bien san Cipriano:

2. D. BONHOEFFER, *Vida de Comunidad*, citado en «Formación para la Comunidad» por LA COMUNIDAD DE LOS TOLDOS, *Cuadernos Monásticos*, 14, p. 66.

3. *Lumen Gentium*, n. 1.

4. *Ibid.*, 13; cfr. también *Sacrosanctum Concilium*, n. 2.

«El mayor sacrificio que se puede ofrecer a Dios es nuestra paz y la concordia fraterna, y una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»⁵.

2. La comunidad monástica

A.- La comunidad monástica, *koinonía* cristiana radicalizada

De ahí que sea impensable un cristiano solitario, sin proyección sobre los demás. En el momento mismo en que se aísla, es decir, que deja de amar a sus hermanos, muere espiritualmente. Podrá seguir llamándose cristiano, podrá seguir perteneciendo a la Iglesia-institución, pero la comunión ha quedado rota. Ha dejado de ser hijo de Dios, ha dejado de ser hermano de los hijos de Dios, ha dejado de pertenecer a la familia que nace y crece en Cristo. El egoísmo mata la gracia, rompe la comunión, priva de la vida divina.

En cambio, el cristiano que vive espiritualmente es centro, más o menos activo, de un círculo de acción dentro del cual hace la experiencia del prójimo. Experiencia que es acogida, que es comprensión, que es ayuda, que es aproximación: es dar de beber al sediento, consolar al triste, vestir al desnudo...

A este círculo han de tener acceso todos. No se puede excluir a nadie. Sin embargo, el Espíritu Santo, aprovechando leyes grabadas en la naturaleza humana, como el instinto o la amistad, derramando carismas especiales, etc., hace surgir comunidades más o menos estables. Son *ecclesiolae in Ecclesia*, son localizaciones de la Iglesia universal.

La familia es la primera y más definida comunidad, la más universal, la que tiene raíces más existenciales, en la que el amor brota con más naturalidad. Hasta tal punto el amor de los esposos y el amor paterno, filial y fraterno es espontáneo que, ordinariamente se le considera marginal a la caridad cristiana, como si no fuera causa de gracia, es decir, comunión fraterna en Cristo y participación en la vida de amor de la Trinidad beatísima.

5. S. CIPRIANO, *De Oratione Dominica*, 23.

Otras comunidades estables y esenciales son las que se forman en torno a los sucesores de los apóstoles, los obispos, quienes tienen *ex officio* la misión de convocar a todos los hombres a la reunión, de crear y mantener la comunión, de hacer comunidad cristiana. La Eucaristía es el momento fuerte de comunión de estas comunidades. En la Eucaristía –por la Palabra y el sacramento–, la Iglesia –el pueblo de Dios, convocado y reunido en torno a Cristo– profundiza en la comunión de amor y en la comunión fraterna.

Sin romper la unidad de estas últimas, permaneciendo dentro de ellas, ya desde los albores mismos del cristianismo, surgen unas comunidades con características muy particulares: las formadas por aquellos que han sentido la llamada a la radicalización de los compromisos bautismales, a llevar las exigencias del Evangelio más allá de lo que es objeto de un mandato, hasta la zona privilegiada de los consejos evangélicos.

Estas comunidades no tienen una base natural, como la familia, ni pertenecen a las comunidades que tienen en la sucesión apostólica su origen, como las diócesis. La *Constitución dogmática sobre la Iglesia* ⁶ nos dice que la razón de ser de estas comunidades hay que buscarla en la llamada universal a la santidad.

Todo cristiano está llamado a la más alta perfección. La forma concreta de tender a esa perfección varía, sin embargo. Cada uno ha de dar una respuesta personal. Entre la infinita gama de posibles respuestas está la de aquellos cristianos que se reúnen para seguir a Cristo pobre, casto, obediente..., y esto con la radicalidad con que él lo fue y lo aconsejó. Movidos por el Espíritu Santo, renuncian al matrimonio, se comprometen a no tener bienes propios y a obedecer a los responsables del grupo. Con ello buscan liberarse de aquello que podría de alguna manera limitar la total comunión fraterna y la unión con Dios. Son comunidades que surgen a impulsos del amor y que no tienen otra razón de ser que el ejercicio en sumo grado del amor a Dios y al prójimo. Son fruto de una viva conciencia de que Dios es Padre y que, consecuentemente, todos somos hermanos.

6. Cfr. *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, cap. V.

Los miembros de estas comunidades se comprometen solemnemente a vivir establemente unidos por los lazos de la caridad, a ayudarse mutuamente a poner en práctica el Evangelio, a trabajar, desde su particular situación existencial, por el reino de Dios.

El modelo y prototipo de estas comunidades son las primeras comunidades cristianas de Jerusalén, con tanta emoción y calor descritas por san Lucas en los Hechos.

De este tipo es la comunidad monástica.

En ninguna parte exige el Nuevo Testamento una vida comunitaria tan radicalizada.

Los Hechos (2,42-47; 4,32-35), en las clásicas descripciones de la comunidad de Jerusalén a que acabamos de referirnos, nos presentan a ésta como una opción totalmente libre. El castigo aleccionador de Ananías y Safira por medio de Pedro, se atribuye, no a haber retenido parte de sus bienes, sino a haber mentido al Espíritu Santo.

La vida en total comunión, tal como el monacato cenobítico la ha practicado desde sus albores, entra de lleno en el terreno de lo que el Evangelio deja a la libre generosidad de cada cristiano. Nace del deseo de llevar hasta las últimas consecuencias la *koinonía* de amor que Cristo fue en sí mismo durante su vida mortal y ahora sigue siendo en su Iglesia.

La comunidad monástica, como toda comunidad cristiana, como la Iglesia, tiene, pues en la *koinonía* cristiana su origen y su última razón de ser. Existe como tal comunidad, si vive la *koinonía*, y existe para hacer cada vez más intensa, más viva y operante esta *koinonía*, o lo que es lo mismo, para que los que la componen «amen a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y al prójimo como a sí mismos».

«Lo primero por lo que os habéis reunido, dice Agustín a sus monjes, es: habitar unánimes en la casa y tener una sola alma y un solo corazón en Dios»⁷.

7. S. AGUSTIN, *Regula ad servos Dei*, cap. I.

Y Teresa de Avila:

«Entendamos, hijas mías, que la perfección verdadera es amor de Dios y del prójimo y mientras con más perfección guardáremos estos dos mandamientos seremos más perfectas. Toda nuestra Regla y Constituciones no sirven de otra cosa sino de medios para guardar esto con perfección»⁸.

En efecto, de las cotas que alcance en materia de amor una comunidad depende la santidad de los individuos que la integran. La comunión de amor en Cristo es un movimiento ascendente que tiene su kilómetro cero en el bautismo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, y que sólo será perfecta en la eternidad, en que, formando un Cuerpo con Cristo, entremos definitivamente en la comunión que es la Santísima Trinidad. En materia de amor nunca se dice la última palabra, nunca se toca la meta final aquí en la tierra.

Por eso es clásico y muy exacto, definir la vida religiosa como *status perfectionis adquirendae*. El que ingresa en la vida monástica ha de ir quemando etapas. Cuanto más de prisa mejor. Pero no ha de olvidar –y esto es importantísimo para hacerse una idea exacta de lo que es una comunidad monástica– que ni él ni sus hermanos han llegado a la meta, sino que todos son imperfectos, que todos pueden sufrir desfallecimientos, que pueden incluso abandonar vergonzosamente la carrera comenzada.

B.- *Dinamismo de la koinonía de la comunidad monástica*

La comunión en Cristo, constitutivo esencial de la comunidad monástica en cuanto comunidad cristiana, hay que vivirla en tres direcciones al mismo tiempo e inseparablemente.

En primer lugar el monje ha de ir descubriendo *el amor que Dios le tiene*, se ha de habituar a *dejarse amar por él*. Ha de esforzarse por vivir con intensidad el hecho maravilloso de que Dios le está rodeando incesantemente con su amor. Aquí radica la esencia de la *koinonía* cristiana:

8. STA. TERESA, *Moradas*, I, 2,17.

«En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo» (1 Jn 4,10).

La experiencia del amor de Dios al hombre –a él y a los hermanos que con él forman la comunidad–, el monje la va realizando en las largas horas dedicadas todos los días a la alabanza divina, a la lectio divina, a la oración secreta. Aquí va descubriendo poco a poco las maravillas que Dios ha obrado y obra y los dones –Cristo, síntesis de todos los dones, sobre todo– que benévolamente ha derramado. Este descubrimiento provoca en él un movimiento irreprimitible de admiración y agradecimiento: la contemplación. La soledad, el silencio, un trabajo serio, ejecutado en paz y sin ambiciones perturbadoras, le permiten mantenerse a la escucha de las inspiraciones del Espíritu Santo, le facilitan el encuentro con el Padre en el Hijo y van haciendo crecer su espíritu filial.

Al amor preveniente de Dios, el hombre ha de responder *amándole a su vez*. Es la segunda dimensión de la comunión. La respuesta de amor del hombre adopta la forma de obediencia, de atención solícita para descubrir y secundar con alegría y generosidad la Voluntad de Dios. Esta es la razón por la que el monje acepta y ama la Regla y demás normas y por la que «desea ser gobernado por el abad» (RB 5,12).

La *koinonía* con Dios en ambas direcciones presupone la *koinonía fraterna*. Esta es la tercera dimensión de la comunión cristiana. Dios no acepta el amor del hombre ni le da a él su amor, si antes no está éste en paz con todos sus hermanos. «Quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1 Jn 4,20). Para hacer más efectiva esta tercera dimensión de la comunión en Cristo, el monje comparte con sus hermanos todo: bienes espirituales y materiales. Todo es de todos. Como en las modélicas primeras comunidades cristianas, nadie llama suyo a algo, sino que todo lo tienen en común. Así consiguen tener un solo corazón y una sola alma (Hch 4,32). Y no teniendo más que un solo corazón y una sola alma, pueden, por Cristo, con Cristo y en Cristo en la unidad del Espíritu Santo, dar al Padre todo honor y toda gloria. Lo

que constituye la perfecta comunión cristiana, meta obligada a la que ha de tender incansablemente, sin desaliento, a pesar de la dura realidad de la miseria humana, toda comunidad monástica.

V. FACTORES GENERADORES DE COMUNIÓN

La comunión, constitutivo básico, como acabamos de ver, y razón de ser de la comunidad monástica en cuanto comunidad cristiana es, a la vez, un hecho y una meta a la que hay que ir acercándose poco a poco. Durante nuestro peregrinar por la tierra es un quehacer que comporta serios riesgos: puede y debe aumentar en vitalidad salvífica, pero puede también disminuir e incluso dejar de existir.

La radicalización del compromiso bautismal por parte del monje tiende precisamente a proteger la comunión fraterna en Cristo y a hacerla más intensa y profunda. El monje adquiere voluntariamente varios compromisos supererogatorios para liberarse más fácilmente de todo aquello que podría condicionar o retardar su entrada en la más perfecta comunión de amor.

He aquí algunos de los factores que facilitan el camino hacia una más completa comunión cristiana.

1. *Estabilidad en la comunidad*

Entre los factores que contribuyen a que la comunión fraterna en Cristo sea un hecho en la comunidad monástica está el compromiso de *estabilizarse* firmemente en la comunidad de su elección. De ello hemos tratado con cierta amplitud en páginas anteriores. Lo volvemos a recordar aquí, para que aparezca mejor el valor que esta dimensión del compromiso del monje tiene como generador de comunión.

El monje y la comunidad contraen en el momento de la profesión de aquel, ante Dios y la Iglesia, el compromiso solemne de compartir su suerte, permaneciendo unidos en el amor hasta la muerte.

Con ello el monje se cierra a sí mismo la puerta para el caso de que surja la tentación de romper la comunión fraterna y de desligarse de los lazos que le unen a sus hermanos y, a través de éstos, con Dios. Aunque de carácter negativo este valladar con que libremente el monje se rodea es ya un importante medio de protección de la comunión fraterna.

Pero la fuerza generadora de comunión del voto de estabilidad va más allá. La comunión de los hermanos en Cristo se ve continuamente amenazada por el cansancio y la desgana. Más aún: el egoísmo, que nunca muere del todo, tiende a erosionar las bases sobre las que descansa el amor fraterno. La perseverancia en la misma comunidad, cuando esta perseverancia no es un simple estar-en, sino un estar-comprometido-con, que es lo que el voto de estabilidad exige, actúa como fuerza inhibidora del egoísmo y como reactivador y como timbre de alarma que avisa del peligro e invita a un nuevo relanzamiento hacia una más intensa vida de amor.

La promesa de compartir establemente la suerte de su comunidad lleva anejo además el compromiso de aceptar y poner en práctica el conjunto de normas, principios y actitudes vitales de ésta. Ahora bien, la constante y total fidelidad a éstos ofrecen al monje una preciosa plataforma desde donde lanzarse hacia la más perfecta comunión con Dios y con los hermanos.

2. *Renuncia a los bienes de este mundo*

La pobreza, al matar el mío y el tuyo, abre el corazón a una ilimitada comunión. La más amplia intercomunión en toda clase de bienes es posible cuando cada uno individualmente renuncia a «sus» bienes. En cambio, la posesión y libre disfrute de los bienes propios lleva casi inevitablemente a cerrarse sobre sí, haciendo imposible una verdadera vida de comunidad.

San Lucas relaciona intencionadamente, en la tantas veces mencionada descripción de la comunidad de Jerusalén, la renuncia a los bienes y la estrecha unión de los fieles.

«Todos los creyentes *vivían unidos* y tenían *todo en común*» (Hch 2,4)

«La multitud de los creyentes no tenían sino *un solo corazón y una sola alma*. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que *todo lo tenían en común*» (Hch 4,32).

Y es que es impensable una auténtica comunidad donde cada uno tiene sus bienes a los que los demás no tienen libre

acceso. El «mío» es totalmente incompatible con el «nuestro» comunitario.

«Si compartís entre vosotros, dice la *Didaché* (IV,8), los bienes eternos, con mayor razón debéis compartir los bienes percederos».

Nos parece que es éste un punto sobre el que no estaría de más se reflexionase en ciertos ambientes. No hay duda de que la pobreza se cotiza hoy muy alto. Dice bien presentarse pobre y predicar la pobreza. Se exige también que las comunidades den testimonio de pobreza. ¿Sienten, sin embargo, paralelamente los religiosos con la misma viveza el nexo que existe entre la pobreza personal y la vida en comunidad? Al plausible afán de ayudar y dar testimonio de pobreza a los de fuera ¿corresponde un afán similar por dar testimonio a los de dentro de total desinterés, de austeridad, de alegría franciscana porque su pobreza enriquece a los demás? Sobre todo ¿se es pobre *re et spiritu*, porque Cristo lo fue y porque su pobreza personal, su total desprendimiento formó parte importante de su sacrificio redentor? La pobreza evangélica –la que promete el monje– es el despego radical de todo, es vaciarse de lo transitorio para hacer hueco a Cristo y al hermano. La pobreza que genera comunión es la pobreza-caridad, es la pobreza-martirio, es la pobreza de los «bienaventurados pobres de espíritu».

«Vigilen, pues, todos por ordenar rectamente sus sentimientos, no sea que en el uso de las cosas de este mundo y en el apego a las riquezas, encuentren un obstáculo que les aparte, contra el espíritu de pobreza evangélica, de la búsqueda de la caridad»⁹.

3. Castidad por el reino de los cielos

El desprendimiento de los bienes de este mundo hace posible que una multitud no tenga más que un solo corazón y una sola alma que forme una comunidad perfecta en torno a Cristo, presente en medio de ella.

La castidad perfecta realiza esto mismo en un plano aún más íntimo: el de la afectividad. Al renunciar al gran bien que

9. *Lumen Gentium*, n. 42.

es el matrimonio cristiano, es decir, al ejercicio del amor dentro de una familia propia, el monje reserva su capacidad de amar para sólo Dios y para amar por Dios a los hermanos con mucha mayor pureza y desinterés. Como Cristo, virgen por el reino de los cielos, se desposa, a través de su comunidad, con la Iglesia y a ella consagra sus energías íntegras.

La renuncia voluntaria al ejercicio de la propia sexualidad y de ciertas zonas de la afectividad que tienen en ella su raíz, permite amar con un amor virgen, es decir, desinteresado y universal. El amor sexual tiende a ser exclusivista, a reservarse para la persona amada y a reservar a ésta para sí. El amor virgen, al contrario, es eminentemente altruista: se da sin esperar respuesta. Por eso es el amor ideal para crear comunidad cristiana y para hacer que esa comunidad pueda alcanzar niveles muy altos de comunión fraterna en Cristo. Es el argumento empleado por san Pablo para recomendar a los fieles de Corinto que permanezcan célibes: el casado está dividido; el célibe, en cambio, se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradecer al Señor (cfr 1 Cor 7,32-33).

La castidad perfecta, vivida en profundidad por el reino de los cielos, es un factor generador de comunión de extraordinaria eficacia, es una fuerza liberadora excepcional.

4. La obediencia, retorno a la comunión

La obediencia es la virtud generadora de unidad por excelencia. Es la virtud del retorno. El pecado –desobediencia a Dios– disgrega, aleja, rompe la unidad, hace imposible la nueva filiación y la nueva fraternidad cristianas. La obediencia reintegra al calor del hogar paterno. «Volver por el trabajo de la obediencia a aquel de quien se había apartado por la desidia de la desobediencia» es la tarea que san Benito señala al monje desde las primeras líneas de su Regla.

San Pablo repite de mil modos que Cristo nos redimió obedeciendo. La obediencia de Jesús al Padre tuvo la virtud de reunir a todos los hombres, de hacerles entrar en comunión de vida con Dios y entre sí.

La obediencia del cristiano, en cuanto que participa de la virtud de la obediencia de Cristo, constituye también un factor primordial de comunión.

El monje, al hacer de la obediencia y de una obediencia radicalizada uno de los quicios sobre los que gira su vida comunitaria, dota a ésta de un medio efficacísimo de comunión vital con Cristo.

5. *La Eucaristía, sacramento de la unidad*

La permanencia estable en una determinada comunidad cristiana, la puesta en común de todo lo que se posee y se puede poseer, el celibato consagrado, la obediencia son factores generadores de comunión en cuanto crean las condiciones óptimas para que nazca y crezca pujante una comunidad de amor en Cristo.

La Eucaristía es ella misma el sacramento de esa comunión, es la *comunión*. Sin Eucaristía, en la actual economía salvífica, no es posible una perfecta comunidad cristiana. En ella el cristiano comulga con el misterio de comunión que es Cristo muerto, resucitado y exaltado a la derecha del Padre.

También aquí la comunidad monástica disfruta de unas condiciones extraordinariamente favorables. La mayoría de las comunidades cristianas no pueden reunirse más que una vez a la semana para celebrar la Eucaristía y, con frecuencia, en unas condiciones bastante precarias. La comunidad monástica lo puede hacer todos los días, con calma y con gran lujo de medios. Sin gran esfuerzo la diaria concelebración eucarística es para todos los miembros de la comunidad el hogar que reaviva cada jornada la comunión de unos con otros y de todos con Cristo.

La celebración eucarística es para el monje lugar privilegiado de comunión en cuanto exige el previo restablecimiento de la comunión rota o debilitada. La convocación a la sinaxis eucarística es una llamada solemne a examinarse cada uno antes de acercarse a comer del pan y a beber del cáliz (1 Cor 11,28).

Lo es, sobre todo, porque su celebración hace realidad objetivamente la comunión con Cristo de todos los miembros de la comunidad, hermanados en torno a la Mesa del Señor.

La comunidad monástica cuenta además, como elemento típico, con la celebración de las *Horas*, que reúne a todos varias veces al día y que forma una corona que prolonga y renueva la comunión que va a tener lugar o ha tenido lugar ya en la Eucaristía.

Cuenta también con la presencia del misterio de la unidad que es Cristo, presente sacramentalmente y continuamente en medio de la comunidad, en el sagrario, y que es una apremiante invitación para todos a estrechar los lazos de la comunión cada vez más, o una interpelación a restablecerla, si alguien ha atentado contra ella.

VI. EL IDEAL COMUNITARIO DE LA REGLA DE SAN BENITO

San Benito presenta la comunidad para la que legisla con estas palabras: «Vamos, pues, a establecer una escuela del servicio divino» (Pról. 45).

El cuerpo de la Regla responde perfectamente a esta intención: establece unos principios doctrinales y organiza la vida de la comunidad de forma que el monasterio pueda ser efectivamente el lugar ideal donde se aprenda prácticamente a servir a Dios.

La imagen que de la comunidad traza aparece con contornos nítidos: es una comunidad totalmente basada en la fe, que busca a Dios en todo; es una comunidad que vive amando a Dios y al hermano; es una comunidad con un único fin: buscar a Dios; pero que, precisamente por ello, se siente solidarizada con los demás hombres, a cuyas necesidades espirituales y materiales permanece generosamente abierta.

1. *Comunidad que vive de la fe y de la esperanza*

La comunidad monástica se forma a impulsos de la fe y de la esperanza. Y sólo en la fe y la esperanza halla razones para existir. Los únicos móviles capaces de suscitar vocaciones a la vida monástica son móviles de fe y la fuente única de donde saca el vocacionado fuerzas para perseverar en la dura vida del claustro es la esperanza en los bienes futuros.

Al monasterio se viene a buscar a Dios (RB 58,7), búsqueda que, debido a nuestra condición de pecadores, adoptará la forma de una vuelta a Dios (RB pról. 2), de un largo y no fácil proceso de renunciaciones para hacer posible la milicia bajo el verdadero rey, Cristo el Señor (*Domino Christo vero regi militaturus*) (Pról. 3).

En el monasterio, absolutamente todo, aun las cosas más triviales, han de verse a la luz de este único fin. La fe ilumina y da sentido a todo lo que la comunidad monástica es y hace.

El abad es el vicario de Cristo en el monasterio (RB 2,2). Los monjes son hermanos unos de otros, en cuanto que todos

son hijos de Dios y cohermanos de Cristo. Las relaciones interpersonales son contempladas por san Benito con una vivísima luz de fe: son relaciones en Cristo.

El monasterio es la casa de Dios (RB 31,19; 58,22; 64,5). Dios lo es todo en ella. Lo llena todo con su presencia.

El monje ha de vivir esa presencia con gran intensidad y continuamente: en la compostura del cuerpo (RB 7,62), en la manera de orar (RB 20,1-2; 7,63), de trabajar (7,63), de relacionarse con los de fuera (57), etc.

La comunidad ha de estar tan centrada en la búsqueda de Dios, tan penetrada de la trascendencia de lo que la rodea: personas, cosas, sucesos... que todo ha de considerarlo el monje como medio para el único fin: el encuentro con Cristo por la fe.

La viveza y profundidad de la fe con que san Benito ve a su comunidad es tal que la división de las cosas, acciones, tiempos, etc., en sagrados y profanos, tan connatural con nuestra mentalidad, no entra en sus perspectivas. Así, por ejemplo, el mayordomo cuidará de los utensilios del monasterio con el mismo amor y responsabilidad con que ha de cuidar de los objetos de culto (RB 31,10; 52,1).

Esta manera de sobrenaturalizarlo todo desconcertará probablemente a más de un espíritu moderno. Inevitablemente pensará que se trata de una manía de sacralizarlo todo, de mitificar las realidades temporales, típica de una mentalidad subcristiana que va desapareciendo ya, gracias a Dios. En realidad de verdad lo que san Benito hace, inconscientemente claro está, es desmitificar. Su intenso y clarividente espíritu de fe le hace ver con nitidez que todas las cosas son dones del Padre celestial y no dioses o fuerzas maléficas. Nada es malo en sí; todo es camino que puede llevar a Dios. Por eso quiere que los monjes hagan uso de las cosas y de sus facultades con amor agradecido, con la libertad de los hijos de Dios.

2. *La comunidad monástica, comunión fraterna en Cristo*

San Benito emplea para designar al monje la palabra *hermano* con preferencia a cualquier otra. Cerca de cien veces aparece en la Regla esta palabra como sinónimo de monje.

Por sí solo este hecho nos dice ya claramente que la comunidad monástico-benedictina es una fraternidad. Un grupo de hijos de Dios, iluminados por una viva fe y sostenidos por una gran esperanza, unen sus vidas para amarse y amar juntos a Dios.

La preocupación por conseguir que la comunidad sea, por encima de todo, comunión fraterna en Cristo es constante en la santa Regla.

Ya las primeras palabras del Prólogo: «Escucha, hijo...», nos dicen que el monje no va a ser considerado un número o una pieza en función de algo, sino miembro de una familia. Y que, por tanto, la comunidad no es una sociedad anónima o una masa indiferenciada, sino un grupo humano formado por personas que libremente se han reunido para dar y recibir, para amarse y ayudarse.

Toda la Regla está transida de la más exquisita caridad y respeto a la persona. Esta es vista siempre formando parte del Cuerpo Místico de Cristo. Por eso, continuamente se recuerda que se la ha de tratar como trataría al mismo Cristo en persona, que se la ha de considerar una especie de sacramento de Cristo. El monje, más si existe algún peligro de que pueda sentirse marginado, olvidado, como es el caso de los enfermos (RB 36), de los ancianos (RB 37), de los pecadores públicos (RB 27-29) es objeto de un verdadero culto.

Para que la comunidad monástica sea realmente comunión fraterna de amor en Cristo, san Benito establece unos principios doctrinales, que no admiten discusión y marca unas pautas sobre las que la vida de comunidad ha de organizarse.

Su primera preocupación es salvar el carácter cristiano y teologal de la comunidad. Cristo es el quicio sobre el que gira todo, la piedra angular en que descansa la vida entera de la comunidad, el foco de luz y calor que colorea todo y vivifica hasta el último rincón del monasterio, hasta la más insignificante actividad. «¡Y que absolutamente nada se anteponga a Cristo!» es la voz de mando con que se cierra el cuerpo de la Regla (72,11). La presencia de Dios lo llena todo en la «Domus Dei». Todo se ha de hacer para que Dios sea en todo glorificado (RB 57,8).

Las relaciones interpersonales a todos los niveles son vistas por san Benito, como hemos dicho varias veces, como relaciones en Cristo, como instrumentos mediante los cuales se vive la vida de Cristo.

Al traspasar las puertas del monasterio desaparecen todas las diferencias sociales, todos los signos de poder, de riqueza, de cultura que en el mundo son motivo de que unos estén sobre otros, de que unos sirvan a otros. Es que en la fraternidad cristiana que es la comunidad monástica, las dignidades, los honores, las precedencias se rigen por otras leyes: las de la nueva fraternidad: caridad (RB 72), obediencia mutua (RB 5 y 71), humildad (RB 7), servicialidad... «Porque tanto el esclavo como el libre, *todos somos uno en Cristo* y prestamos bajo un solo señor la milicia de una misma servidumbre, que ante Dios no hay acepción de personas. Sólo en este sentido se nos distinguirá ante él: si somos hallados mejores que los otros en las buenas costumbres y humildes» (RB 2,20-21).

Para hacer más viva la presencia de Cristo y más fácil y más intensa la comunión fraterna, los monjes eligen a uno de ellos abad. Este será para ellos el vicario de Cristo (RB 2,2), la voluntad tangible de Dios (5; 68).

Para que la caridad fraterna no halle obstáculos dentro del monasterio quedan tajantemente prohibidos el «mío» y el «tuyo». Todo será de todos (RB 33; 34).

Las leyes de la convivencia en la comunidad monástica, en cuanto leyes evangélicas, son la antítesis de las leyes convencionales de la sociedad mundana:

«Anticípense a honrarse unos a otros.

Tolérense con suma paciencia sus flaquezas así físicas como morales;

préstense obediencia a porfía mutuamente;

nadie busque lo que juzgue útil para sí, sino más bien para los demás;

practiquen la caridad fraterna castamente;

teman a Dios con amor;

amen a su abad con sincera y humilde dilección» (RB 72).

La organización de la jornada monástica está planeada de forma que los miembros de la comunidad tengan la oportunidad de comulgar juntos en el amor de Cristo varias veces al día.

El primer puesto lo ocupan las sinaxis litúrgicas, que tienen en la Eucaristía dominical su punto culminante. Primer puesto por el número: siete veces al día (RB 16), y por la importancia que al Opus Dei hay que dar: «¡Nada se anteponga a la Obra de Dios!» (RB 43,3). Son las horas punta en la actividad comunitaria, los momentos fuertes de comunión fraterna en Cristo.

Especial significación en la línea de la comunión fraterna en el amor en Cristo poseen las comidas. La participación de todos en el mismo alimento, regalo del Padre celestial y ganado por el trabajo de todos, posee de por sí un valor muy grande como expresión de la unidad de la familia monástica. Los detalles que acompañan a las comidas convierten a éstas en verdadera liturgia: silencio, audición de la Palabra de Dios que el abad puede actualizar con algún oportuno comentario, servicio mutuo, ayunos y abstinencias, etc. (RB 34,41).

El trabajo es otro de los medios para hacer comunidad. Todos han de aportar su colaboración para sostener las cargas de la comunidad. Vivir del trabajo de sus manos ha de ser considerado como prueba de autenticidad monástica: «Entonces serán verdaderos monjes cuando vivan del trabajo de sus manos» (RB 48,8).

Otro importante momento de confraternización cristiana son las reuniones convocadas por el abad para pedir luz y consejo a sus hermanos (RB 3).

3. Una comunidad exclusivamente consagrada al servicio de Dios, pero abierta siempre al hermano que la necesita.

La comunidad monástica en la mente de san Benito es una simple comunidad cristiana íntegramente dedicada al servicio divino. Todo en ella está pensado para que los monjes se realicen como cristianos, tendiendo incesantemente a la perfección.

En su planificación no aparece ningún otro fin, ni siquiera como fin secundario.

El monje colaborará en la misión salvífica de la Iglesia *siendo*.

Esto es axial en su ideal comunitario.

Su comunidad no tiene un fin apostólico, como lo tendrán las comunidades de canónigos regulares y la mayoría de las órdenes religiosas que irán apareciendo más tarde.

Tampoco el trabajo o el estudio constituyen fines. Son medios al servicio de Dios y exigencias de la caridad fraterna.

Sin embargo, el monje no rompe con la sociedad en que vive, no se desolidariza de sus hermanos los hombres. Es más, la comunidad para la que legisla san Benito se nos presenta mucho más encarnada en la realidad humana que la rodea que tantos y tantos monasterios medievales y actuales, a pesar de las apariencias. La clausura del monasterio en la Regula Monasteriorum no cierra, protege sólo. Tiende a salvaguardar un clima que beneficie la vida espiritual del monje primeramente, pero también del huésped y peregrino que «nunca faltan en el monasterio» y que se presentan «a horas imprevistas» (RB 53,16).

La historia multiseccular demuestra la posibilidad de que el monje, sin dejar de *serlo*, tienda la mano a sus hermanos. Como demuestra también lo fácil que es desviarse de la idea benedictina en este terreno.

Hay en la santa Regla numerosos detalles de esta inteligente apertura al hermano de fuera del monasterio. La presencia de niños de cuya educación se responsabiliza la comunidad (RB 70), por ejemplo. Pero es en el capítulo 53: Cómo se ha de recibir a los huéspedes, uno de los más bellos y más actuales, donde san Benito expone su idea sobre lo que hemos llamado inteligente apertura, es decir, sobre cómo hacer, sin dejar de *ser*.

El monasterio ha de estar abierto a todos, pero de modo particular a los *pobres* y *peregrinos*. Se les ha de recibir con un vivo espíritu de fe, como se recibiría al mismo Cristo, dice expresamente varias veces la Regla, y con la más exquisita caridad y educación. Con ellos se compartirá la Palabra de Dios y la mesa. Habrá abundantes camas, siempre preparadas. Dos monjes se encargarán de que los huéspedes, cualquiera que sea la hora en que se presenten, encuentren la mesa puesta.

Unida a la preocupación por abrirse generosamente al hermano que llega al monasterio, está la de salvaguardar a toda costa el clima y el ritmo propio de la casa de Dios. A pesar de la acogida amplia e indiscriminada de los que llegan a la puerta del monasterio, éste no ha de convertirse de ningún modo en una posada. Para evitarlo, san Benito insiste en dos direcciones:

a) Al huésped se le ha de recibir con espíritu de fe y de caridad; se le ha de hacer ver que los que le reciben lo hacen movidos por el amor cristiano y sólo por él.

b) Se han de poner todos los medios para que la presencia del huésped no perturbe la vida monástica.

Como se habrá notado, para san Benito la apertura amplia y generosa de la comunidad al hermano que llega a ella, no es debido a un afán de hacer apostolado tal como hoy entendemos éste, sino una exigencia de la caridad cristiana: rechazar a un hombre necesitado es rechazar a Cristo. Se trata de poner en práctica la virtud de la hospitalidad de tanta solera en la Sagrada Escritura y que el monacato ha considerado siempre como una obligación ineludible.

VII. LAS RELACIONES INTERPERSONALES EN LA COMUNIDAD MONÁSTICA

1. *Relaciones en y desde la nueva fraternidad constituida en torno a Cristo*

La comunidad monástica, en cuanto comunidad cristiana, tiene su razón de ser en la *nueva fraternidad*, fruto de la filiación divina adoptiva que Cristo alcanzó para el hombre. Un grupo de hombres o mujeres, tomando viva conciencia de que están redimidos, es decir, de que son hijos de Dios, hermanos, por tanto, unos de otros, secundando una llamada personalísima de Dios, forman comunidad para vivir en plenitud la comunión de gracia que Dios Padre instauró en Cristo. Comprender esto es capital para ver en su verdadera luz la naturaleza y dinamismo de la comunidad monástica.

El hecho salvífico de la nueva fraternidad ha de ser punto de referencia obligado en todo intento de definición o clarificación de las relaciones interpersonales dentro del ámbito de la comunidad. Lo ha de ser también, y por la misma razón, cuando se trate de situar correctamente, bajo un punto de vista cristiano, las relaciones de los monjes con el resto de la humanidad, ya que la nueva fraternidad no tolera muros de separación ni clausuras que aíslen, que bloqueen los caminos que van y vienen de unos redimidos a otros.

Por tanto, y como lógica consecuencia, vivir en profundidad la nueva fraternidad cristiana en un contexto carismático particular es la razón última por la que la comunidad monástica se forma y subsiste. Ni la amistad, ni el parentesco, ni la coincidencia de criterios, aspiraciones o proyectos, ni la edad, ni siquiera la dedicación a un apostolado determinado son causas suficientes para crear una fraternidad cristiana del tipo de la monástica.

Otra consecuencia a tener muy en cuenta: Puesto que ha de definirse esencialmente como nueva fraternidad en Cristo, la comunidad monástica no ha de buscar una base en postulados sociológicos o psicológicos, sino en la teología, en la fe en Cristo. Hoy día se enfatiza demasiado en ciertos ambientes la necesidad de pedir ayuda al sociólogo o al psicólogo, cuando se

trata de revitalizar una comunidad religiosa, de hacer más fluidas, más auténticas las relaciones interpersonales dentro de la comunidad. Sin negar el valor de tales ayudas, es necesario no olvidar que la comunidad monástica es, antes que ninguna otra cosa, comunidad cristiana y que, como tal comunidad, sólo mediante una fuerte concienciación sobre su naturaleza de nueva fraternidad en Cristo se logrará una auténtica y duradera revitalización comunitaria.

Una última puntualización. Existe gran paralelismo entre la familia natural y la comunidad monástica. Por eso es acertado hablar de *familia* monástica y de *espíritu de familia* en la comunidad monástica y expresar los diversos tipos de relaciones dentro de la comunidad en términos propios de la familia natural: padre, hermanos, hijos... Sin embargo, existe el peligro de que, forzando el paralelismo, se desvirtuó la verdadera naturaleza de la comunidad monástica y se falseen las bases sobre las que han de descansar las relaciones interpersonales dentro de la misma. De hecho, así ha estado sucediendo con demasiada frecuencia, provocando la reacción que hoy estamos viviendo y que lleva a ver paternalismo o infantilismo en todas las relaciones comunitarias y a rechazarlas con demasiada frecuencia como atentatorias a la maduración de la propia personalidad.

Es, pues, conveniente no forzar las semejanzas demasiado. La familia natural descansa, sobre un amor instintivo: sexual o afectivo, puesto por Dios en lo más hondo de la naturaleza humana. Se basa en la carne y la sangre. Un sacramento eleva estas relaciones e introduce a la familia en el misterio de Cristo. La comunidad monástica, en cambio, nace como un fruto de la gracia, don gratuito de Dios al hombre y como una respuesta del hombre a este don gratuito. Se funda y manifiesta en *un amor virginal*, es decir, universal, que trasciende las exigencias de la carne y de la sangre; un amor totalmente elevado ya al orden de la gracia; un amor cristiano. Lo cual no quiere decir que haya de ser un amor no-humano, no-natural, sino simplemente que trasciende este amor sin excluirlo. La familia natural puede existir sin una referencia directa y expresa al misterio de Cristo. La comunidad monástica, no. Es esencialmente *koinonía* en Cristo, fraternidad cristiana, cuyos miembros se aman, porque aman a Dios y para amar a Dios.

Y dicho esto, podemos ya contemplar las relaciones interpersonales dentro de la comunidad monástica a su verdadera luz: como relaciones en Cristo, como relaciones en la línea de la nueva fraternidad, como relaciones salvíficas.

2. El abad, sacramento de la presencia y de la acción salvífica de Cristo en la comunidad

En la comunidad cristiana la autoridad, la obediencia y la caridad fraterna son diakonías, cada una desde su propio plano, en favor de la comunión en Cristo; son una participación en el misterio salvífico de Cristo.

A la luz de esta verdad vamos a estudiar la naturaleza de las relaciones entre el abad y la comunidad y de los monjes entre sí en la *Regula Monasteriorum*, la Regla de san Benito. Primero veremos el sentido cristiano-salvífico de la diakonía del abad en favor de su comunidad. A continuación, la diakonía de los monjes en favor de su abad. Después estudiaremos las relaciones de los hermanos entre sí.

A.- El abad: padre espiritual, en su calidad de vicario de Cristo, de su comunidad

El abad es la clave de la comunidad benedictina. Es el centro de la misma. De él depende, en última instancia, todo: lo espiritual y lo material. Aunque en una ocasión (RB 64) habla san Benito de la intervención del obispo o de los abades de los monasterios cercanos, parece que esto tenía lugar sólo en casos extremos. Normalmente, únicamente a Dios ha de rendir cuentas de su gestión. El cargo de abad es vitalicio. Debe consultar a la comunidad y al consejo, pero él tiene siempre la última palabra.

San Benito escribe en el siglo sexto. Es un romano, con una cultura y mentalidad romanas. Es un hombre de su época que legisla para hombres de su época, cuyo sentido de la autoridad y de la obediencia era muy distinto del nuestro. Las relaciones entre gobernantes y gobernados, entre amos y esclavos,

entre padres e hijos se regían por criterios en buena parte hoy inadmisibles.

La fidelidad a san Benito, y a través de él al Evangelio, exige de nosotros un esfuerzo crítico sincero. Hemos de hacer una confrontación entre lo que «era actual» en materia de autoridad y obediencia en el siglo sexto con lo que «es actual» en esa materia en el siglo veinte, para que lo auténticamente evangélico, y en cuanto tal perenne, pueda hoy, a través de nuestro modo peculiar de ser, como lo fue a través de la idiosincrasia del hombre para el que legisla *inmediatamente* san Benito, actuar sin condicionamientos desfasados e innecesarios.

De hecho así lo ha hecho con mayor o menor acierto cada época.

Lo hizo, por ejemplo, la Edad Media, convirtiendo al abad —y distanciándole mucho más aún de nosotros que la misma Regla— en una especie de señor feudal o de obispo sin sacramento, como alguien ha escrito. Hoy no lo comprendemos. Pero el hombre medieval, y por tanto el monje medieval, se sentía orgulloso del poder y boato de sus superiores. Más aún: por el honor y la gloria de sus señores no dudaba en morir... Hoy esto nos parece sencillamente una aberración. Entonces les parecía normal.

Hallar la forma correcta y evangélica más eficaz de ejercer la autoridad en los tiempos en que Dios nos ha llamado a la existencia es tarea de toda comunidad. Para realizar esta labor con acierto se necesita una fina sensibilidad para, por una parte, captar la idiosincrasia del hombre actual, fruto de un determinado entorno cultural, social y político, y para, por otra, descubrir la intención profunda del legislador y las notas características del Instituto.

Es una labor sumamente delicada, ya que, aun siendo en sí elementos accidentales, las formas externas de la autoridad y obediencia configuran a la comunidad y salvaguardan o sofocan el carisma de la misma.

El desfase entre el nivel alcanzado por el hombre en sus relaciones sociales que son las que configuran las relaciones entre superiores y súbditos y la forma de ejercer la autoridad, es fuente inagotable de tensiones. Lo que pasa hoy en buena parte de los institutos religiosos es una prueba de ello.

Sin embargo –y damos a esta afirmación mucha importancia–, este elemento accidental, externo, mudable, esta manera circunstancial de ejercer la autoridad que el tiempo y el lugar condicionan, aun teniendo, como hemos dicho, gran importancia para un correcto y pacífico ejercicio de la autoridad, es sólo una parte, y no la principal, del misterio de la obediencia cristiana. Puede bastar para el recto ejercicio de la autoridad política, por ejemplo. Pero no es suficiente para un ejercicio completo de la autoridad cristiana. Si ésta –lo que no es infrecuente– se detiene en este estadio, por muy adaptada que esté a la realidad humana y por muy eficiente que sea, no es válida para actualizar el misterio de la obediencia de Cristo al Padre, no es una acción salvífica. Por no tener presente este elemental principio de vida cristiana, muchas comunidades religiosas, muy puestas al día indudablemente en lo que concierne a las relaciones humanas entre la autoridad y la base, se encuentran, a la hora de la verdad, completamente vacías de contenido cristiano, carentes de sentido como comunidades de personas consagradas a seguir a Cristo obediente al Padre, que es lo que en definitiva justifica tales relaciones.

San Benito, que si era hombre de su época era también y sobre todo hombre transido del espíritu evangélico, cuando perfila la figura clave de su comunidad monástica: el abad, lo hace reflexionando sobre Cristo obediente. Recoge una larga tradición en esa materia y se esfuerza por hacer aun más evangélicas las relaciones entre el abad y los monjes en ambas direcciones. Hasta qué punto está llena de contenido evangélico –y consiguientemente hasta qué punto es actual– la imagen del abad, que él delinea es lo que vamos a intentar ver ahora.

a) El abad, padre espiritual del monasterio

El monasterio es para san Benito, recordábamos unas líneas antes, «una escuela del servicio divino». Una escuela cuya única misión es facilitar la plena realización cristiana de los miembros de la comunidad. El monasterio previsto por san Benito, no está en función de ningún otro fin, ni siquiera de un fin apostólico. Su inserción en la misión salvífica de la Iglesia se hace no a través de una actividad apostólica específica, sino

únicamente mediante la comunión de los santos. Está, es verdad, ampliamente abierta a los hermanos que acuden a ella, pero esta apertura ilimitada tiene su origen no en un sentido de responsabilidad apostólica tal como hoy se entiende ésta, sino en una exigencia de la caridad cristiana. Cerrar las puertas del monasterio o del corazón al hermano necesitado, aunque fuera para salvaguardar la vida de oración, sería cerrárselas a Cristo.

La imagen que san Benito traza del abad y de los que con él comparten el ejercicio de la autoridad está totalmente en función de este tipo de comunidad cristiana.

No es el hombre de acción, capacitado para planear y llevar a la práctica una determinada actividad apostólica; no es el hombre de empresa, emprendedor y eficaz; no es tampoco el hombre de gobierno, el conductor de masas. O mejor, no lo es en primera intención. Puede serlo, pero estas dotes humanas ha de emplearlas siempre en una única dirección: el bien espiritual de la comunidad. Estas dotes, si las tiene, han de estar al servicio de la *sabiduría cristiana*: la virtud que ayuda a conducir las almas a Dios y a ver los acontecimientos, aun los acontecimientos más profanos, a la luz de la fe.

El abad es *el padre espiritual de la comunidad* (RB 49,9), *el padre del monasterio* (RB 33,5).

Estas expresiones resultan hoy un tanto ambiguas. Necesitan, por tanto, unas palabras que aclaren el sentido que tienen en san Benito y en la tradición monástica en general.

Hablar de *padre*, aunque se le añada el calificativo de *espiritual*, repugna a muchos hoy día, porque instintivamente les sugiere la idea de *paternalismo*.

El *abbas*, padre espiritual o simplemente padre del monasterio, cuya imagen traza san Benito con perfiles bien definidos, no tiene nada de paternalista. Como tampoco tiene nada de *infantilismo* la imagen del monje que nos presenta. Empieza por dar a la comunidad una prueba de fe en su madurez humana y espiritual al poner en sus manos la elección del abad. Se considera hoy en muchas congregaciones modernas un logro importante el que se consulte a las comunidades cuando se va a nombrar nuevo superior. El procedimiento electoral benedictino es limpiamente democrático: «sea constituido (abad) aquel

que según el temor de Dios elija de común acuerdo toda la comunidad, o también una parte de ella, aunque pequeña, pero con más sano criterio» (RB 64,1).

Si exige a todos los subalternos un gran espíritu de sumisión, deja bien claro que han de gozar de iniciativa y obrar con responsabilidad propia. Basta leer, por ejemplo, los capítulos en que trata del mayordomo, del maestro de novicios o de los decanos (RB 31,58,21). Como norma general da la siguiente regla de oro: *La casa de Dios sea sabiamente administrada por hombres sabios* (RB 53,22).

En segundo lugar *padre espiritual* no equivale exactamente a lo que más tarde se convino en llamar director espiritual. El abad es padre espiritual del monasterio en un sentido más amplio: es el hombre de Dios capacitado para dirigir con criterios evangélicos a su comunidad tanto en lo espiritual como en lo material, lo mismo cuando da un consejo orientador para la vida espiritual o explica la Ley divina, que cuando regula las relaciones comerciales con los de fuera del monasterio. En todas sus actuaciones el abad ha de ser el hombre de Dios que todo lo ve a la luz de una fe viva y actuante y que puede, por ello mismo, aconsejar o tomar una determinación con espíritu evangélico, sin que la superficialidad, el orgullo, la avaricia, el amor a los bienes de este mundo... oscurezcan su mente o debiliten su voluntad.

El criterio que quiere tengan los monjes en la elección del nuevo abad confirma esto: *Al que ha de ser instituido elijanlo teniendo en cuenta el mérito de su vida y su sabiduría* (RB 64,2), es decir, que se elija a un monje que sea modelo por la santidad de su vida y que posea la sabiduría necesaria para dirigir con espíritu evangélico a la comunidad, o, como dice en otra parte, que sea capaz de arrastrar en pos de sí a sus hermanos con el ejemplo y con la sabiduría de su palabra (cfr. 2,12).

Con estas aclaraciones queda ya en parte definida la naturaleza de la autoridad en la *Regula Monasteriorum*. La misión del abad es orientar a sus hermanos en los caminos que llevan a Dios, ayudarles a descubrir los designios de Dios sobre la comunidad y sobre cada uno de ellos en particular, enseñar a sus hermanos, yendo él delante, a valorar y usar, con criterios

evangélicos y con la libertad de los hijos de Dios, las cosas terrenas y caducas.

b) El abad, vicario de Cristo en la comunidad

Algunos comentaristas de la Regla han buscado un paralelo del *abbas* benedictino en el *paterfamilias romano*. Nada habría en ello de extraño. Serían ambos, desde perspectivas distintas, producto de su tiempo. En cualquier caso el paralelismo sería únicamente externo y aparente, no iría más allá de la *manera* de ejercer la autoridad, es decir, de ese elemento accidental, cambiante, ligado a una época, de que antes hablábamos.

Puestos a buscar paralelismos en las instituciones de la sociedad romana, la imagen benedictina del *abbas* tendría su paralelo, más que en el *paterfamilias*, en el *maior-domus*. Era éste una persona de confianza, un esclavo ordinariamente, a quien el *paterfamilias* nombraba delegado suyo, y que ejercía sobre los demás esclavos un poder de vigilancia y supervisión. Efectivamente, si algo hay evidente en la santa Regla es que el abad no es el dueño y señor de la comunidad; que el poder no lo tiene a título propio. *Paterfamilias* de la comunidad no hay más que uno: Jesucristo:

«El abad nada debe enseñar, establecer o mandar que se aparte de los preceptos del Señor... acordándose siempre que de su doctrina y de la obediencia de sus discípulos, de entrambas cosas se le pedirá cuenta en el tremendo juicio de Dios.

Y sepa el abad que se imputará a culpa del pastor todo lo que el *Padre de familia* pudiere echar de menos en el provecho de sus ovejas» (RB 2,4-7).

Mas no es en las instituciones de la sociedad romana, sino en la Sagrada Escritura donde san Benito ha ido a buscar las imágenes bajo las cuales presenta la naturaleza y misión del abad.

Este es el *pastor* (RB 2,16) a quien el Señor ha encomendado pastorear una parte de su rebaño; es el *doctor* (RB 2,9) a quien el supremo Maestro ha entregado el depósito de su doctrina, para que la vaya distribuyendo entre sus hermanos; es el *médico competente* (RB 27,4; 28,8) que aplica la terapéutica divina a las almas enfermas.

Como se ve, todas estas imágenes ponen de relieve el carácter delegado del cargo de abad y corroboran la definición que del abad da al principio del bellissimo capítulo que dedica a describir las funciones y obligaciones del mismo: «Se cree que el abad hace las veces de Cristo en el monasterio» (RB 2,2; cfr. 63,13; 64).

Esta idea es medular en la doctrina benedictina sobre la autoridad y la obediencia. Toda la teología sobre las relaciones entre el superior y la comunidad en ambas direcciones se basa en la convicción de que el único padre y superior de la comunidad monástica es Cristo. La paternidad espiritual del abad es una paternidad puramente delegada, participada, que ha de hacer relación siempre al único *abbas*, al único *Paterfamilias* de la comunidad: Cristo.

El abad, por consiguiente, se le ha de ceñir a cumplir órdenes. Con impresionante machaconería le repetirá de mil maneras esta verdad:

«El que ha sido instituido abad piense siempre la carga que tomó sobre sí, y a quién habrá de rendir cuentas de su *administración*» (64,7-8; cfr.2,4-6, citado anteriormente y los cap. 2 y 64 íntegros).

Expresiones como «almas que se le han encomendado», «ovejas que se le han encomendado» se hallan esparcidas por toda la Regla.

Quiere, pues, san Benito que el abad sea en el monasterio un sacramento de la presencia de Cristo en medio de sus hermanos y, en cuanto tal, el principio generador de unidad: el que ayude a sus hermanos a permanecer unidos entre sí para de ese modo hacer posible la más íntima unión con Dios. El abad ha de ser el primer y más activo factor de comunión en la comunidad. Para eso, y sólo para eso, le han elegido sus hermanos. Han depositado en él su confianza, porque les ha parecido que poseía la santidad y sabiduría (RB 64,2) suficientes para ser para ellos un cauce limpio y seguro por donde les pueda llegar sin mistificaciones, sin deformaciones, sin interferencias, la Buena Nueva de Cristo, la salvación que han venido a buscar al monasterio. Esperan que sea para ellos un hermano mayor siempre dispuesto a limar asperezas, a curar heridas, a levantar

ánimos, a superar antagonismos, en una palabra, a hacer posible el abrazo de todos los hermanos de la comunidad ante la mirada del Padre común que está en los cielos.

El hecho de ser vicario, simple vicario, le obliga, por una parte, a no perder de vista a aquel cuya representación ostenta y, por otra, a adoptar una actitud de humilde y fiel servicio hacia aquellos ante quienes ha sido nombrado representante.

Lo propio del que actúa en representación de otro, en efecto, es saber mantenerse en segundo plano, evitar interponerse entre su representado y aquéllos ante quienes es enviado en calidad de representante. El Bautista tuvo de ello clara conciencia: «Es preciso que él crezca y que yo disminuya».

Otra cualidad que ha de poseer el que actúa como simple representante es la fidelidad a su representado. Es una de las primeras recomendaciones que san Benito hace al abad, como hemos visto:

«El abad nada debe enseñar, establecer o mandar que se aparte de los preceptos del Señor» (RB 2,4).

En sus relaciones con aquellos a quienes Cristo le envía como representante ha de adoptar la actitud del servidor. Y esto por partida doble: en cuanto que es representante de otro, y en cuanto el representado en este caso es Cristo, quien actuó siempre como servidor de los demás: «No he venido a ser servido, sino a servir» (Mt 20,28). La autoridad cristiana es siempre, como hemos dicho, una diakonía. Con frase lapidaria se lo dice san Benito al abad: «Y sepa que le conviene aprovechar más que presidir» (RB 64,8).

Resumiendo: el abad no ha de perder nunca de vista su calidad de simple representante y la naturaleza y límites de su representación, actuando de forma que Cristo pueda a través de él realizar en su comunidad su misión salvífica.

c) Ambito en que ha de moverse la diakonía del abad

La lectura de la Regla benedictina, del capítulo segundo sobre todo, deja la impresión de que al Legislador de Montecassino le preocupa la posibilidad, que él ve probable, de que el abad olvide su misión esencial: ser en la comunidad el repre-

sentante efectivo de Cristo, con todas las consecuencias que tal representación lleva anejas. Se diría que la experiencia le ha mostrado, cuán fácilmente el abad puede insensiblemente olvidar, por lo menos en la práctica, su condición de padre espiritual y vicario de Cristo:

«El abad que es digno de presidir un monasterio *debe acordarse siempre* del nombre que se le da y llenar con obras el apelativo de superior» (RB 2,1).

«*Debe acordarse siempre* el abad de lo que es, del nombre que se le da, y saber que a quien más *se le confía*, más se le exige» (RB 2,30).

«Mas el abad, pues que se le considera como quien *hace las veces de Cristo*, llámesele «señor» y «abad», no por atribución propia, sino por honor y amor de Cristo» (63,13).

«El que ha sido instituido abad piense siempre la carga que tomó sobre sí, y a quién ha de rendir cuentas de su *administración*» (RB 64,7).

Siendo la comunidad monástica una comunidad de salvación y el monasterio una «escuela del servicio divino», y esto con una radicalidad y exclusivismo muy superior a lo que es normal en las comunidades cristianas ordinarias, sería, en efecto, catastrófico que el principal responsable, por pérdida del sentido de su misión o por debilitación de la fe, olvidase en la práctica la naturaleza y ámbito de su misión en la comunidad y desviase el centro de sus preocupaciones hacia campos parcial o totalmente marginales al carisma propio de la comunidad.

De ahí las insistentes llamadas de atención, para que el abad tome conciencia de que le acecha continuamente el peligro de dejarse atraer por el señuelo de lo inmediato, de lo material, de quedar atrapado en las tupidas y gratas redes del éxito fácil y a corto plazo, relegando, en cambio, a segundo plano lo esencial de su misión: la salvación total de las personas:

«Ante todo, que descuidando o estimando en poco la salvación de las almas a él confiadas, no preste mayor solicitud por las cosas transitorias, terrenas y caducas; sino que piense siempre que ha recibido almas para gobernar, de las cuales habrá de rendir cuentas» (RB 2,33-36).

Así pues, la primera preocupación del abad ha de ser salvar a toda costa su condición de *padre espiritual* de la comunidad, ayudando a ésta a realizarse como comunidad de salvación. Su actuación ha de ser tal que centre a la comunidad en lo esencial, que la mantenga siempre en actitud de tensa búsqueda del reino de Dios:

«Y así modere y disponga todas las cosas de suerte que las almas se salven» (RB 41,5).

Ha de vigilar para que el monasterio no deje de ser por ningún concepto una escuela altamente especializada del servicio divino y la comunidad, una cada vez más estrecha comunión de amor.

En sus relaciones con cada uno de los miembros de la comunidad, el abad ha de ser siempre consciente de que tiene ante sí una *persona* humana y cristiana, es decir, un «tú» –no un algo– portador de valores irrenunciables e intrasferibles, un proyecto divino en vías de realización. Su misión, como padre del monasterio, es colaborar con cada uno de sus monjes en la realización del mismo.

Esta su primera y esencial misión puede verse desvirtuada, además de por el temporalismo, a que antes nos hemos referido, por caer en la tentación de cosificar o instrumentalizar a los monjes. De ningún modo ha de ser tratado el monje como un número de una serie o como un objeto útil al servicio de la institución o de las empresas que el monasterio lleva entre manos.

Para evitar caer en esa tentación, le pide san Benito que se adapte a cada uno, ya que cada uno tiene su propia personalidad que ha de ser respetada y cultivada:

«Y sepa cuán difícil y ardua cosa emprende: gobernar almas y *adaptarse a los temperamentos de muchos*; y a uno precisamente con halagos, a otro con reprensiones, a otro con la persuasión; y según la condición e inteligencia de cada cual, de tal manera se conforme y adapte a todos, que no sólo no sufra detrimento la grey que se le ha confiado, sino que se goce del aumento de su rebaño» (RB 2,31-32; cfr. 64,9).

El respeto, la (valorización) y el amor a las personas concretas, el cuidado por evitar que nadie se pueda sentir postergado u olvidado, la preocupación porque «nadie se perturbe ni contriste en la casa de Dios» (RB 31,19) confieren a la legislación benedictina un humanismo y una elevación que raras veces se encuentra en otros códigos legislativos y que es uno de sus valores más apreciados, sobre todo hoy en que el respeto a la persona se ha desarrollado notablemente.

Lo primero que en la mente de san Benito cuenta en el monasterio es el bien de cada monje. Ante las necesidades de las personas concretas el abad no ha de tener el menor reparo en dispensar de la Regla (cfr. 36; 37; 39; 40), romper las tradiciones (40,6) o hacer frente a la envidia o celo indiscreto por la observancia material de algunos (55,21). Toda la Regla está cargada de ese humanismo y prudencia sobrenatural que ya llamó la atención a su primer biógrafo, san Gregorio Magno (Libro II de los Diálogos. cap. 36). He aquí como simple ejemplo algunas de sus disposiciones:

«Al que no pudiere dar (el mayordomo) lo que solicita, déle siquiera una buena palabra por respuesta, porque escrito está: *Una buena palabra vale más que la dádiva más preciosa*» (RB 31,13).

«A horas competentes dése lo que se ha de dar y pídase lo que se ha de pedir, a fin de que nadie se perturbe o contriste en la casa de Dios» (RB 31,18-19).

«Mas a los (servidores) débiles procúreseles ayudantes para que no lo hagan con tristeza» (35,3).

«Ante todo y sobre todo se debe cuidar de los enfermos... (Todo el capítulo 36 respira un humanismo cristiano admirable. Responsabiliza personalmente al abad de los descuidos que pueda haber en el servicio de éstos. Entre otras excepciones que manda se haga con ellos, está el romper en su favor la ley de la abstinencia de carnes, tan sagrada, por otra parte, para él).

«Considérese siempre en ellos (en los ancianos y los niños) su flaqueza y de ningún modo (nullatenus) se les obligue al rigor de la Regla en lo que atañe a los alimentos... Coman antes» (37,2-3).

Pero donde brilla con más claridad su preocupación por meter muy en la mente y el corazón del abad que lo que importa es «salvar las almas que se le han encomendado», y esto no

en general y en abstracto, no por el bien de la institución, sino porque ese «tú» que tiene delante ha de ser salvado por encima de todo, es cuando trata de los pecadores. Los capítulos 27 y 28, y en general todos los capítulos que dedica a la corrección de los culpables (del 24 al 30), prescindiendo de ciertos detalles y formas de corrección que hoy pueden herir nuestra sensibilidad, tan distinta de la del hombre del siglo sexto, son de una actualidad extraordinaria. ¡Cómo contrasta la preocupación por salvar al hermano vacilante o hundido en sus faltas, con la frialdad y pasividad con que vemos hoy cómo rompen sus compromisos sagrados muchos hermanos nuestros! Más vale pocos y buenos... Tal vez sí. Pero ¿es esa la lógica de Cristo?

«Vele el abad con toda solicitud por los monjes culpables, por cuanto no son los sanos los que han menester médico, sino los enfermos... Anímenle para que no sucumba a la excesiva tristeza... Dénselo mayores muestras de caridad, y oren por él... Sepa (el abad), que tomó el cuidado de almas enfermas, no el dominio tiránico sobre almas sanas; y tema la amenaza del Profeta, por el cual dice el Señor: *Tomabais lo que os parecía grueso y lo flaco desechabais...* Imite también el piadoso ejemplo del Buen Pastor...» (RB 27).

El valor salvífico de una comunidad no se ha de medir por el número de santos que la forman, sino por el *número de pecadores que ha conseguido hacer santos*.

Mas este humanismo no es en san Benito dejación de poder en la autoridad. Tiene buen cuidado de evitar que se produzca en la comunidad un vacío de autoridad que sería funesto. Aun despojándole de las notas propias de la época en que escribe, el ejercicio de la autoridad aparece en la Regla firme y sin titubeos. Las llamadas a la responsabilidad, a la entrega total, a no contemporizar, a exigir el fiel cumplimiento de la Regla son continuas. Quiere una obediencia rápida, total, alegre (RB 5), heroica, si es necesario (RB 68). El abad se ha de rodear de colaboradores: prior, decanos, maestro de novicios, mayordomo, etc.; ha de pedir consejo a la comunidad en pleno, sin excluir a los más jóvenes, «porque a menudo Dios revela al más joven lo mejor» (RB 5), pero la última palabra la ha de

tener siempre él, porque él es responsable también de lo que hagan sus colaboradores.

B.- «*Desean (los monjes) que les presida un abad*» (RB 5,12)

A la comunidad benedictina no se le impone el superior. Ella misma se lo elige. Los monjes, huérfanos de padre, se reúnen y piden a uno de ellos que acepte la carga de servirles como abad. Es un asunto de hermanos.

Esto marca fuertemente las relaciones de los monjes con su superior y da a la familia un carácter muy particular.

San Benito define estas relaciones magistralmente cuando dice que los monjes «desean que les presida un abad», y cuando, al final ya de la Regla recomienda «amen a su abad con sincera y humilde dilección» (RB 72,10).

Entre la actitud que san Benito pide, como hemos visto, al abad para con sus monjes y la que pide a éstos para con su abad existe una lógica impecable. Partiendo de situaciones distintas, la autoridad y la base, en la familia monástica, se encuentran en un punto: la caridad fraterna como servicio a la comunión de vida en Cristo, meta ésta de la comunidad monástica desde todos los ángulos. La *diakonía* abacial y la respuesta, en forma de colaboración y de obediencia, de los monjes –lo que es también una *diakonía*– está al servicio de la *comunión* en Cristo.

Hemos visto que la *diakonía* abacial se define como colaboración con Cristo padre, médico, pastor y doctor de las almas. La misión del abad, en su calidad de representante de Cristo es, pues, ayudar a sus hermanos a realizarse como hombres cristianos, amándolos como padre, curando sus dolencias como médico, apacentándolos con la Palabra de Dios y con su ejemplo como pastor y como maestro.

En el cumplimiento de esta trascendente tarea salvífica el abad no está solo –no debería estarlo–. Cuenta con la colaboración de sus hermanos. La obra salvífica que el abad, como primer responsable ante Cristo, ha de realizar en la comunidad, es sentida por todos los hermanos como asunto propio, como responsabilidad irrenunciable. Cada uno desde su puesto arrima el hombro.

Sin embargo, se impone una constatación: las relaciones de los súbditos con sus superiores raras veces van más allá del respeto y de la obediencia. En el mejor de los casos, se llega a una mutua comprensión y sano compañerismo. Pocas veces, a no ser que se desempeñen ciertos cargos subalternos, trascienden el plano natural y penetran en el terreno claramente cristiano de la corresponsabilidad en la obra de la salvación. Normalmente se deja en manos del superior la preocupación del bien espiritual de la comunidad. Mucho menos se tiene conciencia de que el superior ha de ser ayudado también él en la obra de su salvación. A los súbditos les basta con orar por él y obedecerle.

Es trágica la soledad en que muchos superiores viven dentro de la comunidad. Ciertamente la responsabilidad de haber llegado a una tal situación recae con frecuencia sobre los mismos superiores por su desacertada actuación. Pero muchísimas otras, la culpa de esa frialdad y lejanía moral, de esa frágil o nula vida en comunión cristiana e incluso con frecuencia humana, entre superiores y súbditos está en la falta de sentido diaconal de estos últimos. Se olvida que el superior es hombre limitado y pecador, y que también él, o mejor, que él más que ninguno, necesita —y tiene derecho a esperar— comprensión, necesita que se le perdonen sus errores y sus deficiencias morales, necesita que se le ayude a superarlas. Tanto repetir que al superior se le debe sumisión y obediencia, ha hecho que no pocos hayan olvidado que también se le debe caridad. Una caridad «paciente, servicial... que todo lo excusa, que todo lo cree... que todo lo soporta» (1 Cor 13,2-7).

Los inevitables roces, las tensiones que las llamadas al orden producen casi inevitablemente, las faltas de tacto, etc., van erosionando la confianza primero, haciendo aflorar más tarde una casi irreprimible actitud de rechazo, de instintivo sentimiento de autodefensa ante el superior, para terminar, si no anda de por medio una caridad comprensiva, por distanciarle moralmente de una parte mayor o menor de la comunidad. Al fin queda como el representante de la ley, como el guardián de la observancia, como el responsable de la administración, pero deja de ser el hermano que comparte penas y alegrías, éxitos y fracasos con los demás hermanos. Se sufre como un

mal necesario su autoridad, pero no «se desea verse presidido por él», no se le «ama con sincera y humilde dilección».

La *Regula Monasteriorum* ofrece unas orientaciones muy seguras por muy evangélicas para una cristianización de las relaciones de los monjes con su abad.

La dependencia del monje respecto a «su» abad, al que él se ha elegido, ha de ser vista por aquél como algo positivo, como algo deseable —«deseen ser gobernados»—, como una de las razones por las que ha ingresado en la vida monástica. En su afán de radicalizar la imitación de Cristo obediente al Padre, se somete voluntariamente al abad, en quien ve un sacramento que le hace patente la voluntad de Dios. Por eso el superior no ha de aparecer ante él como el huésped inoportuno que le recuerda sus deberes y que le urge su cumplimiento, sino como un instrumento de gracia y un signo de la presencia de Cristo, como uno de los cauces más seguros por donde le llega la buscada y amada Voluntad de Dios. Es cuestión de fe. Es una urgencia de la caridad de Cristo. Es desear vivir en profundidad el misterio de comunión que es Cristo obediente al Padre.

Vistas desde esta perspectiva las relaciones del monje con su abad, es normal que aquél adopte ante éste una actitud que va más allá de la humilde sumisión y de la obediencia: la actitud que se mueve en la zona privilegiada de la libertad de los hijos de Dios, típica de la nueva fraternidad cristiana, una actitud de agradecimiento, de correspondencia, de «*sincera y humilde caridad*».

Unas relaciones como las descritas, en que cada uno está en su puesto de servicio con desinterés y total disponibilidad, unas relaciones fundadas en una sincera caridad, como han de ser las de los monjes con el abad que ellos han elegido, se convierten espontáneamente en una colaboración alegre y dinámica (RB 5) y desembocan en una franca confianza y en un diálogo abierto (RB 3; 68, etc). Colaboración, confianza y diálogo que de ningún modo han de disminuir el reconocimiento de la autoridad del abad, sino todo lo contrario. La camaradería cómplice y condescendiente es la antítesis de la diakonía cristiana que el abad ha de prestar a sus hermanos. La última palabra —la palabra de paz y de concordia— la ha de tener siempre

el abad, haciendo posible la unidad en la caridad allí donde la concordancia de pareceres no sería posible por la natural disparidad de criterios.

Sin embargo —no olvidemos nunca esto—, a pesar de la buena voluntad de superiores y súbditos, aun cuando todos actúen con la más limpia intención y con el más generoso espíritu de entrega, las relaciones súbditos-superiores no son fáciles. Con mucha frecuencia son francamente difíciles y grandemente mortificantes. Y ello por una razón muy sencilla: porque no es fácil ser superior ni tampoco lo es ser súbdito. Uno y otro son hombres tarados por el pecado, con todas las limitaciones que ello comporta.

No lo ignoraba san Benito quien ofrece a sus discípulos, como programa a poner en práctica en la vida monástica, la vuelta a Dios mediante el *trabajo* de la obediencia: *Per obedientiae laborem redeas* (Pról. 1), y en el capítulo quinto dice que el que abraza la vida en obediencia entra en la vía angosta.

Precisamente por la hasta cierto punto intrínseca odiosidad que comporta tanto el ejercicio de la autoridad como el de la obediencia, se hace más necesaria una voluntad firme de servicio generoso y de desinteresada colaboración. Sin sufrimiento amado no hay redención. Sin entrega no hay diakonía cristiana eficaz.

3. *Hermanos en Cristo*

No es el «estar juntos» lo que hace comunidad, sino el comulgar todos en un mismo ideal y el vivir los unos para los otros. Lo característico de la verdadera comunidad es el ser un grupo humano en que la personalidad de cada uno conserva su identidad, pero en el que esta personalidad no permanece cerrada sobre sí misma, sino que se mantiene continuamente abierta para dar y recibir, para ser centro activo y pasivo de un mutuo y constante enriquecimiento. Las relaciones interpersonales en una comunidad humana viva son relaciones de intercomunidad.

Para que esta comunidad llegue a ser comunidad cristiana, se necesita y basta que las relaciones interpersonales dentro de la misma, además de humanas, sean cristianas, es decir, sean

actos de intercomuni3n en Cristo, actos salv3ficos de servicio al hermano, actos de caridad fraterna inspirados por el Esp3ritu Santo y vividos en comuni3n con Cristo.

Si falta caridad fraterna, si falta esp3ritu de entrega al hermano, no hay comunidad cristiana: Cristo no est3 activamente presente. Sin diakon3a cristiana no es posible la koinon3a en Cristo. Y, por consiguiente, a m3s caridad, a m3s diakon3a a todos los niveles y en todas las direcciones, habr3 m3s comunidad cristiana, habr3 m3s comuni3n fraterna en Cristo. Si las cotas alcanzadas en materia de intercomuni3n cristiana son bajas, bajos ser3n el valor y la vitalidad cristianos de la comunidad. Si faltase la intercomuni3n, la comunidad no ir3a m3s all3 de la pura instituci3n.

A.- Las relaciones fraternas, encuentros salv3ficos con Cristo

La santa Regla ve siempre y con impresionante viveza las relaciones interpersonales a la luz de esta verdad. Para san Benito las relaciones fraternas, a cualquier nivel que 3stas tengan lugar, son ocasiones que se le ofrecen al monje de encontrarse con Cristo, presente en el hermano, son medios para entrar en comuni3n con Cristo. La idea madre que informa toda su teolog3a sobre la caridad fraterna es que Cristo est3 presente en el hermano, mejor, que el hermano es Cristo para los dem3s hermanos. «Todos somos uno en Cristo» (RB 2,20) es uno de esos principios b3sicos e incuestionables con que la santa Regla marca, como con piedras miliarias, el camino hacia Dios en la vida mon3stica.

Ya hemos visto con qu3 3nfasis y con qu3 claridad de ideas insiste en que el abad se considere a s3 mismo y sea considerado por los dem3s como el representante de Cristo. Con id3ntica claridad afirma eso mismo cuando habla de las relaciones de unos hermanos con otros e incluso de las relaciones con los de fuera del monasterio. El monje ha de ser plenamente consciente de que servir al hermano es servir a Cristo. ¿Raz3n? Porque as3 lo ha dicho el mismo Se3or (Mt 25,31-46):

«Ante todo y sobre todo se debe cuidar de los enfermos de modo que se les sirva como al mismo Cristo en persona, porque 3l

mismo dijo: *Enfermo estuve y me visitasteis y lo que hicisteis a uno de mis pequeñuelos a mí me lo hicisteis*» (RB 36,1-3).

«A todos los huéspedes que llegan al monasterio recibíbaseles como al mismo Cristo, pues él ha de decir: *Huésped fui y me recibisteis*» (RB 53,1).

El monje ha de vivir intensamente la presencia de Cristo en el hermano. Todo acto de caridad fraterna es un servicio que se presta a Cristo.

La comunidad monástica descansa, pues, sobre la diakonía que los hermanos se prestan mutuamente. Esta diakonía es una diakonía cristiana, ya que tiene en Cristo, presente en la comunidad, su causa y su fin. Se sirve al hermano porque se ama a Cristo. Las relaciones interpersonales son servicios salvíficos que mutuamente se prestan los hermanos, son un modo de cooperar con Cristo en la obra de la salvación de los demás.

Esta visión de las relaciones fraternas es una visión comprensible sólo desde la fe. Se basa en la convicción de que con Cristo ha nacido una nueva fraternidad: una fraternidad de gracia, la fraternidad de los hijos de Dios.

Ahora bien, la constante preocupación por sobrenaturalizar las relaciones fraternas tiene sus peligros. El cuidado por elevar nuestros contactos con el hombre de carne y hueso que tenemos delante al mundo de lo trascendente, puede llevar a unas relaciones desencarnadas, deshumanizadas. A fuerza de trascender se termina por no ver en el hombre que se tiene ante sí más que un medio, un instrumento para otra cosa que, en definitiva, es lo que interesa. Es el caso, tan frecuente por desgracia, de esas personas muy espirituales –falsamente espirituales, naturalmente– que son incapaces de sentir con el hermano concreto, tal como éste es, con sus miserias morales o físicas. A estos tales dirige san Benito de modo particular su consejo: «Tolérense con suma paciencia sus flaquezas así físicas como morales» (RB 72,5).

San Benito, a ello hemos aludido ya varias veces, desea unas relaciones interpersonales transidas de fe y de Evangelio, pero, *precisamente por ello*, muy humanas y realistas. Ve el ejercicio de la caridad fraterna, lo mismo entre el superior y los súbditos que entre los hermanos, como un servicio a una persona concreta, con unas necesidades concretas también: un anciano

no o un niño «a quienes de ningún modo se les ha de obligar al rigor de la Regla en lo que atañe a los alimentos» (RB 37); un enfermo, que corre el peligro de sentirse marginado por los demás y que por ello mismo ha de ser objeto de unas atenciones muy particulares: «Ante todo y sobre todo se debe cuidar de los enfermos» (RB 36,1); «Tenga el abad sumo cuidado de que no padezcan ninguna negligencia» (RB 36,6; cfr. 31,9). Mayor cuidado y preocupación quiere en todos con los enfermos morales. El pecado del hermano ha de ser sentido por toda la comunidad como algo que la afecta en lo más profundo de su ser. Hay dos capítulos de la Regla –el 27 y 28– que son, lo recordábamos un poco más arriba, de las más bellas páginas de la literatura cristiana sobre la atención pastoral de los pecadores. Ante el monje culpable, en quien los remedios normales de la corrección no han surtido efecto, manda san Benito que toda la comunidad, con el abad a la cabeza, despliegue sus fuerzas para salvarle. Todos han de darle mayores muestras de caridad y redoblar la oración por él. Y como de lo que se trata es de salvar al hermano en peligro y no de reafirmar los derechos de la autoridad, el abad ha de encomendar a monjes prudentes que, como a escondidas, ayuden al hermano caído y levanten su ánimo «para que no sucumba a la excesiva tristeza». Propone todo un programa de acción, adaptado a la capacidad del monje caído, para ganarle para Dios.

B.- La salvación de cada uno, quehacer de todos

La comunidad monástica, en cuanto que es una comunidad de salvación, una confluencia de energías para lograr con más rapidez y en grado más elevado la comunión vital con Dios en Cristo, no es nunca un hecho consumado, sino un quehacer de todos.

Lo hemos dicho ya, pero es necesario volver a recordarlo aquí, para ver en su verdadera luz las relaciones fraternas dentro del hecho dinámico-salvífico de la comunidad monástica.

La primera decepción que bastantes postulantes sufren nada más trasponer la puerta del monasterio es encontrarse con hombres o mujeres ni peores ni mejores que los demás.

Las auténticas vocaciones superan pronto este primer encuentro con la realidad, pero no siempre superan de modo positivo la decepción sufrida. Algunos conservan durante mucho tiempo el trauma, resignándose a ver esfumado el ideal soñado. Es un error pensar que la comunidad monástica ha de ser una comunidad de perfectos y para perfectos. Como cualquier otra comunidad cristiana, la comunidad monástica es una comunidad en la que se ingresa para salvarse, con la conciencia, por tanto, de que se es pecador, necesitado de redención y en la que se habrá de vivir siempre entre hombres débiles, expuestos a caer, siempre necesitados de ayuda.

Las visiones de conjunto sobre las relaciones fraternas dentro de las comunidades cristianas que el Nuevo Testamento nos ofrece (Mt 19; Hch 2,42-47 y 4,22-37; Rm 12,3-21; Col 3,5-17) demuestran claramente esta verdad. Si, por una parte, san Lucas nos describe en los Hechos una comunidad cristiana ideal, tenemos, por otra, la realidad de unos apóstoles dominados por la ambición, que luchan por los primeros puestos (Mt 18,7) y se nos habla, como de una cosa que sucede y seguirá sucediendo, de hermanos que pecan (Mt 18,15-18), de miembros del reino de los cielos sin entrañas (Mt 18,23-34) y se nos recomienda velar para no dejarnos arrastrar por las más viles pasiones (Col 3,5-9).

Esto nos dice que la comunidad cristiana no es nunca un hecho, sino una tarea, un quehacer que compromete a todos.

Las relaciones interpersonales entre hermanos están llamadas a desempeñar un papel importantísimo en este quehacer. ¿Lo desempeñan de hecho? No nos atrevemos a dar una respuesta totalmente afirmativa. Ordinariamente se descarga la responsabilidad de velar por la realización cristiana de los miembros de la comunidad en manos de los superiores. Las relaciones entre compañeros discurren por otros cauces bastante ajenos al hecho de que el hermano es una persona que tiene necesidad de la colaboración de los demás hermanos en la obra de su santificación. Existe, es verdad, conciencia del deber de la caridad que exige no dañar al hermano con el escándalo y estar siempre dispuestos a prestarle toda clase de servicios. Pero ¿cuántos sienten, como una obligación irrenunciable, el deber de colaborar desde su puesto en la obra de la santificación de sus hermanos? Y sin embargo, es en este terreno donde

se ha de distinguir la comunidad monástica de otros tipos de comunidades cristianas menos comprometidas en el seguimiento de Cristo.

La misma naturaleza de la comunidad monástica pide una constante intercomuni3n, es decir, un mutuo dar y recibir ayuda en la obra de la realizaci3n personal cristiana, fin primero de la vocaci3n monástica. Es curioso: con relativa facilidad se llega en las comunidades religiosas a una compenetraci3n bastante profunda en materia de trabajo, de apostolado, etc.; raras veces, en cambio, se da una solidaridad constatable a nivel comunitario en el asunto de la santificaci3n. El que un religioso sea m3s o menos perfecto se considera asunto personal y privado. Se ve con pasividad, como algo irremediable el que algunos vegeten en la mayor penuria espiritual. Con tal que no den esc3ndalo o comprometan el buen nombre de la comunidad, no es f3cil que alguien intente tenderles una mano. Y es que ni siquiera la costumbre, convertida en ley, lo vería con demasiados buenos ojos, considerándolo tal vez como una intromisi3n en el fuero interno de los dem3s. Prestar ese servicio al hermano que languidece espiritualmente ante los ojos de todos es tarea que se considera de incumbencia exclusiva de los superiores.

El primer paso para la dinamizaci3n salvífica de las relaciones fraternas dentro de la comunidad monástica es llevar a todos a la convicci3n de que «mi» realizaci3n cristiana y la realizaci3n cristiana de mis hermanos est3n tan estrechamente vinculadas que se condicionan mutuamente. Si yo no desarrollo el germen salvífico que recibí en el bautismo, me convierto en instrumento inútil, no sólo en orden a mi salvaci3n, sino también en orden a favorecer la salvaci3n de mis hermanos. Y si no colaboro, dentro de mis posibilidades, a la realizaci3n cristiana de mis hermanos, si me desentiendo egoísticamente de ellos, esto es, si no pongo en pr3ctica el deber de la caridad fraterna en lo que ésta tiene de m3s profundo, me incapacito para adquirir yo mismo grado alguno de perfecci3n personal.

Así pues, mi primera preocupaci3n, en cuanto miembro vivo y activo de una comunidad monástica, ha de ser trabajar en mi propia santificaci3n. Y esto no sólo para salvarme, sino también y con un inter3s muy particular, porque me lo exige el

compromiso que contraje con los hermanos que me admitieron en su comunidad o con los que después he ido yo admitiendo. Descuidar la obra de mi perfección cristiana es frustrar las esperanzas que en mí tienen puestas mis hermanos, es privarles culpablemente de algo a que tienen pleno derecho. Mi raquitismo espiritual les empobrece. Como también, naturalmente, mi santidad les enriquece.

Y esto por esa especie de ósmosis de que está dotado nuestro organismo cristiano, gracias a la cual nos empapamos unos a otros sin casi darnos cuenta con la vida que circula por nosotros. Nuestra pertenencia al Cuerpo Místico nos convierte en vasos comunicantes, sobre todo cuando la mayor «proximidad» hace más estrecha y firme la comunión con Dios en Cristo.

Vivir con intensidad esta realidad es ya un paso muy importante. Pero puede y debe haber algo más. La concienciación en este terreno ha de ir más allá. Hay que convencerse también –y materializar en obras ese convencimiento– de que al monasterio se viene a salvarse salvando, a santificarse santificando a los demás, y esto no sólo mediante mi presencia ejemplar y mediante esa influencia incontrolable, pero muy real, de que acabamos de hablar, sino también prestando a los demás mi humilde, pero generosa colaboración en la obra de puesta en práctica del proyecto divino que cada uno es. Santificarse unos junto a otros no es poco, es verdad. El calor de unos no puede por menos de enfervorizar a los demás. Pero esto no basta para crear comunidad. Se requiere además santificarse unos a otros. Sólo en este último caso hay auténtica comunión cristiana.

La vida monástica cenobítica ofrece una gama variadísima de ocasiones en que ejercer servicios salvíficos al hermano. Lo que interesa es que esos continuos encuentros con el hermano sean encuentros con Cristo, es decir, que no sean encuentros egoístas en los que nos buscamos «a nosotros mismos» en el hermano, sino encuentros abiertos, ocasiones que aprovechamos para comulgar en Cristo, encuentros propios de quienes caminan juntos hacia una meta común, animados de una misma ilusión, compartiendo las fatigas y los gozos, los desfallecimientos y los optimismos de que está sembrada la vía angosta y pendiente que conduce al cielo, el desaliento y la desgana invitan-

do a cada instante a desistir de la empresa comenzada. Ocasiones de prestarse mutuamente este servicio salvífico son desde el simple hecho de la respuesta alegre y generosa a la vocación, que es un aliciente para el hermano que duda y para el que se debate en la desesperanza del cansancio y de la desilusión, hasta el buen consejo o la corrección fraterna, pasando por la fidelidad a la observancia, por el gozo con que se comparten las cosas y las ideas propias, por una actitud de total disponibilidad, por la facilidad con que se olvidan los roces inevitables, por la ilusión con que se espera verse juntos en el recreo, en el coro o en el refectorio. Todos estos detalles, aparentemente intrascendentes –y la vida cenobítica no suele ofrecer de ordinario a la mayoría cosas de mayor entidad– cuando brota de un alma convertida, de un corazón abierto por la caridad, de una mente limpia de intenciones egoístas, confiere a las relaciones interpersonales un valor salvífico incalculable tanto para aquel de quien parte la iniciativa como para el que es objeto de la misma.

VIII. LAS ESTRUCTURAS COMUNITARIAS Y EL CARISMA DE LA COMUNIDAD

1. *Tensión inevitable*

Durante las últimas décadas se ha ido tomando conciencia, cada vez con más viveza, de que las estructuras comunitarias pueden sofocar el carisma y que de hecho lo han sofocado con relativa frecuencia. Paralelamente se ha redescubierto que el Evangelio es esencialmente una liberación, una desalienación de todo el hombre, a quien la malicia humana –consciente o inconscientemente– tiende a esclavizar mediante preceptos humanos.

La reacción a esta constatación generalizada ha sido rápida, arrastrando con su furia indiscriminada lo accesorio y lo que no lo era tanto, las ramas secas e inútiles y las vigorosas y en plena producción. Se ha repetido hasta la saciedad que la vida de la Iglesia se halla condicionada en no pequeña parte por la hipertrofia de la Iglesia-institución y que las estructuras eclesiales han estado actuando como rémoras del carisma de la Iglesia, etc.

No nos interesa aquí comprobar hasta qué punto tales afirmaciones responden a la verdad. En cualquier caso el hecho es que la necesidad de una revisión a fondo en esa materia fue una de las conclusiones a que llegó el Vaticano II. Prueba inequívoca de que el mal existía.

Como tantas veces en la historia, el culto a la ley por la ley, a las costumbres o tradiciones en cuanto tales, había llevado a notables sectores de la Iglesia, de modo muy especial dentro de la vida religiosa, a una pérdida de perspectivas y a un inmovilismo peligroso. Bastantes valores cristianos corrían riesgo de ser suplantados por leyes, costumbres o tradiciones, convertidos en fines.

Es muy aleccionador, para comprender la gravedad de este mal y la facilidad con que tanto los individuos como las colectividades caen en él, volver la mirada al pasado. La historia de la salvación es en buena parte la historia de la acción del Espíritu Santo a través de los profetas y de las almas especialmente carismáticas para salvaguardar el carisma, denunciando el mal del

formalismo y tratando de romper el caparazón en que el egoísmo del hombre termina por convertir casi inevitablemente las estructuras, caparazón que oculta y protege la pobreza espiritual del hombre y en el que se refugia, para tranquilizar su conciencia, ante las exigencias de Dios. Es la historia del profetismo en el pueblo judío y en la Iglesia. El profeta, mucho más sensible al carisma, detecta, bajo el influjo del Espíritu, el mal; y lo denuncia poniendo al descubierto la vaciedad de unas leyes y costumbres fosilizadas, desfasadas, cuya práctica tiene el efecto de tranquilizar las conciencias, dando la falsa sensación de seguridad. En el fondo lo que inconscientemente –a veces no tan inconscientemente– se busca es evitar enfrentarse, en la desnudez de la fe, con las exigencias de un Dios que no se contenta con «nuestras cosas», sino que nos busca a nosotros mismos.

Es este un fenómeno muy a tener siempre en cuenta.

Pero el riesgo real y siempre amenazante de esclerosis que amenaza a las estructuras en su sentido más amplio, no disminuye en absoluto su importancia, mejor, su esencialidad. Sin ellas el carisma muere inevitablemente.

El desprecio, o el simple menor aprecio de las estructuras, entraña peligros muy serios. Lo que está sucediendo –o ha sucedido ya por desgracia–, es para alarmar. El carisma necesita estructuras firmes, bien definidas y que tengan el respeto de todos. Sin ellas aquél es como un alma sin cuerpo. Intentar prescindir de las estructuras comunitarias o simplemente minusvalorarlas, es sentenciar a muerte a una comunidad. Donde se ha cedido a la tentación, el resultado ha sido, pasados los primeros momentos de natural euforia y, desvanecida la falsa sensación de haber conseguido al fin la verdadera libertad evangélica, el estrepitoso derrumbamiento de un edificio al que imprudentemente se había privado del armazón que lo sostenía. Recuérdese que la palabra *estructura* proviene de la terminología de la arquitectura: es la distribución primera del edificio, de la que forman parte los elementos sustentantes. Terminado el edificio nadie se fija en ellos ya, pero no por ello dejan de ser absolutamente necesarios.

Lo dicho es suficiente para poder hacer esta afirmación: el carisma, esto es, la vida, la razón profunda de ser de una comunidad, se ve constantemente amenazado por dos peligros: la

esclerosis de las estructuras y la insuficiente valoración de las mismas.

Para evitar el primer peligro es necesario tener siempre presente que el carisma, por su misma naturaleza, es esencialmente dinámico: el Espíritu Santo sopla cuando quiere y en la dirección que quiere (Jn 3,8). Lo que pide una continua atención y ductibilidad para seguir sus impulsos. Las reglas, las tradiciones, los convencionalismos han de coadyuvar a la obra del Espíritu; de ningún modo actuar como rémora. Esto exige periódicas revisiones para actualizar o vigorizar los elementos estructurales y desechar los que hayan envejecido y no sirvan ya. El inmovilismo en esta materia puede resultar cómodo, puede dar una peligrosa sensación de seguridad a los responsables de las comunidades, pero a la larga, o termina en fariseísmo, en culto a la ley por la ley, o en fuente inagotable de tensiones generacionales que minan la paz y la caridad, destruyendo la comunión fraterna. Pablo VI lo ha recordado en un solemne documento con palabras claras:

«No lo olvidemos: toda institución humana está asediada por la esclerosis y amenazada por el formalismo. La regularidad exterior no bastaría por sí misma para garantizar el valor de una vida y su íntima cohesión. Por tanto, es necesario reavivar incesantemente las formas exteriores por medio de este impulso interior, sin el cual quedarían convertidas bien pronto en una excesiva carga»¹⁰.

Para evitar el segundo peligro —el abandono o desprecio de las estructuras— hay que tener en cuenta que el carisma necesita estructuras en que encarnarse y mediante las cuales actuar. La comunidad que pretendiese prescindir de ellas estaría irremediablemente abocada a la destrucción. Más aún: la fidelidad y el amor a éstas es la prueba de que el carisma vive. Expresiones como «el culto de la regla» pueden y deben ser sentidas también hoy. Solamente religiosos desvocacionados o faltos de experiencia pueden permitirse la audacia de minusvalorar las mismas.

Institución y carisma se necesitan, pues, mutuamente y se complementan. Son el alma y el cuerpo de la comunidad. La

10. *Evangelica Testificatio*, n. 12.

institución ha de estar al servicio del carisma. Este ha de informar a aquella.

La tensión entre carisma y estructuras, entre institución y vida espiritual, entre fidelidad a las reglas y libertad de espíritu, se resuelve, unas veces –las más– simplemente con un trabajo de redescubrimiento y de concienciación comunitaria del propio carisma y de su valor, otras, revisando a fondo, a la luz de su propio carisma, las estructuras existentes, hasta conseguir que éstas funcionen de nuevo, que dejen de ser huesos áridos y secos y vuelvan a ellos la carne y los nervios, la vida y el espíritu. A veces esta labor superficial no será suficiente, habrá que desmontar totalmente el armazón, viejo y carcomido por el tiempo, y cambiarlo por otro nuevo y adaptado a los tiempos actuales. Labor esta increíblemente delicada, para la que no están en absoluto capacitados ni los inmovilistas, amantes de la «integridad», del *status* recibido –los tiempos pasados son siempre mejores–, ni los que confunden la novedad cristiana con la novedad mundana, el «progreso», con la ruptura con el pasado. Sólo las almas con carisma, las almas dóciles a la voz del Espíritu, sencillas y humildes por tanto, sólo las almas que buscan únicamente la gloria de Dios y los intereses del reino de Dios están capacitadas para hacer con eficacia cristiana esta labor. Sólo éstas pueden actuar sin condicionamientos, sin buscarse a sí mismas en sus cosas –«sus reglas», «sus» costumbres, etc–, o en situaciones más conformes con «sus» gustos, con «sus» aficiones e ideologías, con una vida más fácil y cómoda.

2. *Carisma y estructuras en la Regla benedictina*

La santa Regla está concebida de forma que la inevitable tensión entre el carisma, esencialmente dinámico, y las estructuras, que fácilmente envejecen y han de ser renovadas, quede notablemente reducida. Esto es lo que le ha permitido resistir a la usura de catorce siglos de historia. Lo difícil es trasponer el espíritu que anima al viejo código legislativo benedictino a la vida monástica actual, fuertemente influenciada por el legalismo de los últimos siglos por una parte, y por la otra, convulsionada por la crisis de las instituciones que caracteriza al momento actual.

San Benito nos presenta al cenobita como «el que milita bajo una regla y un abad» (RB 1,2). Al poner en una misma línea al abad y a la regla parece insinuar que para él la función de ambos es similar. Ahora bien, se recordará que la función del abad en la comunidad es una función esencialmente vicaria. La Regla, por lo tanto, será también un simple instrumento al servicio de la comunión fraterna en Cristo; será pues un medio, no un fin. No es un código cerrado sino una visión carismática de la vida cristiana. Contiene unos principios generales amplios, claros, que no admiten discusión. Son la expresión de esa visión carismática de la vida cristiana. Contienen la quinta-esencia del propio carisma. Sobre ellos no cabe discusión. Ni siquiera es pensable tal discusión. Constituyen el elemento esencial de la opción que el cristiano que viene al monasterio ha de hacer. Se podrá poner en duda su actualidad, lo que equivaldrá a poner en duda la actualidad del carisma monástico benedictino, pero si se admite la actualidad de éste, hay que aceptar estos principios. Son generalmente frases bien acuñadas, heredadas las más de veces de la tradición, o bien sentencias de la Sagrada Escritura: *No se anteponga nada a la Obra de Dios* (RB 43,3); *Entréguese con frecuencia a la oración* (RB 4,56); *No antepongan absolutamente nada a Cristo* (RB 72,11); *Si busca de verdad a Dios* (RB 58,14)...

Mas una colectividad no funciona sólo a base de principios doctrinales. Estos han de materializarse en un código legislativo detallado, que regule las relaciones interpersonales y haga posible el orden y la disciplina y, como consecuencia, la paz. Por eso la santa Regla, junto a esos principios medulares e intocables, contiene todo un conjunto de leyes y normas que dan cuerpo al espíritu de esos principios. El código legislativo benedictino, aun siendo detallado y detallista, aun no dejando demasiado espacio para las improvisaciones en el *hic et nunc* concretos, se parece muy poco a la mayoría de las constituciones de las congregaciones modernas, al menos antes de su actualización o al Código de Derecho Canónico anterior: fríos, lejanos, impersonales. La Regla benedictina lleva además, en sí el germen que permite ser sometida a una continua reelección, que permite periódicas adaptaciones y actualizaciones sin que

por ello deje de ser «ella misma», sin que deje de animar al carisma que en ella se encarnó hace ya catorce siglos.

Hay en ella un calor, una convicción, un sentido trascendente que va más allá de la letra. Hay una continua y explícita referencia a la Palabra de Dios que hace de su práctica un ejercicio de la *oboedientia fidei*.

Esto es muy importante.

Se lo recuerda el Concilio Vaticano II a los responsables de la renovación de la legislación en los institutos religiosos ¹¹.

Lo han de tener muy en cuenta los que tienen la misión de interpretar y urgir el cumplimiento de las reglas. Por no tener en cuenta este elemental principio de gobierno cristiano ¡cuántas comunidades funcionan como empresas bien montadas, como sociedades anónimas, eficaces sí y disciplinadas, pero sin nervio salvífico!

Es también un punto de referencia que continuamente han de tener muy en cuenta los religiosos, para soslayar el peligro de fariseísmo que acecha arteramente a los que creen haber tomado en serio la práctica de las reglas. Las leyes, aun las más santas, son medios para un fin, instrumentos que hay que usar inteligentemente; jamás seguros de vida espiritual o tranquilizantes de conciencia. Se puede ser ¡y con qué facilidad! muy observante y muy fariseo; se puede estar perfectamente ensamblado en las estructuras de la comunidad y ser muy pobre de caridad y de paz; se puede ser un robot impresionante, pero sólo eso: un robot impresionante. Las reglas no han de ser cadenas de seguridad sino alas, que hagan posible elevarse a las más altas cumbres de la santidad (RB 73,9). A través de todas las páginas de la Regla parece estar diciendo san Benito a sus discípulos lo que, según san Gregorio Magno ¹² dijo a un buen ermitaño quien, para no ceder a la tentación de la inconstancia, se había amarrado con una cadena a una roca de su cueva: *Non te teneat catena ferrea, sed catena Christi*, —Que no te retenga una cadena de hierro, sino la cadena de Cristo—.

11. *Perfectae Caritatis*, n. 2.

12. S. GREGORIO MAGNO, *Libro de los Diálogos*, Lib. III, cap. 16.

Sin embargo, porque las prescripciones de la Regla, aunque medios, son necesarias, san Benito tiene buen cuidado de exigir a todos el fiel cumplimiento de éstas, aun de las menos trascendentes. «He aquí la ley bajo la cual deseas militar, si puedes observarla, entra; mas si no puedes, marcha libremente» (RB 48,29), manda que se le diga al novicio, una vez que se le ha dado a conocer detalladamente la Regla. Al abad le responsabiliza, emplazándole ante Dios, de la fiel observancia de la misma (RB 64,20). Y a todos urge que la sigan y no se aparten lo más mínimo de ella (RB 3,7).

Mas nada de culto a la ley por la ley.

La Regla ha de estar siempre supeditada al bien supremo de la caridad y de la unión con Dios. El abad ha de urgir el cumplimiento de la observancia, pero de modo que no frene, en aras de la uniformidad, la generosidad de los más adelantados en la virtud –los fuertes, dice– ni desaliente a los principiantes –los débiles– (RB 64,19). La regularidad no ha de confundirse con la uniformidad. Ni el monasterio, con el cuartel o con la producción en cadena de la fábrica moderna. Las computadoras electrónicas no sirven cuando se trata de salvar almas, de llevar a la perfección cristiana a personas, únicas en su serie e irrepetibles. Y porque las leyes han de estar al servicio de las personas y no viceversa –y perdónesenos la reiteración sobre este tema; lo creemos clave en la espiritualidad benedictina– dispone que no se ha de dudar lo más mínimo en mitigar la Regla en favor de aquellos a quienes les podrá ser innecesariamente gravosa (cfr. 36; 37 et passim). Si el trabajo es más fuerte de lo normal, el abad puede aumentar la cantidad de la comida (RB 48). La tradición monástica era inflexible: el vino es impropio de los monjes. San Benito, ha visto que a los monjes de su tiempo se les hacía muy difícil comprender la razón de tal costumbre, y no duda en permitirselo (RB 40). Frases como la siguiente abundan en la Regla: «Cada cual tiene un don particular de Dios, uno de una manera y otro de otra; por eso, con algún escrúpulo fijamos la medida del sustento» (RB 40).

Otro aspecto característico de la Regla: ésta no está concebida como algo terminado, definitivo. Es un código abierto.

Por eso prevé, y expresamente lo dice repetidas veces, que ha de ser actualizada e interpretada a la luz de las circunstancias concretas de tiempo y lugar). Después de organizar con todo detalle el *Opus Dei*, dedicando a ello nada menos que once capítulos, añade que si alguno juzga conveniente organizarlo de otro modo, lo haga. Estamos lejos aún de las constituciones de los institutos religiosos nacidos durante los últimos siglos, en los que se reglamenta todo hasta el último detalle, sin apenas dejar espacio alguno a la improvisación.

Tampoco presenta san Benito la Regla como una meta, sino como una iniciación, dejando abiertos ante sus monjes horizontes ilimitados (RB 73,8). Es una invitación indirecta a ir más allá de la letra, a no detenerse en la práctica material de la misma, a evitar dormirse tranquilos sobre los laureles de una observancia material, por muy perfecta que ésta sea. Las estructuras son apoyos, preciosos evidentemente y absolutamente necesarios, pero sólo eso: apoyos, para elevarse a la más alta perfección de la caridad (RB 7,67), «a las más elevadas cumbres de doctrina y virtudes» (RB 73,9).

IX. ACTUALIDAD Y ACTUALIZACIÓN DEL IDEAL COMUNITARIO MONÁSTICO-BENEDICTINO

1. *La vuelta a las fuentes*

El contexto social, la mentalidad y cultura, la misma sensibilidad del elemento humano que forma hoy la comunidad monástica, se parecen poco a los que poseían los miembros de la comunidad para la que redacta su Regla san Benito en el siglo sexto. Catorce largos siglos nos separan.

Sin embargo, por paradójico que ello resulte, están aflorando en la sociedad actual unas inquietudes y unos anhelos comunitarios que en muchos y vitales aspectos hallan en el viejo ideal comunitario benedictino, por su profunda e inmediata inspiración evangélica sin duda, una adecuada respuesta.

Ante la creciente masificación del hombre en la sociedad moderna, masificación que le despersonaliza y le sume en la soledad y el anonimato, el individuo busca liberarse, encontrarse a sí mismo en el grupo humano reducido, donde puede conocer y amar y sentirse conocido y amado. Busca la comunidad en que el individuo es asumido como persona y ayudado, en que es factible dar y recibir, es decir, enriquecerse mutuamente.

Cuando el hombre es valorado preferentemente, como sucede con frecuencia hoy, por su eficacia y funcionalidad y no por lo que es; cuando se le considera pieza, más o menos útil, de una cadena de producción y no –por lo menos no principalmente– sujeto portador de valores y responsabilidades, éste busca cada vez más la comunidad auténtica y de proporciones humanas, como lugar en que poder realizarse integralmente como persona.

Esta reacción autodefensiva está creando una mentalidad y unas exigencias comunitarias nuevas que comienzan a ser acusadas por la vida religiosa. Está surgiendo un nuevo tipo de comunidad, que no ha logrado aún superar la etapa experimental, es verdad, pero que camina irreversiblemente hacia un ideal comunitario, que se presenta con perfiles bastantes distin-

tos de la mayoría de los tipos de comunidades tradicionales en las que con frecuencia el individuo podía creerse con razón tratado como un número de una serie o como una pieza más o menos importante al servicio de una empresa, aunque ésta fuera una empresa apostólica –a veces el apostolado parecía solo un título colorado que justificaba intereses casi puramente materiales: económicos o de prestigio– pero que en definitiva daba pie para que el religioso pudiera considerarse *utilizado*.

La idea comunitaria benedictina en su pureza primera ofrece una respuesta satisfactoria a estos anhelos comunitarios actuales. Cuando se intenta un auténtico *aggiornamento* de la comunidad monástica, se descubre con gozosa sorpresa que lo revisable en el plano de las ideas, y con frecuencia incluso en el de las estructuras, es precisamente aquello en que nos habíamos distanciado del ideal comunitario de la *Regula Monasteriorum*.

La vuelta a las fuentes, ordenada por el Concilio, se presenta en nuestro caso claramente como el camino más corto y más seguro para devolver el vigor y la identidad a las comunidades monásticas.

No se trata, desde luego, de *una restauración de la vida monástica* conforme a un determinado canon clásico para devolverle la fisonomía que poseía en un momento dado. Se trata de releer la Regla –sin olvidar lo mucho de positivo que hay en el monacato pre y post-benedictino– a la luz de la realidad actual, es decir, pensando en el hombre de hoy con sus posibilidades y sus condicionamientos.

La renovación de la comunidad monástica, tanto la renovación incesante, esto es, la continua puesta a punto, como la renovación acelerada, que pide el Concilio, debería hacerse, creemos, teniendo en cuenta, como puntos de referencia, los dos siguientes:

- hacer de la comunidad monástica una verdadera comunión fraterna en Cristo;
- conseguir eso dentro de un marco estrictamente monástico y utilizando los medios específicos de una auténtica comunidad monástica.

2. *Hacer de la comunidad monástica una verdadera comunión fraterna en Cristo*

El momento presente es muy apropiado para ello. Hoy se sienten con viveza los valores comunitarios. Cada vez son más los que apuntan hacia ese terreno, como al único capaz de dar solución y eficiencia a los institutos religiosos.

Lograr esto no es, sin embargo, tarea fácil ni rápida. Pesa sobre la mayoría de las comunidades muchas hipotecas, herencia de épocas en que el espíritu comunitario dejó bastante que desear. Y aun prescindiendo de esta herencia, la naturaleza viciada del hombre tropezará siempre con obstáculos que harán difícil la marcha hacia la perfecta comunión de vida cristiana. Es bueno no olvidar esto para no desanimarse.

El primer paso para que la comunidad monástica sea comunión fraterna cristiana es tener ideas muy claras sobre lo que es una comunidad y en qué se diferencia de otros grupos humanos: el grupo-masa o el grupo-empresa, por ejemplo.

En la comunidad el individuo es asumido como persona, esto es, como sujeto portador de valores y con una misión que cumplir «personalmente». La auténtica comunidad ofrece al individuo la posibilidad de relacionarse con varios «tú» sin que su yo se diluya. Por el contrario, en el grupo-masa el individuo se diluye, desaparece en el anonimato y pierde su personalidad y libertad; y en el grupo-empresa se convierte en un instrumento que sirve a los intereses de ésta: es valorado no tanto por lo que es como por lo que hace, por su capacidad, por su eficacia, por el rendimiento en el desempeño de la función que se le asigna.

Por tanto, una comunidad será tal, y lo será en mayor o menor grado, en cuanto consiga que los individuos que la forman se sientan libres y responsables dentro de ella, adquieran conciencia de lo que son y de lo que valen y se sepan sujetos no objetos, en la vida y actividad de la comunidad.

Y si, como en nuestro caso, se trata de una comunidad cristiana, entonces el individuo ha de ser asumido como persona cristiana, como sujeto portador de valores cristianos, y él ha de encontrar en la comunidad el lugar ideal donde realizarse como cristiano.

Por lo tanto, la comunidad monástica ha de estar totalmente al servicio de los individuos-cristianos que la forman, ofreciéndoles el marco apropiado para realizarse plenamente como cristianos, o, lo que es lo mismo, ayudándoles a llegar a la perfección cristiana, «a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4,13).

Verdad tan elemental y evidente necesita, sin embargo, ser constantemente recordada y potenciada, pues con más frecuencia de lo que cabría esperar, las comunidades tienden a desviarse hacia realidades marginales a este su fin primordial.

La perfección de todos y cada uno de los miembros de una comunidad, condición para que en ésta se dé la comunión de amor en Cristo, ha de constituir el fin primero a que han de tender los esfuerzos de los que la integran; facilitar la consecución de la misma ha de ser la misión de las estructuras. Ni salvar una tradición, ni aumentar el prestigio, ni mucho menos mantener la eficacia o conquistar nuevas metas deben condicionar la realización de cada individuo como hombre y como cristiano, ni siquiera frenar la tendencia a alcanzar la plenitud de la edad de Cristo.

Por desgracia abundan las comunidades en las que las relaciones interpersonales no ayudan demasiado a crear el clima ideal para que nazca y se desarrolle una verdadera fraternidad cristiana. Se vive pacíficamente unos junto a otros, hay respeto mutuo, hay educación e incluso «caridad», una caridad que convencionalmente deja fuera de su preocupación zonas bastante profundas de la vida cristiana por una especie de pudor o de tácito acuerdo. De ello hemos hablado en páginas anteriores.

Tampoco se dan siempre las condiciones ambientales o no se dan en grado suficiente para que el centro de las preocupaciones comunitarias sea tender, como a su fin primero, a la unión con Dios desde una vida en plena comunión fraterna. En muchas comunidades perviven con fuerza suficiente como para sofocar los brotes de auténtico espíritu comunitario cristiano situaciones parasitarias más o menos crónicas: preocupación y ocupación excesiva en lo material, culto exagerado de la observancia hasta pasar a ser ésta *de facto* el centro de interés de la comunidad, preocupación indiscriminada por evitar todo aquello que pueda atentar al *status* recibido; y, por el contrario, insu-

ficiente valoración del hecho capital de que todos se sientan tratados como personas cristianamente adultas, que experimenten que se hace justicia a sus esfuerzos, que cuenten sus opiniones a la hora de tomar resoluciones, etc. Todo esto actúa como rémora y hace difícil la vida en perfecta comunión cristiana.

Entre las actitudes que pueden bloquear el desarrollo de una intensa comunión fraterna merece una atención especial el mencionado culto a la observancia por la observancia como particularmente peligrosa por la apariencia de bien con que suele presentarse. No es, en efecto, pura hipótesis el que buena parte de las energías de los responsables de la comunidad se gasten en mantener detalles, mientras el bien espiritual de los individuos se da por supuesto. Esta actitud legalista, farisaica y, en cuanto tal, tan poco evangélica, es frecuente no sólo entre los superiores en quienes el peso de la responsabilidad de la marcha de la comunidad la hace hasta cierto punto comprensible, sino entre los simples religiosos. Este culto mal entendido a la «observancia» produce una deformación que se manifiesta a la hora de actuar. Una vez lograda la observancia: puntualidad, asistencia de todos a los actos regulares, fiel cumplimiento de los cargos, etc. (lo que es indudablemente de extraordinario valor comunitario) se tiene la impresión de que todo marcha bien, de que nada o muy poco más queda por hacer. Y, sin embargo, la experiencia cotidiana demuestra que todo eso es perfectamente compatible con la existencia, en esas mismas observantes comunidades, de monjes que viven en la máxima penuria espiritual, con serias dificultades de convivencia, viviendo grandes tragedias en el fondo de su alma. Si esto no se convierte en problema comunitario, debido al escándalo, no suele suscitar mayores inquietudes. Son problemas personales. Y, sin embargo, la comunidad como comunión fraterna en Cristo se ve afectada por tales situaciones en su mismo corazón.

Dada la importancia del abad en el modelo comunitario benedictino, su influjo en la marcha de una comunidad es decisiva. Es el centro neurálgico y el foco animador del dinamismo comunitario. De él depende en un tanto por ciento muy alto el que la comunidad adquiera niveles altos de vida en comunión cristiana o de que pierda altura y degenera hacia formas comunitarias de bajo nivel cristiano.

Ya vimos con qué seguridad de trazos evangélicos describe san Benito la figura y la misión del abad. Figura y misión que conservan toda su actualidad y virtud generadora de comunión cristiana. Mantener siempre y en todo lugar su condición de *padre espiritual* del monasterio, de sacramento actualizador del misterio de Cristo en medio de su comunidad... es algo muy difícil, hay que reconocerlo.

La tentación de desviar el centro de sus preocupaciones e ilusiones hacia lo temporal, hacia lo inmediato es constante y, para ciertos caracteres, muy fuerte. No es fácil soslayar el peligro que supone el atractivo de lo tangible, de aquello en que uno ve claramente el resultado.

Es muy humano que el abad adquiera complejo de «hombre de empresa» –de él depende en última instancia la compleja gestión de los asuntos económicos de la comunidad– o de jefe de relaciones públicas de la comunidad –ha de serlo necesariamente por su cargo–. Cuanto esto sucede, su condición esencial de *padre espiritual* de la comunidad puede verse seriamente afectada. Y entonces en vez de actuar como voz de alarma que evite a sus hermanos el caer en el temporalismo, será él la primera víctima, dejando automáticamente, y en tanto en cuanto, de ser para su comunidad singo eficaz e instrumento eficiente de salvación.

El punto más delicado en el ejercicio de la autoridad –hoy de modo especial– son las relaciones superior-súbditos. Son delicadas en toda sociedad humana de cualquier tipo que ésta sea. Mas tratándose de una sociedad como la comunidad monástica, cuya finalidad primera es hacer posible la plena vivencia del misterio de Cristo mediante una intensa intercomunidad fraterna y en que la autoridad no tiene otra misión que facilitar esta intercomunidad para hacer posible la comunión de todos con Dios, las relaciones superior-súbditos adquieren una trascendencia y una delicadeza extremas. Unas relaciones deficientes o mal orientadas se convierten en cauces cegados por los que la acción salvífica de Cristo no corre o corre mal.

Para que las relaciones abad-monjes cumplan su misión salvífica se requiere que éstas se vean potenciadas por la luz de la fe, esto es, que *personalicen cristianamente* y, en nuestro

caso, además *monásticamente*. Como cualquiera otra autoridad ha de gobernar, ha de organizar, ha de realizar todas las funciones del que está al frente de una sociedad humana, pero además, o mejor, a la vez ha de realizar acciones salvíficas. Como transfondo de todas sus órdenes, de sus consejos, de sus determinaciones y planes de todo tipo, ha de ver «almas que hay que salvar», como tantas veces y con tanta energía le recuerda san Benito; almas que Dios le ha encomendado para que colabore con ellas y les ayude a realizarse cristianamente y precisamente dentro de la vocación específica de monjes.

3. Comunión fraterna en Cristo dentro de una auténtica comunidad monástico-benedictina

La preocupación por actualizar la comunidad monástica en la línea de la comunión fraterna cristiana ha de ir acompañada de otra preocupación complementaria, importante también siempre y más hoy por la necesidad de definirse en la presente situación de cambio: conseguir esa comunión fraterna en el marco de una auténtica comunidad monástico-benedictina.

Como punto de partida volvemos a recordar que admitimos aquí más que en ningún otro campo, un amplio pluralismo. Admitimos también que la referencia a la santa Regla y a la tradición ha de hacerse con un criterio amplio y con mirada inteligente para ver dónde está la línea que separa lo esencial y lo contingente y circunstancial. La Regla, como hemos visto, no es sólo ni principalmente un cuerpo jurídico o un manual de espiritualidad. Es una visión carismática de la vida cristiana, contiene un estilo de vivir el Evangelio. Por tanto hay que admitir, como lo ha hecho el pasado, la posibilidad de una muy amplia evolución, de una continua adaptación que la permita ser cada vez más ella misma en las circunstancias más diversas.

Mas la aceptación del hecho pluralista y la exigencia de reinterpretación no pueden invalidar, al contrario han de reforzar, el principio elemental y de sentido común de que ser monje implica una fidelidad a las fuentes del monacato y ser monje benedictino, ser fiel a la Regla de san Benito.

Ahora bien san Benito, lo hemos visto también, ofrece una idea comunitaria nítida, definida en sus líneas esenciales, aunque deje a la creatividad un margen amplio.

La ebullición de ideas y de experiencias del postconcilio está demostrando por suerte que la fidelidad al ideal benedictino se está manifestando mucho más eficiente y convincente para el cristiano, que hoy desea ser monje con todas las consecuencias, que las interpretaciones más o menos para benedictinas que se han venido haciendo.

Así, por ejemplo, monasterios convertidos en colegios o universidades, en empresas agrícolas o industriales, en centros de actividad parroquial o en otras actividades apostólicas absorbentes: cosas todas, cuando se convierten de hecho en fines, difícilmente compaginables con los principios básicos de la vida monástica contenidos en la Regla benedictina, se ven irremediabilmente abocados a vivir en continua tensión entre el ideal y la realidad, a no ser que esta tensión se haya resuelto en una renuncia al ideal monástico, aunque conservando el nombre y la etiqueta de monjes. Sobre todo las generaciones jóvenes se preguntan hasta qué punto en tales circunstancias pueden seguir llamándose monjes y si no son víctimas de una herencia, que tomó cuerpo en épocas en que, por carecer de ideas monásticas suficientemente definidas, un desafortunado mimetismo desvirtuó el sentido profundo de la comunidad monástica.

Claro que esto no quiere decir que tales monasterios no ofrezcan un marco adecuado para que sus miembros no alcancen gran perfección cristiana y cumplan en la Iglesia una misión apreciable. El problema no radica ahí, sino en su identidad monástica. ¿Cómo compaginar dichas actividades, cuando son absorbentes, con el *nihil operi Dei praeponatur*, con la dedicación a la *Lectio divina*, con la salvaguarda de un ambiente de soledad, de paz, de silencio que facilite la oración continua? Un hombre tan cargado de experiencia monástica y, por otra parte, tampoco sospechoso de partidismo, como el Cardenal Schuster, pensaba así sobre el particular:

«Estos (los trabajos externos) forman parte del programa del monasterio. Pero el espíritu se disipa, la mortificación disminuye,

el don del recogimiento, de la oración y de la contemplación se disipa. Se sigue siendo, ciertamente, buenos cristianos, pero de contemplativo, nada»¹³.

Y en otra parte:

«El monasterio benedictino podrá asemejarse también a un faro de civilización, podrá tener una universidad católica, una escuela de arte, una academia de liturgia, etc.: todas ellas instituciones hermosas y útiles según las circunstancias, con la condición, sin embargo, de que el monasterio siga siendo íntegramente lo que debe ser antes que ninguna otra cosa: *Dominici schola servitii*, una escuela, o mejor, un instituto superior de perfección monástica»¹⁴.

Esto plantea el problema urgente y delicado de la elección, cuando se trata de iniciar una actividad en el monasterio, o de la crítica, si esa actividad existe ya, de los medios más aptos para que una comunidad monástica sea eso: una comunidad monástica y no otra cosa; para que ésta ofrezca un marco adecuado para que sus miembros puedan ser monjes de hecho y no sólo de nombre y su servicio a la Iglesia fluya de su carisma propio.

Pues el que una comunidad monástica se sienta perfectamente identificada dentro de la Iglesia es de primera necesidad para que haya en ella paz y para que pueda ofrecer una imagen atrayente a los de fuera. Una elección desacertada de estructuras, actividades, responsabilidades; un enfoque poco definido de las metas típicamente monásticas; una herencia que extorsione el carisma propio, terminan irremediabilmente por desnaturalizar a una comunidad y por lanzarla a la deriva.

Devolver a los elementos esenciales de la vida monástica el puesto que les corresponde, revalorizarlos y darles equilibrio es el primer paso para conservar la propia identidad y para hacer viable una auténtica comunión fraterna en el monasterio. Cualquiera que sea la orientación que se dé a una comunidad monástico-benedictina –y el abanico de posibles opciones es ilimitado– ésta ha de salvar como *conditio sine qua non* –y cuanto

13. I. SCHUSTER, osb. *La vida Monástica en la mente de S. Benito*, (Barcelona 1961).

14. *Ibid.*, p. 111.

mejor los salve y estructure, mayor será su autenticidad— los siguientes elementos típicos: el Opus Dei con la Eucaristía como centro focal, un tiempo amplio de dedicación a la lectio divina, un clima de silencio y soledad que permita una vida en la presencia de Dios, espacios de tiempo para dedicarse con exclusión de otras actividades al encuentro individual con Dios en la oración, un trabajo serio y contemplativo; todo esto dentro de un marco familiar en que las relaciones interpersonales tengan lugar en Cristo, esto es, sean medios aptos para hacer la experiencia de Cristo presente en la comunidad.

III. EN POS DE CRISTO

X. LA CONVERSIÓN A LA VIDA MONÁSTICA

1. «Hacerse extraño a la conducta del mundo» (RB 4,20)

Abandonar el mundo e ingresar en el monasterio es el acto inicial del largo proceso que llevará al monje, si responde con fidelidad a la llamada divina, a las más altas cumbres de la caridad y de la contemplación.

Este paso puede incluir para algunos la renuncia a una vida de pecado. Lo ordinario, sin embargo, es que el que abraza la vida monástica posea ya un nivel de vida cristiana bastante elevado. El cambio en este caso se da sólo en el género de vida: se renuncia a un género de vida, teóricamente menos apto para un pleno desenvolvimiento de la gracia bautismal, por otro en que las exigencias de perfección cristiana son mayores, pero también son mejores y más abundantes los medios disponibles para conseguir dicha perfección. En este último caso el ingreso en la vida monástica llevará consigo la exigencia de una intensificación del proceso de conversión, iniciado en el mundo y que tal vez ha alcanzado ya cotas muy altas.

En cualquier caso el cambio de vida lleva aneja una conversión y una aclimatación. El que quiere el fin ha de aceptar los medios conducentes a ese fin. Máxime cuando estos medios son ya ellos mismos *camino de salvación*, instrumentos altamente especializados para el servicio divino.

El postulante, una vez traspuesta la puerta del monasterio, se encuentra con la tarea de irse despojando del espíritu y de los hábitos mundanos, para dar lugar al espíritu y a los hábitos propios de un monje.

Trabajo sumamente delicado, pues ha de realizarse sin comprometer ni desvirtuar las cualidades personales positivas que posee y sobre las que ha de levantar el edificio de la nueva vida: ha de conservar las virtudes humanas, la riqueza de su personalidad, los hábitos cristianos adquiridos... Sólo habrá de despojarse de los criterios del mundo que o no son cristianos o

no son propios de un monje. Habrá de renunciar también –y esto será lo más delicado y costoso– a actitudes y esquemas mentales que en su vida anterior desempeñaban un papel importante y positivo, pero que no se ajustan al nuevo género de vida que ha abrazado.

Esto supone ya un primer paso en la *metanoia*, es ya una conversión del pensamiento y del corazón, un volver la espalda a personas y cosas que podrían comprometer la seriedad del nuevo compromiso con Dios, para *convertirse* a otras personas y a otras cosas que constituyen el entorno existencial de la opción que ha adoptado y que son las que le han de ayudar a convertirse a Dios aquí y ahora. Ha de acompasar su ritmo vital al nuevo género de vida.

Sin abrigar la pretensión de pasar revista a todas las zonas en las que el postulante ha de realizar una labor de conversión, vamos a intentar catalogar algunas. A una mirada superficial pueden parecer detalles sin mayor trascendencia. La experiencia, por el contrario, enseña que sin estas conversiones parciales previas y periféricas, la transformación en Cristo en la vida monástica se verá seriamente comprometida. Una vocación, como la monástica, que tiene su origen y su única razón de ser en el amor y la generosidad, sólo es viable si se la acepta tal cual es, y si no se duda en sacrificar aquello que pudiera comprometerla.

2. Principales zonas de conversión a la vida monástica

La primera conversión mental que la mayor parte de los que ingresan en un monasterio ha de realizar es autoconvencerse de que la vida monástica, con todas sus limitaciones, cumple también hoy una misión en la Iglesia y la seguirá cumpliendo en el mañana que será su vida. Es frecuente, en efecto, que el que viene al monasterio venga con un ideal que sólo en parte coincide con la realidad. La confrontación de «su» ideal con la realidad provoca una crisis y suscita una serie de dolorosos interrogantes: ¿compensa la vida monástica el sacrificio de tantas cosas?; ¿no es anacrónica la vocación monástica?, ¿no redu-

ce ésta mis posibilidades humanas y cristianas? Cuando la espiritualidad cristiana aceptaba como un axioma que el que deseaba tener vida espiritual intensa había de abrazar la vida religiosa, la vocación monástica corría menos riesgo de verse confrontada con otras vocaciones cristianas. Hoy es una opción que requiere una decisión, y una decisión con frecuencia dolorosa, al tener que renunciar a otras formas de vida cristiana que se presentan como caminos igualmente posibles hacia la perfección. Es esta para muchos la primera crisis, la primera purificación de las muchas que habrá de pasar el monje hasta la maduración de su vocación. Es el primer encuentro serio con el misterio de Dios que le pide una respuesta desde la oscuridad de la fe. La respuesta que el monje da a Dios en estas circunstancias críticas constituye la culminación de la primera respuesta, difusa aún y un tanto superficial, que comenzó por un atractivo poco concreto, que exigió luego un arranque de generosidad para romper con personas y cosas muy queridas y que ahora –sólo ahora– es una respuesta con pleno conocimiento de causa, una aceptación de la vida monástica en la desnudez de la fe, no por lo que él soñaba hallar en ella, sino porque es el camino que Dios le ha preparado desde la eternidad. Esta crisis y la conversión de la mente y del corazón que, si se la supera, provoca, es altamente enriquecedora y clarificadora de la verdadera vocación monástica. Sin ella podría más fácilmente, pasado el fervor novicio, peligrar aquella o degradarse.

Otro punto importante de choque y de consiguiente maduración –o pérdida– de la incipiente vocación suele surgir en torno a la convivencia. El novel monje ha de aprender a *convivir* en una comunidad formada por personas de todas las edades, con una formación humana y un nivel de vida espiritual muy desiguales. La comunidad monástica, en efecto, no es el grupo de amigos que uno se escoge por las afinidades que en él encuentra con sus ideas y aficiones, sino la comunidad de salvación a la que Dios llama. Frente a los hermanos de la comunidad monástica no valen la mentalidad y las actitudes que reinan en una familia natural o en la peña de amigos. Hay que adquirir una nueva mentalidad que permita la integración de todos sobre

la base de una comunión de ideales sobrenaturales y del ejercicio de la caridad fraterna, única capaz de aglutinar y de salvar diferencias en un grupo humano tan heterogéneo. A pesar de que se suele venir a la vida religiosa consciente de que se va a encontrar con las limitaciones y deficiencias propias de toda colectividad humana, la comprobación del hecho sobre el terreno produce con frecuencia un fuerte *shoc*. Superar este *shoc* inicial de modo positivo sin que deje trauma alguno, es un paso muy importante para centrar su vocación. Descubrir que al monasterio se viene no sólo a salvarse, sino también a ayudar a los demás hermanos, débiles y pecadores también ellos, a salvarse, es descubrir uno de los principios básicos que han de animar a todos los que forman una comunidad cristiana y, por lo tanto y de modo muy particular, los que forman una comunidad monástica. Ya san Agustín prevenía sobre el particular a sus fieles:

«Mas, carísimos, hay también quienes son falsos monjes; nosotros hemos conocido algunos de éstos; mas no parece la piadosa fraternidad por causa de los que profesan lo que no son»¹.

Otro punto de conversión es lo que se suele llamar «la observancia». En la vida secular existe para la mayoría una diferencia muy marcada, en cuanto a su valoración cristiana, entre las acciones religiosas y las acciones comunes. Las primeras son consideradas como los momentos del encuentro con Dios, son tiempos reservados para cumplir las obligaciones religiosas; mientras que a las segundas se las considera neutras de cara a la eternidad. Como es evidente tal dicotomía de la vida es errónea, pero el hecho es ese. En el monasterio la distancia entre las acciones sagradas y las acciones profanas, se acorta y teóricamente no debería existir. El monje ha de tender a dar a las acciones todas, aun a las aparentemente más profanas, un valor religioso, ha de considerarlas instrumentos del servicio divino. Esto requiere en la mayoría de los casos una mentalización para llegar a vivir intensamente la verdad fundamental de que «en la escuela del servicio divino», que es el monasterio, todo, aun lo en sí más intrascendente, posee un sentido y un valor salvífico.

1. SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in psal.* 99, 13.

El novel monje ha de habituarse a la *soledad* y ha de adquirir el arte de llenar de Cristo a ésta. Ha de aprender el maravilloso lenguaje del silencio, lo que no resulta fácil hoy a la mayoría. La agitación, el ruido, la superficialidad que impide penetrar en el transfondo de las cosas, están tan identificados con el hombre en los países desarrollados que son para éste como una segunda naturaleza. Pocas veces se le presenta a éste la ocasión de encontrarse consigo mismo en la soledad y el silencio. La adaptación a un ambiente sin distracciones, sin nerviosismos y prisas requiere un esfuerzo y una constancia notables.

El amor a la soledad y el aprendizaje del lenguaje del silencio hará posible *la estabilidad local* en el monasterio. Habitua-do como está el hombre moderno a moverse de un lugar a otro continuamente, no le resulta fácil vencer la tentación de romper la monotonía de la vida en la soledad del claustro con pe-riódicas salidas. Conseguir sentirse tan centrado en el monaste-rio –o en la celda dentro del monasterio–, tan ocupado en las cosas de Dios, con unas jornadas tan llenas que cueste romper la normalidad con salidas, es una meta que ha de alcanzar el nuevo monje pronto, si quiere que su vida discurra en la paz y alegría espirituales. Romper la monotonía de una vida sin ape-nas altibajos es una tentación sólo superable, si se ha logrado una riqueza espiritual tal que haga de cada jornada un nuevo descubrimiento. Cuando el monje ha conseguido llenar su vida, el aburrimiento y la monotonía son imposibles.

Otras zonas sobre las que ha de darse una conversión son:

- purificar el amor a la familia y a los amigos, creando un nuevo tipo de relaciones con ellos desde la vida monástica y con una mentalidad y unas formas propias de quien ha dejado casa, padre, hermanos, etc., por el reino de los cielos;

- hacer el aprendizaje de la *lectio divina*, lo que exigirá a bastantes habituarse a la sensación de estar perdiendo el tiempo en una lectura sin más objetivo que el encuentro con Dios;

- acostumbrarse a ver con paz que no se cuenta con ellos: algo muy difícil para quienes estaban habituados a ser centros de atención y de acción, pero indispensable para penetrar en la

médula del dinamismo monástico y para poder respirar a pleno pulmón en un ambiente de paz y serenidad;

- despojarse del espíritu de dominio, de propiedad, de libre uso de las cosas;

- descubrir y valorar, desde la perspectiva de un cristianismo radicalizado, el hecho de que para seguir a Cristo ha de renunciar al derecho a disponer libremente de sí;

- conseguir llenar el vacío que la renuncia a formar una familia propia deja en toda persona normalmente constituida; si no logra esto, no podrá evitar el que toda su vida se vea marcada por una sensación de frustración, de carencia de algo esencial;

- aprender a trabajar guiado no por sus caprichos o intereses –cosa normal en el mundo–, sino bajo la obediencia y en interés de sus hermanos; aprender a asumir el trabajo como una ocasión de cooperar con Dios en la obra de la creación y de la redención y no como simple fuente de ingreso o como algo odioso e impuesto;

- ver como normal que la vida monástica sea una vida dura, penetrada de cruz, penitente, privada de una serie muy larga de pequeñas satisfacciones, caprichos y pasatiempos, sal de la vida del común de los mortales;

- crear en sí una segunda naturaleza que le permita integrarse en el engranaje de las estructuras comunitarias: regularidad, puntualidad, fidelidad;

- no vivir pendiente de los acontecimientos del mundo: prensa, radio, televisión...

La conversión a la vida monástica tiene el valor de una puesta a punto.

Es al mismo tiempo un paso decisivo en la obra de transformación en Cristo que va a constituir el objetivo primero de su actividad como monje.

El gran sacrificio que supone romper con un pasado, renunciando a personas y cosas, a proyectos y a hábitos amados, y adaptarse a una vida que ofrece ciertamente mucho, pero que exige también mucho, es ya un morir con Cristo y un renacer con Cristo. Es una prueba muy seria de amar a Dios.

El abandono del mundo y la aclimatación al nuevo género de vida dejan «preparados el cuerpo y el corazón para militar bajo la santa obediencia de los preceptos», como dice hacia el final del Prólogo S. Benito; el monje, según el texto citado de S. Jerónimo, queda *nudus et expeditus ad christianam philosophiam*. Cuanto más radical haya sido la ruptura con el mundo y más seria y profunda la conversión a la vida monástica, más firme y amplia será la plataforma de que el monje dispondrá para llevar a cabo la obra de su conversión a Cristo dentro del monasterio. Si el monje toma en serio su tarea –¡y qué tragedia la suya, si, después de tan gran sacrificio inicial no lo hiciera!–, pronto verá abrirse ante sí un mundo nuevo, un mundo que irá dilatándose poco a poco y en el que se sentirá –y lo será de verdad– un hombre nuevo, un hombre, que seguirá sufriendo, probablemente más y con sufrimientos que ni siquiera sospechaba pudieran darse, pero en la más serena paz y en la más profunda alegría. «Por el progreso en la vida monástica y en la fe, dice san Benito (Pról. 49), dilatado el corazón, córrese con inenarrable dulzura de caridad por el camino de los mandamientos de Dios».

A continuación vamos a intentar poner de relieve algunas de las pistas sobre las que el monje ha de ir realizando su conversión a Cristo hasta «llegar con la protección divina a las cumbres más elevadas de la doctrina y de las virtudes» (RB 73,9).

XI. EL MONJE, UN PECADOR ARREPENTIDO Y PENITENTE

1. *Espíritu de penitencia*

El monje ha considerado siempre el espíritu penitencial como uno de los componentes esenciales del programa que ha de llevar a la práctica para seguir más de cerca a Cristo. La conciencia de ser pecador y la necesidad, vivamente sentida, de perdón y de reconciliación están en la misma raíz de toda auténtica vocación a la vida monástica.

San Benito, quiere a sus monjes totalmente penetrados de espíritu penitencial:

«Confesar a Dios todos los días en la oración con lágrimas y gemidos las culpas pasadas» (RB 4,57).

«Y juzgándose a todas horas reo por sus pecados, crea hallarse ya en el tremendo juicio de Dios, diciendo de continuo en su corazón lo que dijo aquel publicano del Evangelio con la mirada fija en la tierra: *Señor, no soy digno yo, pecador, de levantar mis ojos al cielo* (RB 7,64-65).

Y los quiere preocupados por mantenerse siempre abiertos a la reconciliación:

«Reconciliarse antes del ocaso del sol con quienes se haya tenido alguna discordia» (RB 4,73).

A medida que la luz divina va rasgando los bajos fondos del hombre viejo que subsisten aún en él, descubre el monje cada vez con mayor claridad que su vida pasada es una cadena ininterrumpida de infidelidades a la alianza que el bautismo selló entre Dios y él; y que en lo más hondo de su ser anida aún esa ley de que habla san Pablo por la cual «en queriendo hacer el bien es el mal el que se me presenta. Me complazco en la ley de Dios..., pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros» (Rm 7,21-23).

De ahí que en sus relaciones con Dios brote espontáneo, irreprimible el grito del mismo apóstol: *Infelix ego homo!* «¡Desgraciado de mí! ¿Quién me librá de este cuerpo que me lleva a la muerte?» (Rm 7,24).

El progresivo descubrimiento de su condición de pecador es la primera gran gracia de Dios, gracia que abre las puertas a las más altas ascensiones en los caminos del amor y de la contemplación. En realidad de verdad, para que el amor salvífico de Dios se ponga en movimiento, basta la humilde confesión de nuestra lamentable y culpable condición de pecadores. Parece como si Dios se complaciera en dejarnos hundir en el fango de nuestras miserias morales para obligarnos a acudir a él. San Pablo no duda en afirmarlo con sobrecogedor grafismo: «Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos de misericordia» (Rm 11,32). Un abismo llama a otro abismo. El abismo del pecado reconocido y confesado llama al abismo de la misericordia divina. «Donde abundó el pecado, ha sobreabundado la gracia», concluye san Pablo con lógica impecable.

Como todo cristiano, y más que la mayoría de los cristianos, el monje ha de vivir con la máxima intensidad la tragedia del pecado. Del pecado personal, desde luego. Pero también e inseparablemente del pecado de la humanidad toda, desde el pecado de Adán hasta la última rebelión del hombre frente a su Creador, ya que «por un arcano y benigno misterio de dispensación, los hombres están unidos entre sí por un lazo sobrenatural, por el que el pecado de uno daña también a los demás, lo mismo que la santidad de cada uno favorece a los otros»².

Ha de ser connatural con él la contemplación de Cristo, hecho pecado por amor al hombre; ha de sentir con viveza toda la maldad y odiosidad de la ofensa a Dios; ha de saberse dentro de ese misterio de iniquidad que, como tupida red, envuelve hasta la asfixia a la humanidad caída; ha de cargar sobre sí la responsabilidad de los pecados propios y la de sus hermanos.

Esta actitud de espíritu no tiene nada de negativa o de inhibidora de los impulsos hacia la luz y el amor. Todo lo con-

2. *Ordo Poenitentiae*, n. 5.

trario: es la base insustituible sobre la que se ha de levantar el edificio de la santidad y el punto de partida necesario de todo auténtico progreso en la vida espiritual. Los que hoy contestan, o al menos minimizan, la necesidad de cultivar el espíritu de penitencia dan prueba de ignorar la naturaleza del misterio de la redención, en el que «el Padre manifestó su misericordia reconciliando para sí al mundo en Cristo, pacificando por medio de la sangre de éste en la cruz todo lo que hay en el cielo y en la tierra. El Hijo de Dios hecho hombre convivió con los hombres para librarlos de la servidumbre del pecado y llamarlos a su luz admirable desde las tinieblas»³. El hecho del pecado es inseparable del misterio de Cristo redentor, es como su transfondo. Olvidar esto es vaciar de contenido a aquél. Y como la vida cristiana no es otra cosa que la vivencia a nivel personal del misterio de Cristo, minimizar el hecho del pecado es bloquear en su mismo punto de partida todo progreso en la vida cristiana. Si no se detesta el pecado, si no se dedica parte de las propias energías a borrar las iniquidades de que se es responsable de alguna manera, la caridad es imposible.

El espíritu de penitencia puede quedar viciado también por contemplar al pecado como un mal en sí, o como un mal, sobre todo, para mí; por contemplarlo fuera del misterio salvífico de Cristo. Y es que, efectivamente, cuando se contempla el pecado fuera del contexto del misterio de Cristo, se corre el riesgo de falsear totalmente las bases de la vida espiritual, o al menos de edificar sobre terreno inseguro, movedizo, peligroso incluso. Tal sucede, cuando se considera el pecado principalmente como una desgracia «personal», como el enemigo que atenta al «yo» ideal, como el mal que me impide alcanzar «mi perfección». El cultivo del espíritu de penitencia puede en este caso tener fácilmente manifestaciones negativas, inhibitorias, puede replegar al cristiano sobre sí mismo, encerrándole en un absurdo narcisismo, puede esterilizar su vida espiritual, convirtiendo ésta o bien en un formalismo legalista, en un afán de perfección tangible, contabilizable, de perfección material que le permite sentir cómo se va reduciendo el campo de «sus» imperfecciones; o

3. *Ordo Poenitentiae*, n. 1.

bien en un mundo de miedos obsesivos a mancharse, a ver degradada la imagen que de sí se ha hecho.

De ahí la necesidad de *purificar* nuestras ideas y reacciones ante el hecho del pecado y de *cristianizar* nuestro espíritu de penitencia. No es suficiente, por ejemplo, sentir asco de sí por haber vuelto a pecar, no basta con crisar los puños y rechinar los dientes con rabia, al comprobar con amargura y humillación su debilidad y miseria, ni con despreciarse a sí mismo al ver que, a pesar de los muchos buenos propósitos, cae una y otra vez. Esto no pertenece aún al núcleo del misterio de la reconciliación cristiana, no es aún arrepentimiento cristiano. Puede, a lo sumo, ser un primer paso hacia ellos.

La contemplación del misterio de iniquidad que es el pecado; el desarrollo de una conciencia cada vez más clara de nuestra condición de pecadores, necesitados de salvación; los esfuerzos para borrar los estigmas que en nosotros ha dejado el pecado, etc., adquieren sentido y valor cristianos sólo, cuando son capaces de provocar un aumento del dinamismo pascual que el bautismo puso en marcha, esto es, cuando debilitan el reino del maligno y vigorizan el reino de Dios.

Otra perspectiva importante para situar correctamente el espíritu de penitencia: el pecado en la presente economía es una ruptura con Dios que tiene lugar dentro del marco de la *nueva filiación*, que tiene su origen en el misterio de Cristo muerto, resucitado y elevado a la derecha del Padre, y de la *nueva fraternidad* que de ella se deriva necesariamente.

El pecado es siempre un rechazo, un desafío al amor de un Padre, de Dios; es renunciar a la dignidad de hijos; es alejarse de la casa paterna. Pero al mismo tiempo el pecado lleva consigo directa o indirectamente la ruptura o, si el pecado es leve, el debilitamiento, de los lazos fraternos que unen a todos los hombres, en cuanto hijos de un mismo Padre.

De ahí que arrepentirse sea reconciliarse con Dios y con los hermanos, buscar la paz con Dios y con los hermanos, restablecer la comunión con la que Cristo nos introdujo y que el pecado rompe o debilita.

El nuevo *Ordo Poenitentiae* ⁴ sintetiza esto así:

«Por ser el pecado una ofensa hecha a Dios, que rompe la amistad con él, la penitencia mira, en definitiva, a que amemos a Dios y le creamos totalmente. El pecador, pues, que con la gracia de Dios misericordioso entra en el camino de la penitencia, vuelve al Padre, que «nos amó el primero» (Jn 4,19); a Cristo, que se entregó a sí mismo por nosotros (cfr. Gál 2,20; Ef 5,25), y al Espíritu Santo, que se ha derramado sobre nosotros abundantemente (cfr. Tit 3,6).

«Pero por un arcano y benigno misterio de dispensación, los hombres están unidos entre sí por un lazo sobrenatural, por el que el pecado de uno daña también a los demás, lo mismo que la santidad de cada uno favorece a los otros, y así la penitencia lleva consigo la reconciliación con los hermanos, a quienes el pecado hace daño continuamente».

Esta doctrina es de una importancia capital para la vida espiritual del monje. La convicción de que «su» pecado es el mal esencial y fuente de todos los males no sólo para sí, sino también para los intereses del reino de Dios que pugna por abrirse camino en las almas de los hombres, y que en los pecados de sus hermanos, de todos los hombres, tiene también él su parte de responsabilidad, convicción que la oración contemplativa hace cada vez más profunda y clara, abre el alma del monje a la generosidad y a la entrega, dilata ante él el horizonte y le impide cerrarse sobre sí. Las urgencias del reino de Dios van poco a poco penetrando su ser, sensibilizándole a las necesidades de la Iglesia.

Para el monje, el cultivo serio y constante de esta dimensión de la vida cristiana ha de ser siempre una de sus principales preocupaciones. La creciente sensibilización en este punto ha de ser una de las tareas que el monje ha de tomar más a pecho. Llorar sus pecados y los pecados de sus hermanos «todos los días con lágrimas» (RB 4,57), vivir en constante actitud de reconciliación y reconciliarse de hecho con la frecuencia que el estado de la propia conciencia lo pida, es parte muy importante de la conversión prometida en el bautismo y reafirmada en la profesión.

4. *Ordo Poenitentiae*, n. 5.

Mantener vivo el espíritu de penitencia y reavivar constantemente las ansias de reconciliación con Dios y con los hijos de Dios, los hombres, es además un medio efficacísimo para dar sentido y contenido a su vida y para conjurar el peligro, siempre amenazante, de que el impulso inicial de la conversión desemboque en una existencia gris, sin mayores preocupaciones, en una vida espiritual cerrada sobre sí misma, alicorta y narcisista, incapaz de salir del pequeño mundo de «sus» intereses; vida espiritual que terminará irremediablemente en el callejón sin salida de la desgana y del cansancio, carente de motivaciones profundas que justifiquen el esfuerzo diario por mantenerse en forma y le ayuden a sentirse útil a la Iglesia. Saberse solidario de todos sus hermanos y dotado de un extraordinario poder pacificador dará a todos sus actos plenitud y sentido.

Al mismo tiempo la compunción del corazón y el don de lágrimas, tan típicamente monásticos, harán mucho más fácil y penetrante la contemplación del misterio de Cristo.

Ahora bien, ¿qué lugar ocupa hoy de hecho esta dimensión de la vida cristiana en la espiritualidad del monje? En el movimiento de renovación postconciliar ¿se ha prestado suficiente atención a este aspecto en los monasterios?

Como dato positivo hay que señalar una notable sensibilización hacia todo lo que guarda relación con la caridad fraterna. El pecado contra el hermano encuentra con facilidad resonancias en las conciencias de los monjes, sobre todo de los más abiertos a las nuevas ideas. Toda iniciativa que tienda a fomentar la reconciliación a nivel comunitario halla acogida en éstos.

En cambio se observa una pérdida del sentido del pecado como ofensa a Dios. No son pocos los que en el fuero de sus conciencias parecen decirse: «Pequé ¿y qué me ha sucedido?» (Sir 5,4). Y esto es muy grave.

El momento presente no puede ser más oportuno para una renovación del espíritu y de las prácticas penitenciales y de reconciliación tanto a nivel comunitario como a nivel individual. Oportuno, por el clima favorable que en la mayor parte de las comunidades existe hacia toda iniciativa relacionada con la reconciliación fraterna; y oportuno, más aún, cargado de urgen-

cia, ya que la debilitación de la conciencia del pecado pide una rápida y enérgica reacción.

2. *Las celebraciones de la Eucaristía y de la Penitencia, focos principales de perdón y de reconciliación*

La renovación y revitalización del espíritu de penitencia, tanto a nivel personal como comunitario, han de hacerse en torno a dos focos principales: la celebración de la Eucaristía y la celebración sacramental y extrasacramental de la penitencia.

Gracias a Dios la concelebración diaria de la Eucaristía ha calado muy hondo en la vida espiritual de las comunidades.

Ahora bien, como es sabido, la Eucaristía es la renovación del misterio de Cristo, que es misterio de reconciliación, de perdón y de paz. La concelebración diaria de la Eucaristía por toda la comunidad ha de ser, por lo tanto, el momento fuerte de la reconciliación fraterna primero, para luego poder obtener la propia reconciliación con Dios. El rito penitencial del principio de la misa, el canto del *Pater noster*, el abrazo de paz han de tener la virtud de hacer caer las barreras que casi inevitablemente levanta el roce de la continua convivencia. Al llegar al momento de *comulgar* todos en un mismo pan y en un mismo cáliz, ha de ser ya una realidad la comunión fraterna.

El monje ha de sentir vivamente la responsabilidad que sobre él recae cada vez que Dios le concede la inestimable gracia de ofrecer la Eucaristía «para el perdón de los pecados».

La Eucaristía lleva dentro de sí la máxima carga de perdón y de reconciliación. Del fervor de los que la celebran depende el que esa carga infinita salte en beneficio de todos: de los que celebran y de aquellos por quienes se celebra, «ante todo por la Iglesia santa y católica».

Pero al mismo tiempo la Eucaristía lleva en sí también la máxima virtud de interpelación y de condena para todos los que a ella se acercan sin llevar sinceros deseos de conversión a Dios y de reconciliación con los hermanos. La sangre de Cristo clama con voz infinitamente más fuerte que la de Abel ante Dios y dice a todos y a cada uno de los que celebran la Eucaris-

tía: «¿Dónde está tu hermano? Se oye la sangre de tu hermano clamar desde el suelo» (Gn 4,9-10). Esta interpelación ha de sonar con fuerza en los oídos del monje siempre que celebra la Eucaristía. Ha de escuchar éste el clamor de sus pecados personales del pasado y del presente y también el ruido ensordecedor de los pecados de toda la humanidad que, como el bramido de aguas desbordadas, sube hasta Dios.

Cada nueva Eucaristía ha de ser un paso hacia la plena comunión con Cristo, ha de provocar una intensificación del dinamismo reconciliador y unificador.

Si la Eucaristía diariamente concelebrada ocupa ya en la vida espiritual del monje y de la comunidad un puesto importante, no se puede afirmar otro tanto de las celebraciones de la penitencia. Desde hace mucho tiempo estas celebraciones o eran inexistente o, si existían, su influjo sobre la vida espiritual de la comunidad era muy escaso. La confesión tuvo hasta no hace mucho tiempo una influencia muy notable en la vida espiritual individual; hoy, aun en los monasterios, ha perdido también gran parte de su influjo. Se acude a ella con menor frecuencia y no pocas veces se acude con una fe alicaída en su valor.

Se suele dar como razón la pérdida de la conciencia del pecado. Creemos que no es esa la única causa ni tal vez la principal. De hecho este menor aprecio y consiguiente menor utilización se da también en bastantes personas de piedad sincera. A nuestro parecer la causa principal está en una deficiente presentación teológica de este sacramento y en una liturgia poco incisiva.

Cualquiera que sea la causa o las causas que han llevado a la situación presente, sobre lo que no cabe duda es sobre la urgente necesidad de restituir a las celebraciones de la penitencia tanto individual como comunitariamente la función capital que les corresponde en la vida espiritual de las comunidades y de cada uno de los individuos.

No dudamos en afirmar que estas celebraciones, hermanas pobres hasta el presente, ocuparán con el tiempo el puesto clave que les corresponde. El nuevo *Ordo Penitentiae* trae aires

renovados que ayudarán a redescubrir esta dimensión de toda vida cristiana. Los principios doctrinales que recuerda y presenta de forma clara y convincente, y los nuevos formularios con las varias posibles soluciones abren horizontes más amplios y traen optimismo. Habrá que vencer, es verdad, una mentalidad muy poco apta para el cambio. Pero es tal la esencialidad de la «penitencia» en la vida espiritual que terminará por abrirse camino.

Para el monje y para la comunidad monástica las celebraciones penitenciales, ya incluyan el sacramento ya sean simples celebraciones de la Palabra, han de convertirse en instrumentos de primera necesidad. El especial compromiso de conversión, libremente aceptado, ha de hallar en ellas el cauce más apto para hacerse realidad. El proceso de muerte al pecado y de vida para Dios ha de tener en ellas uno de sus focos más activos.

Ello requerirá en la mayoría un previo y bastante profundo cambio de mentalidad.

Bastantes necesitarán un redescubrimiento del sacramento de la penitencia, como celebración individual. Es empobrecer extraordinariamente este sacramento verle, como bastantes lo ven de hecho, casi exclusivamente como el medio de saldar con Dios una cuenta pendiente. Recibir la absolución es algo más que descargar la conciencia. Semejante mentalidad está muy lejos del espíritu de las parábolas de la misericordia divina: hijo pródigo, oveja y dracma perdidos y hallados; está muy lejos sobre todo del mensaje de paz y de alegría –de la Buena Noticia– que Jesús nos trajo y que fundamentalmente consiste en el anuncio del perdón divino para todos los que se convierten y creen en el Evangelio, es decir, en Jesús como salvador. Confesarse ha de ser más bien ir en busca de la paz que Cristo es para nosotros –*Ipsa est pax nostra*–; ha de ser acudir humillado, avergonzado por saberse pecador, a «confesar» su pecado al Padre para escuchar una vez más el anuncio del perdón que en Cristo ha tenido lugar para todos. Y como el encuentro con Cristo y con su obra de salvación no sólo restituye la paz, no sólo nos da acceso al abrazo del Padre, sino que además produce un aumento de alegría en el cielo (Lc 15,7-10) y hace que el

Padre mate el mejor ternero de su rebaño para celebrar con un banquete la vuelta del hijo pródigo, esto es, produce un aumento de la caridad y un fortalecimiento de la fe y de la esperanza, la frecuente repetición de la confesión se convierte, para el alma en que ha prendido el amor de Dios, en una necesidad. Al contemplarse pecador, alejado por tanto, o no tan cercano como quisiera, de Dios, y saber que tiene siempre asegurada una cita con Dios en el sacramento de la reconciliación, acude a esta cita para hacerle patente a Dios ante la Iglesia, que el confesor encarna, que ha vuelto a pecar o simplemente que se siente pecador, que ha vuelto a ser un débil y un cobarde o que se siente débil y acobardado, y para escuchar de boca del confesor una vez más el mensaje esencial de la paz: Cristo ha muerto por ti; vuelve humilde y alegre al campo de batalla; sigue luchando.

Más necesaria y difícil es la mentalización para lograr que la penitencia encuentre el puesto que le corresponde entre las prácticas de la comunidad monástica en cuanto tal. Estamos demasiado acostumbrados a ver en la reconciliación con Dios sacramentalmente o extrasacramentalmente un asunto privado a solventar a solas entre Dios y cada uno. Ahora bien, es de todo punto necesario superar tal mentalidad, herencia de la piedad individualista de los siglos pasados, y habituarse a ver la reconciliación como asunto que interesa a toda la comunidad. Es verdad que el pecado es siempre un rechazo personal de Dios y que por lo tanto la vuelta a Dios ha de ser también personal. Pero, si el pecado es un rechazo personal a una invitación amorosa de Dios, el pecado nunca es asunto privado. Todo pecado se comete en la Iglesia y hiere a la Iglesia. Además, cuando se forma parte de una comunidad cristiana como la comunidad monástica, cuya razón de ser es fomentar la más perfecta comunión de vida en Cristo, los pecados de los individuos tienen una repercusión aún mayor en la vida espiritual de la comunidad: debilita la nueva fraternidad en la que dicha comunidad se basa. Por otra parte, muchas de las faltas adquieren el carácter de escándalos, es decir, de tropiezos que se pone a los demás hermanos. Difícilmente se cometen faltas en una comunidad monástica que no lesionen la caridad o supongan

una tentación para los demás. En cualquier caso siempre comportan una disminución de vida espiritual, una pérdida de nivel en ese tesoro que es la comunión de los santos.

Por eso las celebraciones penitenciales comunitarias en alguna de las formas previstas en el nuevo *Ordo Penitentiae* han de adquirir carta de ciudadanía en las comunidades monásticas. Como las celebraciones eucarísticas constituyen la cumbre de los grandes acontecimientos salvíficos de la comunidad, las celebraciones de la reconciliación deberían ser la preparación obligada de estos acontecimientos: grandes fiestas litúrgicas, efemérides importantes, etc. ¿Qué cosa más normal que los que se han reunido para formar una comunidad de amor, traten de estrechar los lazos del amor de Dios y el de los unos para con los otros, que la flaqueza o la malicia ha aflojado o roto, reconciliándose públicamente con Dios, demostrando así su voluntad de reparar el daño causado a los demás hermanos?

3. La Cuaresma, tiempo de penitencia y de reconciliación

El capítulo 49 de la regla benedictina está consagrado íntegramente a «La observancia de la Cuaresma». La idea central de este capítulo es:

«Aunque la vida del monje debiera responder en todo tiempo a una observancia de la Cuaresma, no obstante, como quiera que esta virtud es de pocos, por eso exhortamos a que en estos santos días de Cuaresma guarden su vida con toda pureza, y a que borren asimismo toda la negligencia de los otros tiempos en estos días santos» (RB 49,1-3).

San Benito no hace aquí más que transponer a la vida monástica el programa cuaresmal que S. León Magno ⁵ proponía a los cristianos de Roma.

La recomendación que S. León Magno hace a sus fieles y S. Benito a sus monjes de forzar la tónica penitencial —«borrar todas las negligencias de otros tiempos»— durante la Cuaresma, ha de ser tomada también hoy muy en serio, de modo especial

5. SAN LEÓN MAGNO, *Sermo de Quadrag.*, 1, 2.

por los monjes. La Cuaresma cristiana, como tiempo fuerte de penitencia y reconciliación, se está desvirtuando con notable rapidez aun dentro de los monasterios. Han caído en desuso la mayor parte de las prácticas cuaresmales. Desde el momento que la Iglesia ha juzgado conveniente –¿o inevitable?– hacerlo respecto a ciertas prácticas, v. gr.: mitigando la ley del ayuno y abstinencia, no creemos que ello de por sí haya de considerarse catastrófico. Cada época tiene sus preferencias y sus modos de hacer las cosas y también, no lo deberíamos olvidar nunca para no engañarnos, sus modos de degradar el ideal cristiano. Pero la Cuaresma subsiste como tiempo litúrgico, como misterio actualizador y como hecho de vida cristiana. Como tiempo fuerte de conversión a Dios y de reconciliación fraterna también. Para el monje que en su profesión puso un énfasis especial en la *conversatio morum*, es decir, en una vida de retorno a Dios desde su realidad de pecador y en un género de vida, la monástica, con exigencias muy altas, la Cuaresma ha de seguir siendo un punto de apoyo importante en el proceso de maduración cristiana. Más aún, el monje y la comunidad monástica, si pretenden seguir siendo fieles a sí mismos, han de conservar y dar nuevo vigor al programa cuaresmal que san Benito traza, sin olvidar que «la vida del monje debiera responder siempre a una observancia cuaresmal» (RB 49,1). Entre las tentaciones que hoy amenazan al ideal monástico no es la menor la de «humanizar» las observancias hasta un grado tal que olvide el monje que es un pecador, arrepentido, sí, y en camino hacia la total reconciliación, pero un pecador tremendamente lastrado por su pasado pecaminoso –un pasado que le sigue siempre de cerca como la sombra al cuerpo y con frecuencia se hace presente con nuevas recaídas– y amenazado continuamente por las concupiscencias que nunca mueren del todo. La reactivación del espíritu cuaresmal y su actualización mediante prácticas concretas de penitencia y de nuevos pasos hacia la reconciliación son una ayuda insustituible también hoy. La abstinencia de todo vicio, la oración con lágrimas, la lectura más asidua y más cuidada de la Palabra de Dios, la compunción, la sustracción a su cuerpo de algo de la comida, bebida y sueño, de la conversación y de los pasatiempos, prácticas todas ellas reco-

mendadas, como hemos visto, por san Benito, son hoy más que ayer el camino real hacia la pascua, hacia la reconciliación con Dios. Una condición: que se realicen «con gozo del Espíritu Santo» (RB 49,6).

XII. «ES NECESARIO QUE NUESTROS CUERPOS Y NUESTROS CORAZONES SE HALLEN PREPARADOS PARA MILITAR...» (RB pról. 40)

La vida de Jesús fue un caminar decidido, superando toda clase de obstáculos y de repugnancias naturales, hacia la cruz. «Es necesario», «debo», repetía. «Y comenzó a enseñarles, dice san Marcos (8,31), que el Hijo del hombre *debía* sufrir mucho..., ser condenado a muerte y resucitar a los tres días». Y a los discípulos de Emaús les dijo, resucitado ya: *¿No era necesario* que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?» (Lc 24,25).

El monje, en su deseo de imitar a Cristo con la máxima fidelidad posible, convierte –debe convertir– su vida en un caminar con paso vivo y decidido hacia la total identificación con Cristo crucificado, muerto y sepultado; hasta poder decir con san Pablo: «Con Cristo estoy crucificado y vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,19-20). Paralelamente irá surgiendo en él el *hombre nuevo*, el hombre de la resurrección.

Este caminar con Cristo hacia la cruz y la resurrección lo describe así la epístola a los Hebreos:

«Sacudamos todo lastre y el pecado que nos asedia y corramos con fortaleza la prueba que se nos propone, fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consume la fe, el cual, en lugar del gozo que se proponía, soportó la cruz sin miedo a la ignominia, y está sentado a la derecha del trono de Dios» (Hb 12,1-2).

Este plan de vida, que Jesucristo propone a todos sus discípulos sin distinción, no tiene nada de fácil y de agradable para el hombre caído. La conquista del reino de los cielos, no lo olvidemos, está reservada a los caracteres *voluntariosos*, «a los violentos» (Mt 11,12).

San Benito juzga necesario un tenso y continuado esfuerzo, una carrera contra reloj:

«No llegamos a ella (la morada del reino) en modo alguno, si no es *corriendo* con las buenas acciones» (RB pról. 22).

«Mientras hay tiempo aún y moramos en este cuerpo y nos es dado cumplir todas estas cosas a la luz de la vida, *corramos* y practiquemos ahora lo que nos conviene para la eternidad» (RB pról. 43-44).

Esto requiere un constante y duro entrenamiento que permita estar siempre en forma, siempre preparado para superar «*lo duro y áspero por donde se va a Dios*» (RB 58,8). Requiere una ascesis, una gimnasia –este es el sentido original de *áske-sis*– viril, sin edulcoraciones. San Benito dice al monje, como hemos visto, que su vida debería ser una cuaresma ininterrumpida (RB 49,1). Es mucho el lastre que arrastramos. Si no queremos quedar clavados en el suelo, incapaces de dar un paso en pos de Cristo, si queremos militar como valientes bajo las banderas del verdadero Rey (RB pról. 3), hemos de ejercitarnos en «el arte espiritual» (RB 4,75), hemos de adquirir agilidad y resistencia. El «sin efusión de sangre no hay remisión» (Hb 9,22) es insoslayable, si se pretende que el seguimiento e imitación de Cristo, o lo que es lo mismo, la participación en sus sufrimientos (RB pról 50), sean algo más que un bello proyecto.

Ahora bien, la ascesis es una de las cosas que hoy están francamente en baja. Son bastantes los ambientes en los que goza de muy poca simpatía; se la juzga negativa, comprensible sólo en culturas no evolucionadas.

Tratándose de un valor considerado hasta hoy esencial en la vida monástica, hasta el punto de que durante mucho tiempo asceta era sinónimo de monje y al monasterio se le daba el significativo nombre de *asceterium*, no creemos fuera de lugar un breve excursus sobre este tema, antes de presentar las características de las ascesis monástica.

1. *Ascesis cristiana*

Son varias las causas que han contribuido a la actual crisis de ascesis. Negativas unas, positivas o al menos neutras, otras.

Entre los factores negativos ocupa un lugar importante la creciente paganización de las ideologías y su influjo en el modo de enfocar los problemas humanos, personales y sociales. A partir del Renacimiento los valores espirituales trascendentes han ido perdiendo mordiente, mientras que aquellos otros valores o seudovalores que afectan de inmediato a la existencia humana han sido sistemáticamente cultivados. El placer, el poder, el dinero, la libertad se han convertido en dioses indiscutibles a los que se rinde culto y a cuya adquisición y disfrute se dedican todos los medios y energías. Los mass-media, con su fabuloso poder de penetración, se han puesto incondicionalmente a su servicio. Los sentidos del hombre moderno se ven sistemáticamente martilleados por slogans y anuncios que ofrecen una vida más cómoda, con menos problemas, con más salud y dinero, con fuentes más abundantes de placer.

Otra causa negativa, muy importante también, ha sido la difusión, dentro del mundo cristiano, de ideas y de actitudes influidas por teorías que, como la justificación por la fe sin obras que está en la base del protestantismo y, con diversos matices e intensidad, de otros muchos movimientos cristianos, restan importancia a la ascesis y a las virtudes llamadas en esos ambientes pasivas: humildad, obediencia, mortificación, castidad..., que son la base de la auténtica ascesis cristiana.

Entre los factores positivos, destinados a purificar y actualizar la mentalidad y las prácticas ascéticas y adaptarlas a la realidad antropológica actual pueden contarse la elevación del nivel de vida, una cosmovisión más optimista, un mejor conocimiento de la psicología humana, la renovación de importantes sectores de la espiritualidad cristiana que ha traído una mayor valoración de los sacramentos y de la vida litúrgica en general, de las virtudes teologales, de la caridad sobre todo, de las relaciones sociales, etc.

Para valorar en su justa medida lo que de positivo y de negativo hay en la actual crisis de ascesis hay que tener en cuen-

ta el cuadro completo de los factores mencionados y las consecuencias que de la nueva situación se han seguido.

Estando, por otra parte, la ascesis al servicio del desarrollo de la vida espiritual del hombre concreto, necesariamente condicionado por el ambiente en que existe, es de suma importancia que las técnicas o procedimientos al servicio de la ascesis estén plenamente adaptados al contexto psicológico y cultural del hombre actual y a su sensibilidad. Ciertas formas de ascesis, que gozaron de unánime aceptación en tiempos pasados —las maceraciones y el uso de objetos mortificantes, por ejemplo— hoy chocan fuertemente con la sensibilidad de la mayoría y difícilmente se comprende su utilidad. En cambio hoy se valora más que en épocas pasadas, como práctica ascética, el trabajo.

En cualquier caso y como punto de partida, es necesario tener ideas claras sobre la naturaleza de la ascesis cristiana. Porque no hay que olvidar que no toda ascesis es ascesis cristiana o no lo es suficientemente.

No es ascesis cristiana, o por lo menos no lo es del todo, someterse a duros ejercicios y privaciones para alcanzar una *perfección moral*, una santidad puramente humana, si vale la expresión. La simple renuncia a ciertos valores inferiores para alcanzar mejor otros valores, considerados superiores, o la aceptación de una disciplina y de un método para adquirir un control mayor de sí mismo con miras a conseguir paz y libertad, es algo muy bueno y deseable, pero de por sí no es una ascesis cristiana.

Algo parecido hay que afirmar de la ascesis a que algunos se someten como paso previo para poder alcanzar la contemplación. Mediante técnicas especiales: ayunos, concentración de la mente, mortificaciones corporales, control de los sentidos, respiración rítmica, continencia sexual, etc., se pretende preparar el terreno para ciertas experiencias místicas.

La ascesis cristiana puede utilizar esos recursos, pero sólo es ascesis cristiana, cuando tiene lugar *en Cristo*, cuando entra en el movimiento ascético-salvífico de Cristo. Cristo en efecto es el *asceta* por antonomasia, el gran luchador, el atleta

insuperable que, hecho pecado por amor al hombre pecador, vence al pecado sufriendo y muriendo *en acto de obediencia* a los designios del Padre. Como dice la epístola a los Hebreos (5,8); «aprendió, mediante el sufrimiento, la obediencia». Al movimiento ascético-salvífico de Cristo queda incorporado por el bautismo el cristiano.

La ascesis cristiana, esto es, la ascesis del que está inserto en Cristo, ha de poseer, pues, la misma estructura y la misma finalidad que la ascesis de Cristo: ha de ser un ejercicio que haga posible la reducción a la obediencia de Dios de todo el hombre; y ha de ser, al mismo tiempo e inseparablemente, una acción salvífica, un acto de cooperación con Cristo en su obra de redención. Unas veces estará en primer plano la preocupación por entrenarse, por prepararse; otras, el deseo de salvarse y de salvar, el ansia de colaborar con Cristo, de compartir su pasión redentora.

Dado el lastimoso estado en que ha quedado el hombre después del pecado y dada la sublimidad de la meta a alcanzar: la identificación con el querer divino manifestado en Cristo, la tarea ascética es ingente, sin posible tregua ni descanso. Ha de ser un aprendizaje arduo de la obediencia a Dios, ha de ser un ejercicio, un entrenamiento que agilice, que endurezca, que inmunice para poder oponer resistencia a las fuerzas del mal que no cesan de invitar a probar el fruto prohibido, a hacerse como dioses; ha de facilitar el desarrollo de las virtudes teológicas. Requiere una total dedicación y el empleo de toda clase de medios; represivos unos –mortificación, control sistemático de los bajos instintos, achicamiento continuo del *fomes peccati* que tiende continuamente a subir de nivel–; dinamizadores otros –ejercicio de las virtudes, apertura a la verdad, al gozo pascual, docilidad a la voz del Espíritu Santo, acrecentamiento de las tensiones escatológicas–.

Es todo un mundo el que hay que cristianizar con constancia, con clarividencia, empleando todo tipo de recursos. «Los atletas, dice san Pablo (1 Cor 9,25-27), se privan de todo; y eso ¡por una corona corruptible!; nosotros, en cambio, por una incorruptible. Así, corro, no como dando golpes a la aventura; y ejerzo el pugilato, no como dando golpes en el vacío, sino que golpeo mi cuerpo y lo esclavizo».

Vista así, a su verdadera luz, no se puede considerar la ascesis algo marginal a la vida espiritual, algo de lo que se puede prescindir. No es cosa de épocas pasadas, sino una necesidad primaria en el tiempo de salvación que media entre la Encarnación y la Parusía. La ascesis es uno de los medios de los que la Iglesia no puede prescindir en absoluto, mientras va creciendo poco a poco, mientras vive anhelante la llegada del reino consumado, mientras espera con todas sus fuerzas y desea ardientemente unirse con su Rey en la Gloria ⁶. Solamente en la lógica de los *inimici crucis Christi* es comprensible una devaluación consciente de la ascesis. Sólo la insensatez y pesadez de corazón, que el Señor resucitado echó en cara a los derrotados discípulos de Emaús, puede hacer incomprensible que «era necesario que Cristo padeciese *eso* y entrara así en su gloria» (Lc 24,26), y que es también necesario, y por la misma ley de salvación, que el cristiano ponga todos los medios, por dolorosos que ellos puedan resultar, para unirse a la obediencia de Cristo al Padre y así poder entrar con él en la gloria.

Lo que sí puede, y con mucha frecuencia debe cambiar, es el modo y los métodos. El desarraigo de los hábitos viciosos, la implantación de las virtudes, las técnicas para lograr un recogimiento más profundo y duradero, para conseguir un mayor control de sí mismo, etc. pueden hacerse de muchas maneras. Cada época tiene sus gustos y preferencias. El ayuno y la abstinencia, por ejemplo, en su forma tradicional han perdido importancia como prácticas ascéticas. Cierta tipo de mortificaciones han caído en desuso. Nada grave pasa por ello. A lo que no se puede renunciar ni ahora ni nunca, sin mutilar mortalmente el organismo de la vida espiritual cristiana, es a poner los medios necesarios para mantenerse en la obediencia a Dios siguiendo a Cristo.

2. «*Estos son los instrumentos del arte espiritual*» (RB 4,75)

Por definición, hemos dicho, la vida monástica es una vida de ascesis. Esta no es para el monje una ocupación esporádica.

6. *Lumen Gentium*, n. 5.

Es un estado. El monje es un asceta en el sentido fuerte de esta palabra, es un consagrado de por vida al servicio de Dios, a militar a las órdenes del verdadero Rey, a preparar su cuerpo y su corazón para hacer posible la obediencia a Dios (RB pról. 40).

Un género de vida de estas características comporta un entrenamiento serio y constante, una especialización, una paciente dedicación. Es lo que san Benito llama «*arte espiritual*».

En el capítulo cuarto ofrece la santa Regla un abundante arsenal de *instrumentos* o herramientas –setenta y cuatro–, saliendo garante de que «si los utilizamos incesantemente día y noche, y los devolvemos el día del juicio, nos recompensará el Señor con aquel galardón que tiene prometido» (RB 4,76-77).

Estos *instrumentos* son una lista de máximas doctrinales y de normas de actuación que el monje ha de procurar convertir en carne y hueso de sí mismo. Junto a los principios más elementales –mandamientos, obras de misericordia, novísimos...– están los principios de la más radical renuncia y de la más elevada contemplación y caridad. Son «reglas», patrones evangélicos a los que el monje ha de ajustarse fielmente para que su vida se asemeje a la de Cristo; son condiciones previas e insoslayables para llegar a «las más altas cumbres de doctrina y virtudes» (RB 73,9), a «aquella caridad de Dios que, siendo perfecta, excluye todo temor; por ella, todo cuanto antes observaba no sin recelo, empezará a guardarlo sin trabajo alguno, como naturalmente y por costumbre; no ya por temor del in-fierno, sino por amor de Cristo y cierta costumbre santa y por la delectación de las virtudes. Lo cual se dignará el Señor manifestar por el Espíritu Santo en su obrero purificado ya de vicios y pecados» (RB 7,67-70).

Para que el monje pueda sostener sin cansancio, sin somnolencia, sin tibieza, con creciente generosidad y alegría el diálogo existencial con Dios, que ha venido a buscar al monasterio, ha de poder manejar estos «instrumentos» con soltura y eficiencia, lo que presupone un entrenamiento constante –*día y noche incesantemente* (RB 4,75)–. La falta de ascesis hace inaudible la voz dialogal de Dios, y si, a pesar de todo, ésta se hace escuchar, o bien se carece de fuerzas e ilusión para prestarle atención, o bien se la somete, más o menos conscientemente, a

las oportunas manipulaciones, para que parezca decir aquello que interesa al propio egoísmo.

El trabajo metódico de desarraigo de los vicios y de implantación de las virtudes no tiene en la actualidad demasiados cultivadores aun dentro de los monasterios. Se quiere ir directamente a lo «positivo», a lo esencial: a la caridad, a la vida sacramental, al encuentro con Dios en la Palabra... Esta táctica es catastrófica.

Si no se profundiza al mismo tiempo en la ascesis, la vida espiritual desemboca en un cristianismo sin arraigo, en una filosofía, en una sociología en una moral paracristiana. La vida espiritual cristiana sólo es auténtica, si se desarrolla a la vez en dos direcciones paralelas y complementarias: la renuncia al pecado –desnudarse del hombre viejo– y la implantación de hábitos virtuosos –vestirse del hombre nuevo–. Pretender vestirse del hombre nuevo sin desnudarse al mismo tiempo del hombre viejo, sería, bajo un punto de vista cristiano, pretender un engendro monstruoso.

Es clásica en este sentido la triple renuncia que Casiano ⁷ presenta como doctrina heredada de los Padres.

Hay que renunciar en primer lugar a las cosas: riquezas, bienes de este mundo. Se trata de dejar materialmente –*materialiter*– todo aquello que nos rodea y que condiciona o puede condicionar los siguientes pasos en el camino del desprendimiento liberador que el monje ha emprendido.

La segunda renuncia penetra en zonas más profundas: desarraigo de las pasiones malas y de los hábitos viciosos, «cosas éstas que nos están tan unidas desde nuestro nacimiento que han llegado a contraer con nosotros algo así como parentesco por afinidad e incluso por consanguinidad» dice textualmente Casiano.

La tercera renuncia, la más fina y elevada, la renuncia típica del contemplativo, es la capacidad de trascender las cosas visibles y transitorias para poder contemplar los bienes escatológicos, los bienes invisibles.

7. CASIANO, *Conferencias*, III, 6.

El monje, por su peculiar vocación cristiana, ha de trabajar sin descanso hasta conseguir llegar lo más lejos posible por el camino de las renunciaciones. Lo característico de su nueva vida es, en efecto, el compromiso de forzar al máximo las renunciaciones bautismales, el descender con decisión, sin miedo al vértigo, en la sima profunda, sin fondo, de la kénosis cristiana.

En ello no hay nada negativo. Bajar, renunciar, vaciarse son verbos que en este caso indican acciones negativas únicamente cuando se las contempla a la fría luz de una naturaleza caída. Es puro espejismo. Si queremos ver las cosas en su punto, hemos de contemplarlas desde el Evangelio. Entonces comenzamos a ver que «por la exaltación se baja y por humildad de sube» (RB 7,7; cfr. Lc 14,11).

Tocamos aquí el corazón del escándalo de la Cruz. ¡Qué difícil es reajustar nuestra vida, deformada de tanto mirar a un mundo desfigurado por el pecado, a las perspectivas del Evangelio! Sólo una gran fe en la Palabra de Jesús y en las antinomias del Evangelio podrá hacer el milagro de romper el miedo que nos paraliza, cuando intentamos iniciar la marcha por los senderos de la muerte con Cristo hacia la vida de resucitados con Cristo.

El manejo constante e inteligente del arsenal cristiano de instrumentos de buenas obras, que san Benito ofrece al monje, ha de llevar a éste a una transformación completa.

Ha de cambiar sus comportamientos externos hasta adquirir en sus movimientos un aire evangélico (RB 7,62-66).

Sus actitudes y sus reacciones frente al medio ambiente en que se mueve han de ser cada vez más cristianas, más conformes con su calidad de hijo de Dios y de hermano de otros hijos de Dios con los que convive.

El uso y disfrute de la naturaleza que le envuelve y de la que forma parte han de ser cada vez más contemplativos, fruto de una conciencia más clara de que todo es obra del amor de Dios.

El «*arte espiritual*», o ejercicio ascético, ha de purificar y acrecentar la capacidad de amor del monje. Este ha de ir cortando poco a poco, pero con decisión y sin compasión, la tupida red de raíces que alimentan el egoísmo. En su lugar ha de desarrollar en sí una cada vez más fina sensibilidad hacia los «tú» que se

abren ante él pidiendo y ofreciendo amor, para desde esos «tú» limitados ascender hasta el «Tú» infinito. Es una tarea ingente, pues el pecado, aun después de superado, deja al hombre en condiciones óptimas para que en él brote una y otra vez plantas parásitas que tienden a sofocar la caridad.

Finalmente el monje ha de luchar por abrirse más y más a la Verdad. El pecado ha creado en el hombre sus propias categorías mentales que hacen sumamente difícil distinguir la verdad de las seudoverdades. El monje ha de cristianizar su verdad inteligencia, limpiándola de tópicos mundanos, de principios erróneos, de ideologías falsas, de verdades a medias. Ha de desarrollar en sí el instinto evangélico para poder descubrir la Verdad esencial y rendirle culto y para desenmascarar los dioses falsos que también se ofrecen como verdad y piden se les adore.

El monasterio, si es lo que debe ser, ofrece unas condiciones óptimas para realizar esta labor.

Es ya un paso ascético importante la ruptura material con el «mundo», si ha sido asumida psicológicamente con amor y no se ha producido, pasado el impacto inicial, una vuelta a los hábitos, aficiones, comportamiento y convencionalismos, convenientemente aclimatados a la vida del monasterio, a los que un día se renunció. La auténtica y definitiva conversión de la vida mundana, sin que ésta haya sido precisamente una vida de pecado, a la vida del claustro, produce ya por sí misma una importante evangelización de algunas de las más importantes zonas de la personalidad. La *alienación* de todo tipo de comportamientos mundanos «Hacerse extraño —*alienum*— a la conducta del mundo» (RB 4,20), tiene ascéticamente un valor incalculable. Romper con la larga serie de convencionalismos, servidumbres, exigencias sociales, modos y modas que el mundo impone despóticamente, es por sí solo una purificación activa muy substancial que libera muchas energías para dedicarlas a las cosas de Dios.

El marco de vida en el cual se desenvuelve la existencia del monje es también un magnífico instrumento ascético, si se

acepta y ama. El silencio exterior, la celda y la clausura, la austeridad en la comida y bebida, la liberación de hábitos esclavizantes —tabaco, bebidas alcohólicas, pasatiempos— el sueño reglamentado, el horario, la convivencia con personas de caracteres, formación y aficiones dispares hacen del monasterio un gimnasio excepcional, donde realizar toda clase de entrenamientos ascéticos, donde poner a punto los instrumentos del arte espiritual.

El cultivo de este arte espiritual, el manejo de todos y cada uno de sus instrumentos ha de convertir al monje en terreno bien mullido y abonado en que la Palabra de Dios pueda producir abundantes frutos; han de dejarle sensible a la acción del dulce Huésped del alma, el Espíritu Santo, y ágil para secundar esta acción; han de llevarle a la *apatheia* —calma de las pasiones—; han de capacitarse para la contemplación y la caridad.

XIII. «NEGARSE A SI MISMO PARA SEGUIR A CRISTO» (RB 4,10)

1. «*Niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día y sígame*» (Lc 9, 23)

La *sequela Christi* y la *imitatio Christi* constituyen desde siempre el nervio y fin primero de la vocación monástica.

Las grandes renunciaciones que el monje se impone voluntariamente no tienen otra justificación que el deseo de seguir a Cristo más de cerca, que la decidida voluntad de que nada ni nadie comprometa este seguimiento, de que nada ni nadie reste lugar a Cristo. «¡Nada se anteponga al amor de Cristo!» (RB 4,21). «¡Absolutamente nada antepongan a Cristo!» (RB 72,11). La absolutización, por amor, del seguimiento de Cristo es lo que lleva al claustro y lo que da ánimos para permanecer en él hasta la muerte.

El Decreto *Perfectae Caritatis* del Concilio Vaticano II ha tenido el gran acierto de volver a centrar la teología sobre la vida religiosa en la *sequela Christi*:

«Siendo el seguimiento de Cristo, tal como éste se presenta en el Evangelio, la última norma de vida religiosa...»⁸.

Pablo VI en la exhortación apostólica *Evangelica Testificatio* puntualiza la afirmación del Concilio con estas palabras:

«Habéis querido (los religiosos) mediante la práctica de los consejos evangélicos seguir *más libremente* a Cristo e imitarlo *más fielmente*»⁹.

La mayor libertad y la mayor fidelidad constituyen la nota característica del seguimiento de Cristo de los religiosos.

El programa a imitar que Jesús, en apretada síntesis, ofreció a sus seguidores es: «Si alguno quiere venir en pos de mí,

8. *Perfectae Caritatis*, n. 2.

9. *Evangelica Testificatio*, n. 3.

niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día y sígame» (Lc 9,23). Este programa admite un más y un menos muy amplios. La negación de sí mismo, es decir, el peso de la cruz que cada cristiano echa sobre sí –o acepta que se le eche–, admite una gama muy amplia de generosidades. El Señor puntualizó lo que era esencial para la salvación y lo que dejaba a la libre generosidad de cada uno.

En este punto es donde el radicalismo de la vocación monástica aparece más claro y mejor justificado. Es también aquí donde la fidelidad de cada monje a su vocación cristiano-monástica tiene la piedra de toque.

Ahora bien. ¿Qué es lo que el monje se compromete en concreto a imitar? ¿En qué ha de seguir a Cristo? O para decirlo con más precisión ¿qué es lo que Jesús realizó, como cabeza y en nombre y representación de la humanidad, y que el cristiano, y de modo particular y en grado eminente el cristiano-monje, ha de con-vivir, ha de re-vivir, ha de re-actualizar en sí? Porque no hemos de olvidar que Jesús no sólo actuó como modelo al que todos han de imitar, no es sólo causa ejemplar, sino también causa eficiente, esto es, autor de todo lo que los cristianos, unidos a él, realizan libremente.

La síntesis más acabada del programa que Cristo llevó a la práctica y que nosotros, si queremos seguirle, hemos de intentar imitar, se halla en el himno cristológico que Filipenses 2,6-11 nos transmite:

«El cual, siendo de condición divina,
no retuvo ávidamente
el ser igual a Dios.
Sino que se despojó de sí mismo
tomando condición de siervo,
haciéndose semejante a los hombres
y apareciendo en su porte como hombre;
y se humilló a sí mismo,
obedeciendo hasta la muerte
y muerte de cruz.
Por lo cual Dios le exaltó...»

La vida de Jesús entre la Encarnación y la Resurrección fue toda ella un despojo total de todas las apariencias gloriosas

que le competían en su calidad de Hijo de Dios. Una humillación inaudita: se hace hombre y no cualquier hombre, sino precisamente un siervo, un condenado a muerte, un cadáver –la suma abyección que le cabe al hombre–. Su existencia en la tierra fue un caminar decidido, voluntarioso hacia la muerte, muriendo cada día entre la incomprensión de los que le amaban y el odio y desdén de sus enemigos, para culminar en el abandono del Padre: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado»? Pero esta extrema abyección, con la que el Verbo carga al asumir la naturaleza del hombre pecador, lleva dentro la carga explosiva de un «por lo cual» de infinita densidad. La máxima exaltación: la muerte y la resurrección son un misterio único, el misterio pascual; el Resucitado conserva indelebles los estigmas de su pasión.

2. Características de la «*sequela Christi*» del monje

Este es el modelo que se le ofrece al cristiano, para que lo imite.

El martirio, imitación objetivamente la más perfecta de Cristo obediente hasta la muerte, constituye la cúspide de todo posible seguimiento, el summum de la participación en la kénosis del Verbo divino hecho hombre.

Cuando el martirio no es posible, porque la ocasión no se presenta de verse obligado a dejarse sacrificar para dar testimonio de su fe en Cristo, el cristiano responsable ha tenido siempre la preocupación de aceptar –o de imponerse– el martirio incruento y lento de una vida mortificada (*mortem facere* = causar la muerte). A los que han practicado por amor a Cristo esta muerte lenta en grado eminente, la Iglesia los equipara a los mártires, los declara *confesores* (*confessor* es la traducción latina de la palabra griega *mártir*).

El monje, con su especial compromiso cristiano, aspira a ser un *confesor* (= un mártir) en grado superior a lo normal en un cristiano. La consagración que de sí hace a Dios por un voto emitido en la Iglesia y teniendo a la Iglesia como testigo, fija establemente su voluntad de seguir a Cristo más de cerca. En la profesión se compromete a negarse a sí mismo, a tomar su cruz cada día y a seguir a Cristo con un radicalismo superior a lo

que el Señor exige al común de los cristianos; su participación en la kénosis de Cristo y su radical despojo intentan ir más allá de lo normal. Su imitación a Jesús pretende ser más fiel, no sólo en aspectos concretos externos, sino también y sobre todo en la actitud profunda de obediencia al Padre.

El programa que san Benito propone al monje para hacer realidad en sí la kénosis de Cristo es una simple reelaboración y presentación de los datos bíblicos. Su doctrina sobre el seguimiento de Cristo se articula fundamentalmente en torno a dos actitudes existenciales: humildad y *servitutis militia*. Como Cristo y por Cristo el monje ha de humillarse a sí mismo (cfr. Flp 2,8); y ha de tomar la condición de un siervo (cfr. Flp 2,7).

La humildad no es para la santa Regla una virtud especial entre otras, sino una actitud existencial que interesa el fondo mismo de la vida. Una actitud ante Dios, presente siempre a la mirada del monje. La palabra *humilitas* (de humus = tierra) conserva aún en la santa Regla el sentido fuerte original de bajeza, vileza. El monje ha de abajarse hasta la tierra, ha de sentirse vil como el polvo. La humildad es el fruto que va madurando a medida que se hace más intenso y frecuente el encuentro con Dios-Verdad. Recuérdese la definición teresiana: la humildad es la verdad.

El otro eje principal y paralelo, sobre el que gira la doctrina benedictina del seguimiento de Cristo, es la idea de que hacerse monje es adquirir la condición de siervo. Este concepto es también para la Regla benedictina mucho más fuerte que para nosotros. San Benito vive aún en una época y en una región donde la esclavitud es un hecho (Cfr. v.g.: *sive servus sive liber* (RB 2,20); *convertenti ex servitio* (RB 2,18) y en los que pervive la condición y la praxis de que el siervo es tan sólo *una cosa*. El monje, según la santa Regla, ha de esforzarse por adquirir una mentalidad de *siervo* que le haga posible la total configuración con Cristo-siervo. El monasterio es para san Benito una escuela del *servicio divino* (RB pról. 45); al monasterio se viene a *servir* a un solo Señor (RB 61,40) y por amor a éste, a *servir* a los hermanos (RB 36 y *passim*); la vida monástica es un *servitium sanctum* (RB 5,3), una *servitutis militia* (RB 2,20); el conjunto de las obligaciones que el monje ha de cumplir durante la jornada constituyen el *pensum servitutis* (RB

49,5; 50,4); el Oficio divino es el *servitium* devotionis (RB 18, 24), los officia *servitutis* (RB 16,2).

Entre las renunciaciones que el monje ha de hacer para alcanzar «la cumbre de la más alta humildad» (RB 7,5) y para convertirse en un verdadero siervo, con lo que quedará configurado con Cristo paciente, la primera es la renuncia a la propia voluntad. No menos de veinte veces se lo repetirá. Llega a decir que el monje ha de odiar su propia voluntad (RB 4,60). La imitación perfecta de Cristo, quien «no vino a hacer su voluntad sino la de aquel que le envió» (Jn 6,38; citado por RB 5,13 y 7,32) exige la total renuncia a su propia voluntad. Hoy esto puede parecer a muchos negativo, despersonalizante en grado sumo y opuesto al bien de la libertad. En realidad de verdad es todo lo contrario: es la única forma de liberarse de la peor de las esclavitudes, la esclavitud del *yo* enfermizo, viciado en su misma raíz, bloqueado dentro del caparazón que el pecado ha creado y sin posibilidad alguna de salida hacia su centro: Dios. La renuncia radical a «su» propia voluntad desbloquea ese *yo*, le libera y le lleva al único camino sobre el que puede desarrollarse plenamente: al camino del amor altruista y creador. Lo que el monje hace, al luchar contra «su» propia voluntad es lanzarse a una auténtica guerra de liberación, es luchar por ser totalmente libre, es someter a Dios la propia voluntad descarriada por el pecado. A medida que va muriendo la propia voluntad viciada, se desarrolla en su lugar la vida divina, es decir, un *yo* abierto al *tú* divino y totalmente dominado por éste. Es lo que experimentaba san Pablo: «vivo yo, pero ya no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí». De lo que se trata en última instancia con el trabajo ascético de la negación de la propia voluntad es de la conversión del *yo* –del hombre viejo, del egoísmo– en un *yo* cristiano, dócil a la voluntad del Padre. San Benito especifica varios medios complementarios que el monje ha de emplear para despojarse de «su» propio querer y entrar en los designios divinos: la obediencia a los superiores (v.g.: 5; 7,34.35-43; 68), la fidelidad a la Regla (v.g.: 7,55), la obediencia mutua o espíritu de servicio (RB 71).

Otro aspecto fundamental de la negación de sí mismo para seguir a Cristo es la voluntaria expropiación total de los bienes

de este mundo. Para san Benito la radical renuncia *re et spiritu* a todo, como medio eficazísimo de liberar el corazón, es indispensable para un seguimiento efectivo de Cristo. Juntamente con la renuncia a la propia voluntad, constituye el terreno privilegiado que el monje ha de trabajar con enorme seriedad, para que su muerte al mundo sea perfecta y su *sequela Christi*, un hecho (cfr. RB 33; 34; 58,24-25). La pobreza amada y practicada con decisión es otro de los caminos reales que conducen con toda seguridad y gran rapidez a la humildad y ayudan con suma eficacia a hacer del monje un verdadero *siervo de Dios*.

Otra zona de renunciamiento y abnegación cristiana, típica del monje, es la zona del amor sexual. Como hombre perfecto que era, Jesús pudo realizar su misión salvífica en el matrimonio. De hecho, sin embargo, la voluntad del Padre fue que permaneciese virgen. La renuncia al bien del matrimonio formó parte de su kénosis. Fue, desde luego, una renuncia que no supuso desgarró ni exigió violencia alguna, pero no dejó de ser para él despojo, parte de su anonadamiento salvífico. El monje vive, mediante la castidad perfecta, esta zona de la kénosis de Cristo, aunque para él, pecador e inclinado al pecado, el eunucismo voluntario comporta una dolorosa y desgarradora obra de reconquista. Esta reconquista del amor puro y desinteresado se convierte para el monje en una fuerza liberadora y extraordinaria y le asemeja enormemente a Cristo.

La participación en la kénosis de Jesucristo, en su humillación y en su condición de siervo, ofrece al monje otras muchas posibilidades, aunque no tan nucleares como las mencionadas, y que, en buena parte, son consecuencias naturales de éstas y aplicaciones concretas de las mismas.

La Regla benedictina invita al monje con particular insistencia a que busque y ame lo peor y más vil para sí (RB 7,49-50), que se esfuerce por adquirir la firme convicción de que es el último de todos (RB 7,51-54), a que en su comportamiento externo manifieste su condición de pecador, merecedor del más severo juicio por parte de Dios (RB 7,62-66) y demuestre el equilibrio interior y la seriedad con que vive su condición de seguidor de Cristo (RB 7,56-61).

Sin embargo, la participación del monje en la humildad y en la condición servil kenóticas de Cristo, no constituyen un fin en sí, como no lo constituyó para Cristo. El horizonte cristiano no se cierra en el sepulcro. La kénosis tiene sentido sólo en cuanto paso obligado hacia la exaltación a la derecha del Padre. El «por lo cual» victorioso del himno cristológico de Filipenses 2 es la clave de bóveda que da sentido al abajamiento de Cristo y del cristiano y lo suelda con la exaltación de Cristo y del cristiano. San Benito propone siempre al monje, formando un todo, la humillación y la exaltación. Así en el capítulo séptimo que, como es sabido, contiene el núcleo de la doctrina ascética benedictina, comienza citando el clásico *logion* que tanto Mateo (14,11), como Lucas (23,12) nos transmiten: «Todo el que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado», *logion* que pocas líneas después parafraseará con un bello juego de ideas:

«Si queremos alcanzar la cumbre de la más alta humildad y queremos llegar velozmente a aquella exaltación celestial...»

Y cierra este capítulo con palabras que ponen una vez más de relieve la íntima relación existente entre las dos líneas sobre las que se desarrolla el dinamismo pascual:

«Subidos todos estos grados de *humildad*, llegará el monje en seguida a aquella *caridad de Dios* que, siendo perfecta, excluye todo temor...» (RB 7,67).

La humildad del siervo se transforma en el amor del hijo, el monje pasa a ser un *servus liber*, como bellamente dice un Ritmus medieval.

En las páginas que siguen vamos a presentar las líneas fundamentales sobre las que el monje intenta forzar su marcha en pos de Cristo, tanto en su humillación como en su exaltación. Ambos aspectos de la vida cristiana de tal modo se complementan, tan paralelamente se desarrollan en esta vida, que es imposible hablar de uno sin que surja el otro. La obediencia es cruz de esclavo y es fuerza liberadora que levanta hasta Dios; el despojo de los bienes materiales deja desnudo y desvalido,

pero también ágil para volar con Cristo, y bienaventurado ya en la tierra, de la que se convierte en poseedor, en señor; la virginidad es castración y es plenitud vital; la tentación es la prueba a que Satanás somete y la prueba de que Dios se sirve para transformar al hombre...

XIV. EN POS DE CRISTO OBEDIENTE

La obediencia es el alma del compromiso cristiano del monje. San Benito define a éste como «el que milita bajo una regla y un abad» (RB 1,2).

Afirmación tan categórica parecerá sin duda exagerada a no pocos hoy día. Desde luego, si se ve la obediencia religiosa solamente como «la virtud moral que impone a los súbditos *la obligación de aceptar* las prescripciones de las constituciones y de los superiores», tal como se define habitualmente, no dejan de tener su fundamento tales recelos. Con más razón, si cabe, ha de parecerles inaceptable que se dé a la obediencia un puesto tan preponderante en la vida religiosa, quienes, como es frecuente hoy, conceden a la obediencia religiosa un valor puramente funcional: la obediencia es necesaria para que pueda funcionar una comunidad.

La noción benedictina de la obediencia es más dinámica y más amplia; es, sobre todo, una noción más teológica, más cristológica, es una noción que abarca todo lo que la Sagrada Escritura expresa con el complejo concepto de obediencia.

La obediencia que el monje profesa tiene, en la santa Regla, dos campos de acción.

Es el núcleo del proceso de conversión personal a Dios. Cada acto de obediencia es un retorno, una conversión desde el terreno en que ejerce su despótico dominio el egoísmo —«las propias voluntades», «los propios deseos», «los deseos de la carne» son las expresiones preferidas por san Benito— al terreno donde impera la voluntad de Dios, donde reina Dios.

La obediencia cumple una segunda función: hacer posible la concordia en el amor de los que forman la comunidad. La obediencia es un servicio que se prestan mutuamente los monjes, cada uno desde su puesto, y que tiende a hacer realidad una vida en perfecta comunión en Cristo. La regla, el abad —los mismos hermanos— facilitan el encuentro con la voluntad de Dios en cada momento.

1. *El misterio de la obediencia cristiana*

Antes de entrar en el análisis de la obediencia del monje, recordemos, aunque sólo sea superficialmente, las grandes líneas y las principales etapas del misterio salvífico que es la obediencia cristiana. Contemplaremos primero al Hijo de Dios, hecho hombre para hacer la voluntad del Padre. Después veremos este misterio en el cristiano. Y finalmente estudiaremos cómo el cristiano-monje participa de forma radical en este misterio.

A.- *La obediencia de Cristo al Padre en la unidad del Espíritu Santo*

«Por su obediencia Cristo realizó la redención»¹⁰.

Estas palabras del Vaticano II definen perfectamente la función de la obediencia de Cristo en el misterio de la salvación: obedeciendo al Padre, Cristo redimió al hombre.

Para poder ver en toda su profundidad el hecho salvífico de la obediencia de Jesús, es conveniente contemplarlo en el horizonte del misterio fontal de Dios-Trinidad, ya que aquel no es sino una manifestación ad extra del torrente de vida que es el Dios tri-personal. La encarnación, en efecto, es algo así como un portillo que se nos ha abierto para que a través de él podamos asomarnos al abismo sin fondo de la vida divina.

Ahora bien, una de las verdades –la más sencilla y la más sublime– que Jesús nos enseñó es que el Dios único y uno es Padre y es Hijo; que el Padre en un acto eterno produce –engendra es la palabra humana que mejor expresa esa inefable realidad– al Hijo; que éste, por tanto, procede del Padre. El hecho de ser producido, de proceder, de ser engendrado es lo único que distingue al Hijo del Padre y lo que, sin que ello rompa la absoluta unidad esencial, le caracteriza: el Hijo vive para el Padre, vive vuelto hacia el Padre, es todo ojos –perdónenos el antropomorfismo– para captar el más mínimo movimiento de la voluntad del Padre y corresponder a esa voluntad;

10. *Lumen Gentium*, n. 3.

y esto hasta tal punto que la voluntad del Padre y la voluntad del Hijo son una sola voluntad, son la misma voluntad. Vista con nuestras categorías mentales la relación del Hijo con el Padre en el seno de la Trinidad, podríamos decir que lo propio del Hijo es *obedecer* al Padre.

Por eso, cuando llegada la plenitud de los tiempos, se van a hacer realidad en el tiempo los designios eternos de Dios sobre el hombre, cuando, dado el hecho del pecado, se trata de hacer volver al hombre a Dios, es el Hijo quien recibe esa «misión» por ser una misión muy «apropiada» a su modo de ser intratrinitario. El Hijo, cuya característica es estar eternamente vuelto hacia el Padre, es quien asume la naturaleza humana para volver a ésta hacia Dios, para capacitarla para amar y contemplar a Dios, para reducirla a la *obediencia* y a una obediencia de hijo adoptivo.

La vida terrena de Jesús fue toda ella –no podía por menos– un acto ininterrumpido de obediencia al Padre, actitud que reflejaba perfectamente su actitud eterna, su relación de Hijo con el Padre.

Su primer acto como hombre fue ponerse a disposición de Dios, como dice la Epístola a los Hebreos: «He aquí que vengo a hacer, oh Dios, tu voluntad» (Hb 10,7).

De esta actitud obediencial no se apartó ni un ápice, pudiendo decir con toda verdad momentos antes de expirar: «Todo se ha cumplido» (Jn 19,30). Había obedecido a su Padre en todo y hasta la muerte, hasta la muerte de cruz (Flp 2,8). Nada ni nadie será capaz de apartarle del *mandatum* recibido del Padre; ni el cariño de María y José –«¿no sabíais que yo *debía* estar en las cosas de mi Padre?»–; ni el tentador que le invita, durante su estancia en el desierto entregado al ayuno, a convertirse en un Hijo de Dios brillante y ejecutivo, pero no coincidente con el hijo de Dios querido por el Padre; ni el arranque del noble corazón de Pedro, que intenta disuadirle; ni el pavor y la angustia mortales de Getsemaní; ni los tormentos físicos y morales de la pasión; ni el abandono del Padre en el momento culminante de su lucha contra las fuerzas del mal –«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»–. Su paso por la tierra fue un caminar animoso, sin reposo ni respiro, impulsado por el «es necesario que cumpla la voluntad del

que me ha enviado». Pudo decir con toda verdad: «Siempre hago lo que agrada al Padre» (Jn 4,34): «como me lo ordenó el Padre así lo hago» (Jn 14,31).

También forma parte esencial del misterio de la obediencia de Jesús la presencia activa del Espíritu Santo, reflejo de otra característica en las relaciones intradivinas.

El Nuevo Testamento nos presenta a Jesús como el carismático por excelencia. El Espíritu Santo «le impulsa al desierto» (Mc 4,12 y par.), le envía a evangelizar a los pobres la Buena Nueva, a predicar la liberación a los cautivos, etc (Lc 4,18). La presencia en plenitud del Espíritu Santo sobre él es una fuerza que le mueve a cumplir la misión que el Padre le ha encomendado.

Obedecer al Padre fue para Jesús un gozo y fue al mismo tiempo «su pasión».

Cumplir la voluntad del que le había enviado fue su alimento (Jn 4,34), su vida. Los evangelistas nos lo presentan con frecuencia vibrando de júbilo y de agradecimiento porque hace o ve hacer a los demás la voluntad de Dios.

Cumplir esta voluntad fue, sin embargo, para él fuente inagotable de sufrimientos: fue su pasión, el cáliz amargo que el Padre puso en sus labios para que lo apurase hasta la última gota. «Fue herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas... (Is 53,3).

Conviene tener muy presente esta doble cara de la obediencia de Jesús, pues se perpetúa en la obediencia de la Iglesia y, por tanto, en la obediencia del cristiano.

B.- El misterio de la obediencia en el cristiano

San Pablo describe el misterio de la obediencia del cristiano a Dios con estas palabras:

«Así como por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos irán siendo constituidos justos» (Rm 5,19).

El movimiento obediencial de Jesús al Padre, reflejo, como hemos repetido, a nivel humano de su relación filial en el seno

de la Trinidad, se perpetúa en el cristiano. Una vez entronizado Jesús a la derecha del Padre, como premio precisamente a su obediencia— «por lo cual», por su obediencia hasta la muerte de cruz—, aquel envió desde el seno del Padre al Espíritu Santo a la Iglesia para que siguiese *impulsando* a ésta a obedecer en todo al Padre. La presencia invisible, pero activa, del Espíritu de Jesús en cada cristiano hace posible la obediencia del hombre a Dios.

Obedecer es para el cristiano responder, ayudado por el Espíritu Santo que habita en él, a las llamadas del Padre que a través de Cristo resucitado, «siempre vivo para interceder por nosotros», llegan a su espíritu.

Esta respuesta obediencial es un balbuceo que el Espíritu de Jesús en él presente le enseña a articular, un balbuceo rudimentario, pero participación realísima de la actitud filial intratrinitaria. La obediencia de Jesús y la obediencia del cristiano son un mismo y único misterio, vivido, es verdad, a niveles infinitamente distantes: es el mismo impulso del Espíritu Santo que lanzaba a Cristo hacia el Padre.

El misterio de la obediencia, sin embargo, tiene manifestaciones muy distintas en su fuente —Jesucristo— y en los cristianos que participan de esa obediencia fontal.

En Jesús la obediencia brotaba siempre espontánea, incontenible; su voluntad humana se hallaba siempre identificada con la voluntad divina. La voluntad del hombre por el contrario, traumatizada por sus pecados pasados y atraída siempre por el mal, tiende a rebelarse, a salirse del ámbito del beneplácito divino.

Otra diferencia esencial: la obediencia de Cristo fue una experiencia dolorosa sólo porque, por puro amor, asumió la naturaleza humana pecadora y cargó con la responsabilidad de ésta ante el Padre; la obediencia del cristiano, en cambio, es dolorosa, porque éste ha de rehacer con lágrimas y con gran esfuerzo lo que deshizo —y sigue deshaciendo— alegremente con sus pecados; porque además ha de hacerse violencia para no dejarse arrastrar de nuevo por la pendiente de sus concupiscencias desbordadas, ya que su naturaleza ha quedado tarada, envenenada, habituada a desobedecer. La obediencia tiene casi

siempre para el hombre el carácter de una reconquista palmo a palmo de la patria cedida cobardemente al enemigo.

Como la de Cristo, la obediencia del cristiano tiene una doble dimensión: es gozo y es cruz.

El saberse haciendo la voluntad de Dios es causa de una paz inmensa, de un gozo íntimo y profundo: es sentirse existencialmente centrado, es librarse de las exigencias esclavizantes del «yo».

Al mismo tiempo, la respuesta a Dios desde la profundidad de la debilidad y la miseria de una naturaleza corrompida, que tira siempre hacia abajo, no es posible sin desgarros. La obediencia es cruz que pesa, es una inmolación.

Una vez más nos hallamos ante la ley fundamental del misterio cristiano: morir para vivir, descender hasta las profundidades del sepulcro para subir hasta la derecha del Padre. Obedecer es dar muerte al «yo» pecador, para que de sus cenizas renazca una personalidad cristianizada, vuelta hacia Dios, sensible a los impulsos del Espíritu Santo que le invita a entrar en el movimiento obediencial de Cristo al Padre.

La obediencia de Jesús fue una obediencia historiable, una obediencia a Dios a través de *intermediarios*: María y José, autoridades religiosas y civiles, Escrituras Sagradas, leyes y costumbres de su pueblo, acontecimientos, etc. Lo mismo sucede en la obediencia del cristiano. Esta se materializa en las realidades concretas del entorno existencial en que Dios le ha puesto. A través de éstas entra en contacto con la voluntad de Dios. Santo Tomás ¹¹ fundamenta la obediencia a los superiores en la *voluntad creadora* de Dios, que ha dispuesto todo de forma que «así como, según *el plan divino*, es necesario que lo inferior se someta a la acción de lo superior, así también entre los hombres, según el orden del derecho natural y divino, los inferiores deben obedecer a los superiores». Obedecer a Dios se traduce en la práctica, en aceptar y secundar el orden querido por éste.

Los superiores y las leyes legítimas son los instrumentos más cualificados para la transmisión de la voluntad de Dios.

11. STO. TOMAS, II-II, 104, I.

C.- *El misterio de la obediencia en el cristiano-monje*

Algunos cristianos, entre los cuales están los monjes, secundando una llamada particular del Espíritu Santo, eligen un género de vida especialmente apropiado para descubrir la voluntad de Dios y llevarla a la práctica. Es un género de vida con exigencias cristianas superiores a lo normal y con unas estructuras que protegen y facilitan el cumplimiento de esa voluntad en aspectos que Jesús puso particularmente de relieve y demostró con palabras y con hechos serle sumamente agradables a Dios: desprendimiento de los bienes de este mundo y dedicación plena al *unum necessarium*; renuncia a hacer uso del amor sexual y a formar una familia propia y consagración a un amor exclusivista, inmediato a Dios; separación del mundo para hacer más fácil la unión con Dios, etc.

Este compromiso general de hacer lo que más agrada a Dios, esta voluntad universal de forzar las cosas para captar mejor el querer divino y disponer de márgenes más amplios de seguridad para no correr el riesgo de no secundarla, forman el horizonte del compromiso especial del monje. Sobre este horizonte se destaca el compromiso formal e inmediato en materia de obediencia. El monje se compromete a obedecer a la regla y al abad, como expresiones concretas e inmediatas de la voluntad de Dios sobre él. Estos son vistos por el monje como sacramentos del querer divino y, en cuanto tales, los acepta y se compromete para toda la vida ante la Iglesia a obedecer en ellos a Dios. Sabe que de esa forma su imitación de Cristo es más perfecta y, consiguientemente, su conversión a Dios más segura y más profunda.

2. *La vuelta del monje a Dios por el trabajo de la obediencia* (RB pról. 2)

La Regla benedictina se abre con la siguiente calurosa invitación:

«Escucha, hijo, los preceptos del maestro e inclina el oído de tu corazón; acoge con gusto y cumple con eficacia la admonición del padre piadoso, a fin de que vuelvas por el trabajo de la obediencia

a aquel de quien te habías apartado por la desidia de la desobediencia»

«A ti, pues, se dirige ahora mi palabra, quien quiera que seas, que, renunciando a tus propias voluntades, empuñas las fortísimas y esclarecidas armas de la obediencia, *para militar bajo el verdadero rey, Cristo, el Señor*» (RB pról. 1-3).

Tenemos en estas palabras toda la doctrina benedictina sobre la obediencia monástica; tenemos también el ambiente optimista, de alegría castrense en que ésta se ha de mover, según san Benito, para ser una verdadera obediencia cristiana, una obediencia liberadora.

Mediante la obediencia, voluntariamente radicalizada, el monje vuelve a Dios, se convierte a Dios. Es una vuelta laboriosa *–por el trabajo de la obediencia–*, porque hay que desandar el camino errado por el que imprudente y alegremente, dejándose arrastrar por la corriente del placer prohibido *–por la desidia de la desobediencia–*, se había alejado.

Este retorno a la casa del Padre ha de hacerse a las órdenes de Cristo Rey, siguiendo sus huellas, rojas de sangre redentora. San Benito reserva significativamente la expresión *imitar a Cristo* a la imitación de la obediencia de Cristo (RB 5,13; 7,32.34).

La vuelta a Dios en pos de Cristo ha de ser una vuelta voluntariosa *–libenter–*, eficiente *–efficaciter–*, de estilo castrense *–militaturus, oboedientiae fortissima atque praeclara arma...–*.

Como es habitual en la santa Regla, la doctrina y las normas sobre la obediencia tienen, como punto de referencia y fundamento, algún texto clave de la Sagrada Escritura. Los que de manera más constante y clara marcan su pensamiento en esta materia creemos son los siguientes:

a) «No he venido a hacer mi voluntad, sino la del que me envió (Jn 6,38; RB 5,13; 7,32).

b) «El que os escucha a vosotros a mí me escucha» (Lc 10, 16; RB 5,6.15).

c) «Se hizo obediente hasta la muerte» (Flp 2,8; RB 7,34).

d) «Dios ama al que da con alegría» (2 Cor 9,7; RB 5,16).

Tomando como puntos de referencia las ideas que estos textos contienen, intentemos poner de relieve las líneas fundamentales de la obediencia monástica.

A.- *La obediencia, liberación de la esclavitud del egoísmo*

«No viviendo a su antojo –*suo arbitrio*– ni obedeciendo a sus deseos y apetitos, sino caminando según el parecer y mandato de otro, viviendo en los monasterios, desean que les gobierne un abad. Sin duda estos tales imitan aquella sentencia del Señor, que dice: *No he venido a hacer mi voluntad, sino la del que me ha enviado*» (RB 5,12-13).

«El segundo grado de humildad es si, no amando el monje la propia voluntad, no se complace en hacer sus deseos; antes bien, imita con hechos aquella palabra del Señor, quien dice: *No he venido a hacer mi voluntad...*» (RB 7,31-32).

Estos dos párrafos, idénticos por su contenido y de textura literaria paralela, expresan con claridad meridiana uno de los principios básicos de la obediencia benedictina: la renuncia a la propia voluntad, como condición previa para asemejarse a Cristo obediente. Así como el Señor no había venido, como él mismo repetía, a hacer su voluntad y no la hizo, sino que su querer fue siempre el querer del que le había enviado, así también el monje se impone la obligación de «no vivir a su antojo», de «no obedecer a sus deseos y apetitos», de «no amar la propia voluntad», de «no complacerse en satisfacer sus deseos»; y esto para, «imitando a Cristo», hacer la voluntad de Dios, voluntad que busca y encuentra «caminando según el parecer del superior», «deseando incluso ser gobernado por un abad».

La renuncia a la propia voluntad, como primer paso en el retorno del monje a Dios «por el seguro camino de la obediencia» (RB 71,2), tiene en la Regla benedictina una importancia extraordinaria. Ya dijimos que no menos de veinte veces habla expresamente de esta renuncia –muchas más con palabras equivalentes– y que lo hace con una viveza y energía poco frecuentes en el lenguaje sereno, mensurado, humilde, que le caracteriza.

El destinatario de la Regla es, en la mente del santo Legislador, uno que ha entrado en el monasterio con la expresa intención de renunciar a hacer su voluntad, para no hacer más que la de Cristo:

«A ti, pues, se dirige ahora mi palabra, quienquiera que seas, que, renunciando a tus propias voluntades, empuñas las fuertes y esclava»

recidas armas de la obediencia, para militar bajo las órdenes del verdadero rey, Cristo, el Señor» (RB pról. 3).

Y a través de toda la Regla abundan las consignas a contrariar la propia voluntad con decisión y energía, como si se tratase de repeler las insidias de un enemigo peligroso:

«Nadie siga en el monasterio los impulsos de su propio corazón» (RB 3,8).

«Aborrecer la propia voluntad» (RB 4,60).

«Abandonar la propia voluntad» (RB 5,7).

«No amando el monje su propia voluntad» (RB 7,31), etc.

San Benito recoge la herencia de una larga experiencia. Entre los primeros solitarios fue frecuente centrar en la mortificación corporal su atención, para lograr el autocontrol necesario para servir a Dios sin trabas. Mediante un programa meticulosamente elaborado de penitencias cada vez mayores, esperaban conseguir matar al hombre viejo. Pronto su instinto sobrenatural y la experiencia les fue haciendo ver que el núcleo central de este hombre viejo, el egoísmo y el orgullo, resistía fácilmente a esta estrategia. Por eso el centro de interés en materia de renuncias ascéticas se fue trasladando hacia la obediencia a una regla y a un padre espiritual. La obediencia pasó a ser para el monje el alma de su vida ascética y la renuncia a la propia voluntad, la condición previa e insustituible para adquirir la docilidad necesaria para poder seguir los designios divinos sobre cada uno.

La Regla benedictina se encuentra ya al término de esa evolución. Para san Benito la mortificación corporal sólo tiene valor si se hace con el permiso y bendición del padre espiritual:

«Pues lo que se hace sin permiso del padre espiritual (en materia de mortificación) será atribuido a presunción y vanagloria, no a recompensa» (RB 49,9).

Hablar hoy de renuncia a la propia voluntad es correr el riesgo no sólo de incomprensión, sino de rechazo casi instintivo. Esa y otras expresiones similares hieren la sensibilidad de no pocos; se las considera atentatorias a la propia personalidad, un ataque frontal a lo más sagrado que el hombre posee: la libertad.

Es éste un problema que hunde sus raíces en el mismo terreno en que ha brotado la crisis de ascesis y de otros valores cristianos, considerados por todos, hasta no hace mucho, valores cristianos esenciales.

Para ver claro en este asunto hay que tomar conciencia, como punto de partida, de que la sociedad está sufriendo una aceleración inusitada, que lleva consigo de modo inevitable un cambio de grandes proporciones en la manera de concebir la vida, y, por tanto, un replanteamiento de muchos supuestos antropológicos y, por lo mismo cristianos, tradicionales; y que estos cambios han llevado consigo el desgaste y desprestigio de expresiones, preñadas de contenido positivo hasta hace poco, para dar lugar a otras, que hablan más y mejor al hombre moderno por estar más en consonancia con sus esquemas mentales y con sus aspiraciones.

Es lo que ha pasado con el rico elenco de palabras y conceptos, que durante siglos han servido para expresar la liberación en profundidad y desde una perspectiva de fe, de las esclavitudes radicales del hombre. Entre los temas y correspondiente vocabulario que necesitan ser repensados desde esta perspectiva está el de la renuncia a la propia voluntad, axial, como hemos visto, en san Benito, y que hoy tiene inevitablemente en muchos, aun monjes no suficientemente mentalizados por el contacto con el léxico y temario de la *Regula Monasteriorum* y de las demás obras de espiritualidad similares, unas resonancias desagradables, incómodas, de signo negativo, que hacen ingrata su utilización y que comprometen o hacen, en el mejor de los casos, poco atractiva y no fácil de comprender en profundidad la participación radicalizada en el misterio de la obediencia de Cristo.

El tema de la renuncia a la propia voluntad, a los deseos de su corazón, etc., no tiene en la mente del Legislador casinense nada de negativo, de nihilista. Mira a poner remedio a un hecho de experiencia, que ningún cristiano reflexivo –ningún hombre que sea capaz de levantar la vista un palmo sobre la tierra que pisa– puede dejar de detectar en sí y en el entorno humano en que se mueve: la existencia de fuerzas disgregadoras, fuertemente alienantes, que alejan de Dios y rompen la unidad de la comunidad humana.

Se trata simplemente de desbloquear, de *liberar* al propio «yo» –volvemos una vez más sobre este tema nuclear–, de romper las cadenas del egoísmo, para que la propia personalidad pueda sin trabas enriquecerse, abriéndose a todos los «tú» que la rodean y que le ofrecen y le piden verdad y amor, y de modo especial, al «Tú», a Dios, que le ofrece Amor y Verdad con mayúscula. El trabajo sistemático, constante, la lucha encarnizada que el monje, según san Benito, ha de mantener sin desmayo hasta conseguir el total desmantelamiento del tinglado que «la propia voluntad» levanta en cada una de las personas y tras el cual se parapeta es, en contra de las apariencias, un trabajo, una lucha increíblemente positivos y constructivos. Derribado el muro tras el que se parapeta y hace fuerte la «propia voluntad» y desalojada ésta del reducto en que se cobija, piensa san Benito que el monje puede ya entregarse, sin trabas mayores, al servicio divino, puede disfrutar sin límites de la libertad de los hijos de Dios; la docilidad a la voz del Espíritu Santo puede ser completa ya, la obediencia a Dios comienza a ser un hecho, «se comienza, dice textualmente, a correr, dilatado el corazón, con dulzura indescriptible de caridad, por el camino de los mandamientos de Dios (RB pról. 49). Como Jesús, aunque a infinita distancia de él, puede decir el monje: «Hago siempre lo que agrada al Padre» (Jn 8,29). A medida que, secundando los impulsos liberadores del Espíritu de Jesús, va rompiendo los embrujos fascinantes del «yo», de la «propia voluntad», la fuerza obediencial de Jesús al Padre se va adueñando de él: son los primeros ensayos –realidad ya– de la vida en el seno de la santísima Trinidad que le espera.

B.- *La regla y el abad, sacramentos de la voluntad de Dios*

El querer divino le llega al hombre de muchos modos: ley natural, acontecimientos prósperos y adversos, personas con las que convive, etc., etc.

Sin embargo, la palabra más clara, más comprensible, la palabra definitiva, nos la ha dicho Dios en Cristo; Palabra divina hecha carne: «Este es mi hijo, muy amado, escuchadle» (Mt 9,7 y par).

El Espíritu Santo, que desciende ostensiblemente sobre la naciente Iglesia y se adueña de ella, dispone las cosas de forma que, lo que Cristo dijo e hizo para manifestarnos al Padre y darnos a conocer su voluntad, fuera puesto por escrito o fuera recogido por la tradición.

Mas la obra del Espíritu Santo no termina ahí. Su presencia activa en la Iglesia crea incesantemente nuevos canales por los que la Palabra de Dios le llega de modo seguro e incontaminada al hombre que sale a su encuentro, dispuesto a escucharla y a obedecerla. Los apóstoles y sus sucesores forman el órgano más cualificado de la transmisión y actualización de la voluntad de Dios. Mas no son ellos los únicos conductos. En íntima comunión y dependientes de este órgano existen otros.

Para el monje, el encuentro con la Palabra de Dios, con la voluntad manifestada de Dios en Cristo, se da de modo especial en la Regla y en el abad. Ellos le transmiten con fidelidad la voz de Dios. En ellos descubre de modo seguro, la voz de Dios. Para no correr el riesgo de caer en la tentación de despreciar canales tan pobres de transmisión o de evitarlos, se compromete mediante un voto a aceptarlos siempre como órganos transmisores de la voluntad de Dios para él.

La regla, que en su núcleo original –la santa Regla– es obra de un alma altamente carismática –san Benito–, es un resumen del Evangelio para uso de un grupo determinado de cristianos, es un vademécum que contiene lo esencial del Evangelio, visto desde un ángulo particular. El corpus carismático-legal –la santa Regla, Declaraciones que actualizan y preservan este núcleo básico, costumbres, tradiciones, etc.–, refrendado y declarado auténtico por la misma Iglesia, es una manifestación cualificada de la voluntad de Dios, un camino de obediencia que lleva con toda seguridad a Dios (RB 71,2) «*teniendo como guía el evangelio*» (RB pról. 21).

Por todo ello, san Benito, a pesar de considerar su obra legislativa como *mínima inchoationis regula*, como una pequeña introducción, concede a su fiel observancia una importancia muy grande:

«Sigan todos en todas las cosas la Regla como maestra y nadie se aparte de ella temerariamente» (RB 3,7).

«El octavo grado de la humildad es que el monje no haga nada, sino lo que manda la regla común del monasterio y el ejemplo de los ancianos» (RB 7,55).

El conocimiento y la observancia de la Regla es uno de los temas mayores de la espiritualidad benedictina. Al novicio se le ha de leer al menos tres veces antes de que se comprometa por la profesión a observarla (RB 58,19,26,28). Todos han de amar la Regla y poner todo su empeño en observarla con escrupulosa fidelidad. La Regla es el código que permite al monje cumplir sus obligaciones de soldado de Cristo. Al cubrir prácticamente toda la vida del monje, señalándole en cada momento el puesto que ha de ocupar dentro de la comunidad y la actividad que ha de desarrollar, la Regla es un medio excepcional para reducir a la abediencia de Dios el ser y toda la actividad del monje. La Regla le ayuda a vivir continuamente *coram Deo*, ocupado de las cosas de Dios.

El otro canal transmisor de la voluntad de Dios es *el abad*. San Benito ve a ambos formando un todo: «El monje es uno que milita bajo una regla y un abad» (RB 1,2). Este es el primer responsable de que la regla sea observada en el monasterio.

«Y sobre todo, mantenga esta Regla en todos sus puntos» (RB 64,20)

La posición del abad frente a la regla no es, sin embargo, propiamente la del guardián de la observancia. Es, más bien, la del delegado que cumple órdenes. Su misión primera es descubrir la voluntad de Dios sobre la comunidad y sobre cada uno de los monjes, es hacer de la letra de la regla, en sí intemporal e impersonal, un hecho salvífico en el *hic et nunc* de cada monje. Es ser vicario de Cristo y, en cuanto tal, actualizador de la voluntad de Dios, es ser el pneumatóforo –el portador del Espíritu– en medio de los hermanos, dispuesto siempre a transmitir las órdenes de éste, a dar a sus hermanos no «su» palabra, sino la Palabra de Dios. Es notable en este sentido la insistencia de san Benito en que el abad debe estar particularmente preparado para que pueda en cualquier momento y circunstan-

cia echar mano de su depósito de «cosas nuevas y viejas» (RB 64,9) en favor de sus hermanos.

Frente a la regla y al abad, la actitud del monje, ha de ser, pues, una actitud de fe. Ni la sabiduría y prudencia de la regla para hacer más grata la convivencia entre los que forman la comunidad y más eficaz su actividad, ni el prestigio y dotes de gobierno del abad son valores suficientes para justificar la obediencia. La obediencia del monje se diferencia substancialmente, no sólo de la obediencia del soldado o de la del ciudadano a sus respectivos superiores, sino incluso de la del hijo a sus padres y de la del discípulo a sus maestros. Participa de ciertas cualidades de todos estos tipos de obediencia, pero sus motivaciones profundas son distintas. El monje busca en la regla y en el abad, por encima de todo a Cristo-Palabra de Dios. Busca oír la voz de Dios para obedecerle.

«Esta obediencia es la que conviene a los que nada aman más que a Cristo» (RB 5,2).

«En el instante que algo les ha sido mandado por el superior, cual si se lo mandara el mismo Dios, no saben sufrir dilatación en realizarlo. De ello dice el Señor: *No bien oyó mi voz me obedeció. Y a los maestros dice también: El que a vosotros escucha, a mí me escucha*» (RB 5,4-6).

«Porque la obediencia que a los superiores se presta, a Dios se presta, puesto que El mismo dijo: *El que a vosotros escucha, a mí me escucha*» (RB 5,15).

Una fe ciega en la Palabra de Dios, unida a un amor grande y a una esperanza firme, es lo que le movió, secundando una llamada personal del Espíritu Santo, a comprometerse para toda la vida a «militar bajo una regla y un abad», a no vivir a su antojo, a no obedecer a sus deseos y apetitos, a caminar según el juicio y las órdenes de otro, a desear incluso que le gobierne un abad (RB 5,12). El voto de obedecer a Dios, presente por la fe en la regla y el abad, es lo característico de la obediencia cristiana del monje. Por amor a Cristo, para secundar mejor su invitación a escuchar su voz en una persona determinada e imi-

tarle lo mejor posible en su vida de obediencia, el monje concreta y radicaliza una determinada manera de obediencia.

Por esto mismo, porque obedecer a la regla y al abad es ejercitar las virtudes teologales, la obediencia del monje no es un simple cumplir órdenes. Es una búsqueda activa, es una decisión consciente de responder siempre con amor a la voz de Dios que le habla a través de la regla y de los superiores y que le pide que le sirva a él y que sirva a sus hermanos, estando allí donde éstos le piden y haciendo lo que éstos le encomiendan. El monje obediente se distingue por su actitud creadora, por su imaginación para descubrir incesantemente nuevos horizontes sobre los que ve proyectarse el beneplácito divino, horizontes que espolean su celo apostólico y su espíritu de servicio. «*El bien de la obediencia*» (RB 71,1) ha de ser amado con pasión por el monje y le ha de incitar a buscar nuevos campos en que ejercitarse. San Benito quiere que los monjes no sólo obedezcan al abad y a los que comparten su autoridad, sino que también se obedezcan los unos a los otros (RB 71,1-2), que se presten obediencia a porfía mutuamente (RB 72,6). Así como Cristo vivió anhelando que llegase «la hora» y precipitándola, en cierto modo con su decisión de subir a Jerusalén, así el buen monje no cree haber cumplido su obligación de obedecer con el solo fiel cumplimiento de lo que expresamente ordenan la regla y el abad, sino que extiende «*el bien de la obediencia*» hasta donde espera que su presencia y su acción son gratas a Dios.

Un aspecto de este espíritu obediencial que se nutre del ejercicio intensivo de las virtudes teologales, hoy particularmente revalorizado, es la búsqueda de la voluntad de Dios en un diálogo franco entre el superior y el monje. Si lo que interesa es conocer lo que Dios desea y hallar la mejor forma de ponerlo en práctica, es natural que tanto aquel de quien ha de partir la iniciativa, como el que la ha de llevar a la práctica, pongan todos los medios para acertar. Este diálogo ha de tender no tanto a discutir los pros y los contras de la viabilidad de lo proyectado y de sus ventajas e inconvenientes, como a valorar, a la luz de la fe, el servicio que tal proyecto puede reportar a la gloria de Dios y al bien de las almas, entre las cuales ha de

estar y no ciertamente en último puesto la del que ha de realizar la obediencia.

San Benito ofrece un modelo de esta obediencia dialogada en el caso límite de que al monje le mande el superior «*algo tal vez pesado o imposible*». El modo de proceder, recomendado al monje, no puede ser más humano y más sobrenatural. Este acepta, en principio, la orden con mansedumbre y con positiva voluntad de obedecer. Si después de reflexionar con serenidad cree que lo mandado supera sus posibilidades, expone al superior con paciencia y buscando el momento oportuno, las dificultades que ve. Si, a pesar de sus razones, el superior ratifica la orden «tenga el súbdito por cierto que así le conviene, y confiando en el auxilio divino, obedezca por amor» (RB 68).

La regla y el abad, independientemente de su calidad, se convierten en instrumentos mediadores, más o menos eficaces, de la voluntad de Dios por la utilización que de ellos hace el súbdito.

Para que se den auténticos actos de obediencia a Dios, la voluntad del monje ha de llegar íntegra y pura a Dios, sin detenerse en ninguno de los instrumentos mediadores. Si se detuviera en el superior, sería sumisión al hombre por el hombre. Si se detuviera en la regla, sería sumisión a la letra que mata. Sólo cuando la obediencia es respuesta de amor a Dios, es obediencia que salva. La verdadera obediencia cristiana termina siempre a los pies de Dios, en un acto de adoración, de acatamiento a sus insondables designios de amor sobre cada uno.

Son obediencias que no llegan a Dios o llegan muy debilitadas, entre otras, las siguientes:

- *La obediencia rutinaria*, que cumple lo mandado por el superior o por la regla maquinalmente, sin amor o con amor mortecino;

- *la obediencia crítica*, que fundamenta su sumisión a la autoridad y la ejecución de lo prescrito en razones y no en la fe;

- *la obediencia sabia*, autosuficiente, que desprecia la debilidad de los instrumentos de Dios;

- *la obediencia angulosa*, con complejo de erizo, que ofrece a los superiores sus aceradas púas con las que se protege y evita el tener que obedecer;

- *la obediencia prefabricada*, en fin, que tiene la gran habilidad de obedecer haciendo su propia voluntad, encauzando al superior hacia su parecer o interpretando la regla de forma que ésta termine diciendo lo que interesa que diga.

El verdadero obediente es aquel que sabe escuchar a Cristo en los superiores y ver su divina voluntad en los pequeños detalles de la regla, y que, una vez oída la voz de Cristo o captada la voluntad del mismo, la pone en práctica con alegría y decisión.

C.- La obediencia, cruz que salva

Que Jesús realizó su obra de salvación por la obediencia al Padre, es una verdad que las Sagradas Escrituras afirman en todas sus páginas. El himno cristológico de Filipenses 2, al que tantas veces nos hemos referido ya, no es más que una visión sintética de este misterio.

Cumplir los designios salvíficos del Padre en favor del hombre supuso para Jesús un sacrificio sumamente doloroso. La muerte de cruz fue el final de una vida de «pasión» en el sentido más fuerte de esta palabra.

La participación del cristiano en el misterio de la kénosis de Cristo ha de tener también necesariamente en una obediencia crucificante su máximo exponente.

La obediencia del cristiano a Dios es cruz, porque, en las actuales circunstancias y debido a la presencia del pecado en la existencia de todo hombre, aquella es un retorno trabajoso, es «volver a Dios por el trabajo (= fatiga, dolor) de la obediencia» como dice san Benito en el texto varias veces citado. Si el pecado no hubiera roto las relaciones amistosas del hombre con Dios, si no hubiera lanzado fuera del Paraíso a Adán y Eva, la obediencia a Dios, y por Dios a los demás hombres, hubiera sido un gozo siempre, el ejercicio espontáneo de la más alta prerrogativa del hombre: la libertad; hubiera sido su alimento, su vida. Ahora, por el contrario, el hombre ha de hacerse violencia, ha de contrarrestar la inercia, que tira fuertemente de él hacia abajo, hacia el mal, ha de ir desbrozando el camino que

lleva a Dios de la tupida maraña de pasiones incontroladas, de debilidades, de obscuridades. Esta es la causa de que la obediencia cristiana sea una cruz pesada. Una cruz semejante a la cruz de Cristo. Con la diferencia de que Cristo la llevó porque quiso *—oblatus est quia ipse voluit—*, mientras que nosotros, los cristianos, cargamos con la cruz que hemos fabricado nosotros mismos, cruz que hemos de llevar necesariamente, si queremos desandar el camino por el que nos alejamos de Dios.

La participación del monje en la kénosis de Cristo, al pretender ser una participación más plena, ha de realizarse también mediante una *obediencia más crucificante* que la del común de los cristianos. El monje, en efecto, no sólo se somete a la obligación, que todo cristiano tiene, de obedecer a quienes por ley natural y divina detentan la legítima autoridad, sino que en un acto libre de amor va más allá y renuncia al ejercicio de su libertad dentro del ámbito de una legislación mucho más estricta: la regla.

Renuncia tan radical hace que su existencia se convierta en una incesante *inmolación*, en un sacrificio extraordinariamente parecido al de Jesús. El Vaticano II ha tenido interés en poner de relieve este aspecto de la obediencia religiosa:

«Por la profesión de la obediencia, los religiosos ofrecen a Dios, como sacrificio de sí mismos, la plena entrega de su voluntad y por ello se unen más constantemente y plenamente a la voluntad salvífica de Dios»¹².

Que por la práctica de la obediencia el monje se inmola a imitación de Cristo, es una de las ideas que la Regla benedictina pone muy bien de relieve tanto en el plano de los principios como cuando trata de establecer normas de actuación.

Se ha hecho notar muchas veces cómo para san Benito humildad y obediencia son sólo dos aspectos de una misma realidad, hasta el punto de que podría definirse la una por la otra. En todo caso es evidente que la obediencia constituye en la

12. *Perfectae caritatis*, n. 14.

santa Regla la manifestación normal y más elevada de la humildad.

«El primer grado –es decir, la manifestación más elevada– de la humildad es una obediencia sin tardanza» (RB 5,1).

Estas palabras, que abren el capítulo de la Regla dedicado a la obediencia, son una clara paráfrasis de la parte central del mencionado himno cristológico de Filipenses 2: «se humilló haciéndose obediente», con lo que coloca la obediencia del monje en el corazón mismo de la kénosis –ninguna palabra expresa mejor que ésta la idea de la *humilitas* benedictina– y hace de la misma obediencia la manifestación más característica y perfecta de la identificación con Cristo humilde y obediente hasta la muerte.

La obediencia del monje es también considerada en la santa Regla como el ejercicio más perfecto de la *servidumbre* que éste ha prometido a Dios (cfr. v. gr. 2,20; 5,3-4).

De la importancia que san Benito concede a la cruz de la obediencia en la vida espiritual del monje, habla elocuentemente el hecho de dedicarle en el capítulo séptimo, consagrado a la *humildad*, los grados tercero, cuarto y sexto.

«El tercer grado de humildad es que se someta el monje al superior por amor a Dios con una obediencia sin límites, imitando al Señor, de quien dice el Apóstol: *Hízose obediente hasta la muerte*» (7,34).

«El cuarto grado de humildad es que en esa misma obediencia, en cosas duras y contrarias y aun ante cualesquiera injurias que se le infieran, se abrace calladamente en su interior con la paciencia, y soportándolo todo, no se canse ni desista» (35-36).

«El sexto grado de humildad es que el monje esté contento en toda vileza y menosprecio, y para todo lo que le manden se juzgue siervo malo e indigno, diciéndose con el Profeta: *Fui reducido a la nada y no me percaté: como un jumento he venido a ser en tu presencia, mas yo siempre estoy contigo*» (7,49-50).

Muchas son las causas por las que el compromiso de obediencia radicalizada es para el monje cruz que pesa y hierde,

fuente inagotable de vivos e íntimos sufrimientos, de dolorosas humillaciones, de sacrificio e inmolación. He aquí algunas:

El amor propio, que nunca muere del todo y que, en ciertas circunstancias o épocas de la vida, surge con fuerza arrolladora y se resiste a doblegarse a la autoridad del abad o de la regla, es una y para la mayoría la principal. Es un incendio que se reaviva con inusitada facilidad ante el más leve movimiento del viento de la contradicción o de la humillación.

Otra es la opacidad que ofrece a la fe del súbdito la contradicción entre lo que dice y lo que hace el superior –el Señor previno ya sobre esta tentación y nos ofreció la fórmula para superarla–; y el escándalo que éste da, cuando, en vez de emplear las energías de los monjes al pleno servicio de los intereses del reino, las emplea para hacer prosperar «sus» planes o quimeras. La sensación de sentirse «utilizado» es una invitación irresistible a deshacerse de la cruz de la obediencia y buscar un camino marginal donde «realizarse». Solamente almas muy templadas en el fuego de la contradicción aceptada y con una mirada de fe capaz de perforar la coraza humana del superior y llegar hasta el corazón mismo del misterio de la cruz de Cristo obediente hasta la muerte, superan cristianamente, sin desviarse del *mandatum a Patre*, esta tentación.

La obediencia a la regla puede también ser cruz pesada, puede convertirse en yugo que hace doblegar penosamente el cuello. Y esto por diversas causas: unas tienen su origen en el mismo individuo –temperamento, cansancio en la diaria brega por mantener alto el ideal primero, etc.–, otras nacen de la misma regla o situaciones «regulares». Siempre será verdad también la clásica sentencia: *mea maxima poenitentia, vita communis*.

Y, aunque ninguna de esas causas haga su aparición, siempre cabe la posibilidad de que haya que hacer frente a una de esas obediencias heroicas a las que san Benito se refiere en el capítulo 68: *Si a un monje le mandan cosas imposibles*.

Cabe, en fin, la seguridad de que Dios someterá al monje a pruebas pedagógicas que suelen tener en la obediencia uno de los focos más activos, pruebas que pueden durar años y años.

La cruz de la obediencia no sólo salvará al monje que la lleva, sino que, como la cruz de Jesús, será una fuente abundante de redención a disposición de la actividad salvadora de la Iglesia, como afirma Pablo VI en su Exhortación Apostólica *Evangelica Testificatio*:

«En efecto, mediante esta profesión (de la obediencia), vosotros inmoláis íntegramente vuestra voluntad y entráis más decididamente y con más seguridad en su designio de salvación. Siguiendo el ejemplo de Cristo que ha venido a cumplir la voluntad del Padre, en comunión con aquel que sufriendo ha aprendido la obediencia y se ha hecho siervo de los propios hermanos, vosotros estáis vinculados más estrechamente al servicio de la Iglesia y de vuestros hermanos»¹³.

D.- *La alegría de estar haciendo la voluntad de Dios*

Obedecer al Padre fue para Jesús causa de su *Pasión y muerte*. Pero lo fue también, y sobre todo, de gozo: el gozo innarrable de saber que estaba haciendo la voluntad del Padre, fue causa de *resurrección*.

La obediencia del cristiano –del cristiano-monje en particular–, en cuanto prolongación de la obediencia de Cristo, es también cruz y gozo a la vez. La seguridad de estar haciendo lo que Dios quiere que haga es causa de un gozo muy íntimo y profundo, de una paz serena; es sentirse existencialmente centrado. También aquí se da la paradoja cristiana de que junto a la cruz está la resurrección formando un bloque indestructible; de que son bienaventurados los que lloran y desdichados los que ríen...

«¿No existe quizá, dice la citada Exhortación Apostólica, una relación misteriosa entre la renuncia y la alegría interior, entre el sacrificio y la anchura de corazón, entre la disciplina y la libertad espiritual?»¹⁴.

La antinomia renuncia-alegría de la obediencia cristiana aparece en la Regla benedictina vigorosamente contrastada.

13. *Evangelica Testificatio*, n. 23.

14. *Ibid.*, n. 29., n. 14.

Hemos visto las tremendas exigencias de ésta en todo lo que dice relación a la negación de la propia voluntad: hay que renunciar totalmente a ella, hay que despojarse de ella, hay que odiarla...

Con no menos énfasis y convicción insiste en que la obediencia del monje ha de ser una obediencia alegre, creadora, optimista, una obediencia buscada y amada como un bien inapreciable.

«En el momento en que algo les ha sido mandado por el superior, cual si se lo mandara el mismo Dios, no saben sufrir dilación en realizarlo» (RB 5,4).

«Estos tales, dejando al punto sus cosas y abandonando la propia voluntad, desocupando sus manos y dejando inacabado lo que estaban haciendo, siguen con hechos, en alas de la obediencia, la voz del que manda. Y como en un momento, por la velocidad que imprime el temor de Dios, se realizan casi juntamente y con prontitud ambas cosas: la orden dada por el maestro y su perfecta ejecución por el discípulo; es que les anima el deseo de caminar hacia la vida eterna» (RB 5,7-10).

Mas la obediencia sólo es gozo en el Espíritu Santo, si el monje la vive desde unos niveles muy altos de las virtudes teológicas, si el amor a Cristo ha calado muy hondo en el corazón y la fe penetra toda su existencia:

«Esta obediencia es típica de aquellos que nada aman tanto como a Cristo» (RB 5,2).

«Cual si se lo mandara el mismo Dios» (RB 5,4).

«La obediencia, que a los superiores se presta, a Dios se presta» (RB 5,15).

Tanta prontitud y diligencia, tanta ilusión y convicción en el obedecer, sólo se dan cuando se ha experimentado previamente que la verdadera obediencia cristiana es «acepta a Dios y dulce a los hombres» (RB 5,14), y que «Dios ama al que da con alegría» (2 Cor 9,7; RB 5,16).

Para que la obediencia sea fuente de alegría es necesario que sea amada, y para que sea amada, que se la acepte libremente, sin coacción o imposición de ningún tipo. Tal sucede con la obediencia del monje, si éste es consecuente con su vocación. Nadie le impuso, en efecto, la obligación de obedecer a una regla y a un abad. Se la impulso él con total libertad. Vino al monasterio porque «deseaba ser gobernado por un abad» (RB 5,12).

La obediencia no fue una condición que tuvo que aceptar para poder disfrutar de las ventajas espirituales que le ofrecía la vida comunitaria del monasterio.

Fue uno de los fines, y no el menor, que motivaron su entrada en el claustro. La obediencia, en efecto, es un bien en sí y por sí: obedecer es un hecho salvífico; y obedecer con una obediencia reforzada por un voto hecho a Dios es potenciar extraordinariamente ese hecho salvífico. Cuando, como sucede con frecuencia hoy día, se ve la obediencia –y la autoridad– sólo o principalmente como una exigencia social –si no hay uno que mande y a quien todos se sometan, la comunidad no es viable– se minan irremediablemente las bases mismas de la obediencia monástica. Tal concepción de la autoridad y de la obediencia es insuficiente bajo un punto de vista cristiano, es una obediencia que se queda a mitad del camino y que casi irremediablemente termina por ser una obediencia que no se ama, que se sufre como un mal necesario. Este tipo de obediencia no es una obediencia salvífica, o lo es sólo en un grado ínfimo, ya que no lleva dentro la carga pascual del «por lo cual», que hizo del Jesús muerto en cruz por obediencia el Señor entronizado a la derecha de Dios. Este tipo de obediencia sería para el monje una cruz sin la gloria de la resurrección en su horizonte; sería una obediencia que dejaría clavado en la cruz o encerrado en el sepulcro sin esperanza...

Para san Benito la obediencia que no reúne estas condiciones es la antítesis de la obediencia:

«Pues si el discípulo obedece con repugnancia y murmura, no ya con la boca, sino aun en su corazón, aunque cumpla el mandato, no será grato a Dios que ve su corazón que murmura, y por tal acción no conseguirá premio alguno; es más, incurrirá en

la pena de los murmuradores, si no satisface y se enmienda» (RB 5,17-19).

Como colofón de lo dicho sobre la obediencia monástico-benedictina, dos palabras sobre algo en que probablemente habrá pensado más de una vez el lector: la obediencia tal como la presenta la Regla benedictina, escrita hace ya más de catorce siglos ¿no habrá sido ya superada por la nueva problemática de las relaciones entre superiores y súbditos?

Un hecho es evidente. Cuando, después de la lectura de algún trabajo moderno sobre la obediencia y su problemática actual, se toma la Regla benedictina y se relee alguno de los capítulos consagrados a la obediencia o a temas afines, uno no puede por menos de percibir un fuerte contraste.

En la Regla benedictina se ve una constante preocupación por salvar el valor trascendente de la obediencia. Al hombre y sus problemas se les ve flotando en Dios. Las siempre posibles tensiones en las relaciones superior-súbditos se resuelven recurriendo a razones de fe. La literatura moderna, por el contrario, se muestra preocupada hasta la obsesión por proteger los valores de la persona, a la que se teme puedan deformar o un abuso de autoridad o una obediencia inmadura, infantil.

En la Regla benedictina brilla un optimismo ingenuo, primitivo, que más de un espíritu moderno se sentirá tentado a calificar de poco realista. Las relaciones abad-monjes se mueven aún en un clima carismático, en que la amargura y el desgaste de una bronca y larga tensión no han hecho perder su frescura y candidez. El abad puede exigir una obediencia incondicional sin miedo a que haga su aparición una contestación razonada. En las páginas que hoy se escriben sobre la obediencia —y más aún si se hace sobre la autoridad— casi inevitablemente al principio, al medio o al fin —o desde la primera hasta la última página— sale a flor de piel una especie de ansia de revancha, más o menos consciente, contra los años rosa en que el superior podía mandarlo casi todo en nombre de Dios y en que los súbditos se sentían, o aparentaban sentirse, felices viéndose tratados como un bastón...

Otro contraste. San Benito insiste en que el monje se considere ante su abad como un hijo ante su padre, como un discípulo ante su maestro, como un enfermo ante su médico de

cabecera. Hoy este modo de concebir las relaciones superiores-súbditos se ve con sordina o se lo rechaza simplemente como impropio de cristianos adultos y atentatorio a la dignidad de la personalidad del individuo.

El catálogo de antítesis podría alargarse.

Estos dos mundos, ¿son irreconciliables? ¿Cuál de los dos está más próximo al Evangelio?

Dada la orientación de estas páginas, no creemos necesario intentar una respuesta detallada a estos interrogantes. Dos palabras bastarán para nuestro intento.

No pensamos que se trate de dos mundos antagónicos, ni siquiera básicamente opuestos. Tampoco creemos admitan un careo frente al Evangelio.

En primer lugar hay que afirmar que la reacción que caracteriza hoy a la literatura sobre la obediencia sólo en parte muy pequeña es fruto de una mentalidad como la que representa la santa Regla. En ésta, en efecto, es mucho mayor el influjo del Evangelio que el del medio ambiente en que se escribe. Fue más tarde, en épocas mucho más próximas a nosotros, cuando se calcaron las estructuras de la vida religiosa, en lo que respecta a las relaciones de los superiores con los súbditos, sobre los patrones totalitarios del poder civil, hasta dar a aquéllas una configuración muy semejante a éstos, y, como consecuencia, muy alejados del espíritu evangélico de servicio. En san Benito, se podrá, por ejemplo, echar en falta una legislación suficientemente previsoras que corte los abusos del poder, pero el santo Legislador tiene buen cuidado de crear unas convicciones de fe que hagan difícil toda cosificación, toda instrumentalización y manipulación de los súbditos bajo el pretexto de la obediencia.

En segundo lugar, nada se opone a que se interpreten los postulados básicos y formulaciones esenciales de la santa Regla a la luz de la problemática actual. Al contrario, es una exigencia de la fidelidad a las fuentes, como repite el Concilio Vaticano II. Salvando, como valores insustituibles por esenciales, el espíritu de fe y de transcendencia que caracteriza a la doctrina benedictina sobre la obediencia, su optimismo y alegría carismática, la confianza y espontaneidad de las relaciones abadmonjes, salvando esto digo, es necesario que se tenga hoy muy

en cuenta el respeto a las personas, que se den a los súbditos unos márgenes mucho más amplios para la iniciativa y para la creatividad, y que las relaciones de los superiores con los súbditos pierdan hieratismo y lejanía y se muevan más en la línea de la fraternidad, del «*ya no os llamaré siervos, sino amigos*» y del «*no he venido a ser servido, sino a servir...*».

XV. EN POS DE CRISTO POBRE

La pobreza –cierto tipo de pobreza al menos– está hoy en alza. Se la ve con simpatía.

Los padres conciliares del Vaticano II han dejado constancia de este hecho:

«La pobreza voluntaria para el seguimiento de Cristo, del cual es distintivo hoy sobre todo *muy apreciado*»¹⁵.

La Iglesia como institución, se ha visto durante los últimos decenios señalada con el dedo como una entidad rica, instalada en este mundo, comprometida con el poder y el dinero, Lógicamente los institutos religiosos han sido lo más directamente encausados, ya que tal constatación ponía al descubierto su infidelidad a algo que forma parte de su misma razón de ser.

La Iglesia, en sus niveles más sensibles, ha acusado el impacto y ha adquirido conciencia de su falta de fidelidad al mensaje evangélico y del contratestimonio que ello ha supuesto ante el mundo para el que ella ha de ser sacramento de salvación. A esta constatación ha seguido una severa autocrítica y un propósito de reafirmarse como la esposa pobre de Cristo pobre.

Este fenómeno –caída en la tentación de instalarse en los bienes de este mundo y reacción hacia una vida más evangélica– no es ni mucho menos nuevo en la Iglesia. Periódicamente se produce. Es fruto de una de estas tensiones que tienen su origen en la misma naturaleza de la Iglesia, la cual es al mismo tiempo divina y humana. Esto la obliga a moverse continuamente entre dos polos que la atraen: El Espíritu de Cristo que la invita a redimir este mundo trascendiéndolo, y las realidades terrenas que fácilmente se convierten para ella en tentación a instalarse en lo provisional y a olvidar su misión salvadora

Esta tensión entre dos polos opuestos la vive la Iglesia en cada uno de sus miembros.

15. *Perfectae Caritatis*, n. 13.

De aquí procede la paradoja que es siempre la pobreza cristiana.

Por una parte se nos dice que todas las cosas son buenas, puesto que han sido creadas por Dios, y que hemos de utilizarlas en beneficio nuestro; que el hombre es señor de la tierra y ha sido puesto en ella para, trabajándola, hacerla más grata, más perfecta. La posesión y utilización de los bienes derramados sobre la tierra a manos llenas por Dios, es algo querido por el mismo creador. Todo es, pues, bueno.

Por otra parte el Evangelio anatematiza con inusitada energía la riqueza y canta las excelencias de la renuncia a los bienes de este mundo. El Señor no duda en colocar esta renuncia entre las condiciones necesarias para pertenecer a su reino.

Esta paradoja lo es sólo en apariencia. La presencia del pecado en la existencia del hombre explica por qué el uso de los bienes de este mundo puede convertirse en serio impedimento a la aceptación del reino de Dios y a una vida consecuente con las exigencias del mismo. Sin el *fomes peccati* el hombre poseería la tierra y en esa posesión hallaría el medio de servir a Dios. El pecado ha roto el equilibrio, ha falseado las perspectivas de las cosas: de medios, los bienes de este mundo pueden pasar a ser fines. Pueden interponerse entre Dios y el hombre. Y de medios destinados a estrechar los lazos que unen a los hombres, haciendo de ellos, por la caridad, hermanos, pueden pasar a ser instrumentos de dominio, de opresión y de injusticia. La misión de la pobreza, tan recomendada por el Señor, es restablecer el equilibrio. Restablecido éste, se podrá usar ya de los bienes de este mundo sin peligro de hipotecar la libertad de los hijos de Dios, se podrá trabajar por el progreso del mundo sin salirse de la órbita de Dios y sin caer en la tentación de explotar en beneficio propio a los demás hombres.

1. «*Lo hemos dejado todo y te hemos seguido*» (Mt 19,27).

El consejo evangélico de pobreza total como condición para un seguimiento radicalizado de Cristo: «Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que tienes... luego ven y sígueme» (Mt 19, 21), es la cristalización de una corriente de espiritualidad que

tiene su origen en épocas bastantes remotas de la historia sagrada veterotestamentaria. Jesús aceptó ser el «pobre de Yahvé» por antonomasia.

La razón por la que Yahvé siente particular predilección por los *pobres* y por la que rechaza a los *ricos*, no es la carencia o posesión de bienes temporales en sí, sino la actitud de espíritu que la carencia o la posesión de los mismos engendra: altivez, dureza de corazón, propensión a la injusticia, en los *ricos*; humildad, sencillez, mansedumbre, en los *pobres*. Cuando estos últimos sufren su situación sin revelarse contra Dios y tienden hacia él sus manos, como el único que se interesa siempre por ellos, Dios se constituye en su protector y vengador. Los pobres de Yahvé son almas que alcanzan con frecuencia las más altas cumbres de la mística en el Antiguo Testamento. Los profetas se solidarizan con ellos y se convierten en sus portavoces y defensores.

La pobreza que tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento atrae las miradas de Dios no es, pues, la sola condición económica, sino la actitud ante Dios, típica de las almas que sufren, que están solas, marginadas, pero que, a pesar de todo, esperan contra toda esperanza en Dios. Su actitud de espíritu es la antítesis de la actitud que caracteriza a los satisfechos de la vida, a los detentores del poder, a los económicamente fuertes. Estos *no necesitan nada de nadie*. Tampoco de Dios. La línea divisoria entre unos y otros no hay que buscarla en el nivel de vida precisamente, sino en la humilde confianza en Dios que constituye el único tesoro para los *pobres* y del que creen poder prescindir los *ricos*.

Cuando Dios entra en nuestra historia visiblemente por la encarnación, lo hace en la condición de pobre. Como dice san Pablo, siendo rico, se hizo pobre por nosotros para enriquecernos (2 Cor 8,9), no dudando en despojarse de su gloria para convertirse en un hombre de condición servil (Flp 2,6-7). Jesús se presenta al mundo como el Mesías de los pobres, pobre él también. Belén, Nazaret, los años de la vida pública, la desnudez y desamparo de la cruz y del sepulcro nos le muestran siempre, y en grado sumo, como el pobre de Yahvé por exce-

lencia: manso y humilde, sin tener donde reposar su cabeza, desprendido de todo.

La dialéctica de su mensaje está en esa misma línea: felices los pobres de espíritu... malditos los ricos.

María, la aproximación más perfecta al Prototipo de pobre de Yahvé, a Jesús, desde su «humildad de esclava», es decir, desde su conciencia de *pobre*, profetiza para el reino de Dios, que acaba de inaugurarse en sus entrañas, lo mismo:

«Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos los colmó de bienes y despidió sin nada a los ricos» (Lc 1,52-53).

Esta es la pobreza que el monje promete. Es la pobreza a la que todo discípulo de Jesús está obligado, pero radicalizada para aproximarse lo más posible al modelo que es Cristo. Todo cristiano ha de seguir a Cristo pobre, ha de vivir en la desnudez de la cruz. Para ser fiel a este ideal no necesita renunciar realmente a los bienes materiales que posee y al derecho de poseer otros en adelante. Es suficiente que conserve la libertad de espíritu en medio de ellos, que su posesión y disfrute no le impidan mantenerse totalmente disponible para Dios y abierto el corazón a los hermanos necesitados. El monje, impulsado por las exigencias del reino de Dios que pugna por instalarse en su alma, radicaliza el compromiso, que todo cristiano tiene, de ser pobre, quema, podríamos decir, las naves para cerrar el paso a la tentación. Para que su desprendimiento sea más factible y perfecto, su entrega a Dios y a los intereses del reino de los cielos más comprometida, su compasión (= sufrir con) con el Cristo del pesebre de Belén, del taller de Nazaret, de los caminos de Galilea y de Judea, de Getsemaní, de la cruz y del sepulcro sea más completa, renuncia hasta a la posibilidad de poseer y manejar a su capricho los bienes materiales. Es un despojo total, como total es su deseo de imitar a Cristo y de compartir con él la responsabilidad de redimir al mundo. Como el escriba de que nos habla san Mateo (8,20), en un arranque de generosidad le dice al Señor: «Maestro, te seguiré a dondequiera que vayas».

Así ha visto siempre la pobreza la tradición monástica.

En los mismos albores del monacato, tenemos la modélica vocación de san Antonio, descrita por san Atanasio como una llamada «*al seguimiento de Cristo*». Al entrar Antonio en una iglesia se leía el capítulo nueve de san Mateo en que se dice: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme». Antonio recibió estas palabras como dichas a él, y para *seguir a Cristo*, con mayor perfección, renunció a sus bienes y abrazó la vida monástica.

Estas mismas motivaciones siguen siendo, pasados los siglos, las únicas válidas:

«La pobreza voluntaria para el seguimiento de Cristo (*propter Christi sequelam*) dice *Perfectae Caritatis*, ha de ser cultivada diligentemente por los religiosos... Por ella se participa de la pobreza de Cristo, quien siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro para que fuésemos ricos con su pobreza»¹⁶.

2. La pobreza voluntaria, factor importante en el proceso de conversión a Dios

La pobreza afectiva y efectiva es parte substancial de la *conversatio morum*, es decir, de la vuelta a Dios en el marco de la vida monástica.

El amor a los bienes de la tierra tiende a fijar al hombre en esa misma tierra y le impide caminar con libertad de movimientos hacia la perfecta configuración con Cristo pobre y humilde. Por el contrario, el desprendimiento de estos bienes crea un vacío en el alma, vacío que Cristo puede llenar.

La pobreza facilita el despojo total, necesario para que sea un hecho la muerte con Cristo, la participación en la kénosis que fue para él la encarnación y la vida humilde y pobre; hace posible, en segundo lugar, la práctica de las bienaventuranzas; y deja, finalmente, expedito el camino hacia la caridad perfecta. El efecto salvífico de la pobreza monástica se desarrolla parale-

16. *Perfectae Caritatis*, n. 13.

la y complementariamente en cada una de estas tres líneas, como vamos a ver a continuación.

A.- *Por la pobreza, el monje participa de la kénosis de Cristo*

El despojo que la renuncia a los bienes materiales produce, unido al despojo más profundo y absoluto que implica el binomio obediencia-humildad, constituye en la Regla benedictina el eje sobre el que se ha de ir desarrollando el proceso ascético en la vida del monje. A medida que este despojo es más completo, la vida espiritual de éste va adquiriendo un ritmo pascual más vivo, su conversión a Dios en Cristo se va haciendo más perfecta.

Las renunciaciones, que en materia de pobreza –y en materia de obediencia-humildad– san Benito con toda la tradición monástica exige al monje, no son comprensibles, si no se las ve formando parte del misterio del despojo total que fue el paso histórico-salvífico de Jesús por este mundo, si no se las contempla a la luz del escándalo de la cruz. Hay en la Regla expresiones que, si no se las ve con esta perspectiva, resultan «*palabras duras*» a nuestra sensibilidad.

«Sobre todo se ha de cortar de raíz en el monasterio este vicio; que nadie se atreva a dar o recibir cosa alguna sin licencia del abad, ni a tener nada propio, nada en absoluto: ni libro, ni tablillas, ni estilete, nada absolutamente, como a quienes no les es lícito tener a su propio albedrío ni sus cuerpos ni sus voluntades» (RB 33,1-4).

«Si posee algunos bienes, distribúyalos antes a los pobres, o bien, hecha donación solemne, cédalo al monasterio, no reservando de ello nada para sí: como quien sabe que desde aquel día (el de la profesión) no ha de tener potestad ni aun sobre su cuerpo» (RB 58,24-25).

Para comprender toda la fuerza de estas expresiones hay que tener en cuenta la realidad social del siglo sexto en la región en que él vive. San Benito escribe su Regla –lo hemos recordado– en un mundo en que la esclavitud es aún un hecho. Ahora bien, el derecho romano incluía a los esclavos en el número de las cosas sobre las que el señor podía ejercer el *ius*

utendi et abutendi. A los esclavos no les era lícito, como el santo Legislador dice del monje, «tener a su propio albedrío ni su cuerpo ni su voluntad», «no tenían potestad sobre su propio cuerpo». En la profesión monástica el monje acepta voluntariamente la condición de *siervo*, de *esclavo*. Y esto, para imitar mejor a aquel que, siendo de condición divina, se hizo siervo por nosotros (Flp 2,7).

La idea de que el monje es un siervo voluntario al servicio de Dios es fundamental en la espiritualidad benedictina, como hemos dicho ya varias veces. La pobreza es parte substancial del «*servicio santo que han profesado*» (RB 5,3). Para hacer cada vez más efectiva su condición de *siervo de Dios*, para asemejarse más y más al *siervo Jesús*, para identificarse con aquel que proclamó que había venido a servir, con aquel que no tenía ni siquiera algo que poner bajo su cabeza para descansar, con aquel que estuvo sometido a la dura vida de un obrero manual, el monje se despoja de todos los bienes, que son los que permiten *señorear* sobre los demás, y se compromete «a no dar ni recibir cosa alguna sin licencia del abad, ni tener nada propio, nada absolutamente...» (RB 33,2-3); más aún: en su afán de hacer más sensible su condición de siervo, busca lo peor y más despreciable para sí (RB 7,49).

La imitación de Cristo pobre, de Cristo siervo, requiere un esfuerzo tenso y continuado. El monje ha de buscar incesantemente y con renovado afán nuevas parcelas de su vida donde profundizar en el despojo. «Restringe sus necesidades. Aprende a vivir con menos. Se da cuenta cada vez más que algunas cosas son superfluas y que lo que antes era necesario, no lo es en realidad y que se puede vivir sin ello. Uno *quiere* tener menos. Se buscan oportunidades de sacrificarse, especialmente cuando tal sacrificio puede servir a otro»¹⁷. El despojo que el monje se impone voluntariamente ha de ser un despojo dinámico, ha de ir liberando nuevas parcelas de su personalidad de la esclavitud del pecado y de sus secuelas, para someterlas a la esclavitud liberadora de Dios, ha de ahondar en el *nada* para llegar al *todo*, como dice san Juan de la Cruz.

17. A. ROBERTS, *Hacia Cristo*, Azul, (Argentina), 1970, p. 122-123.

Este aspecto de la pobreza puede resultar antipático y tranochado a más de uno hoy. La pobreza que hoy priva va por otros derroteros. No negamos que estos derroteros sean también evangélicos, sean una dimensión muy importante de seguimiento de Cristo pobre y servidor de los pobres. Pero intentar vivir el consejo evangélico de la pobreza sin tener en cuenta –o no teniéndolo suficientemente– la dimensión kenótica de ésta, es mutilar el Evangelio y correr el riesgo de perderse en un horizontalismo puro sin que sobre él incida la vertical de Dios.

B.- La pobreza ayuda a implantar en el alma del monje el espíritu de las bienaventuranzas

La renuncia afectiva y efectiva a los bienes de este mundo, al mismo tiempo que le permite asociarse íntimamente a Cristo y vivir con él el misterio de su despojo salvífico, abre el alma del monje a la caridad –¿qué no dará quien está desprendido de todo?– y hace que se desarrolle en él el espíritu de las bienaventuranzas.

En el apartado siguiente veremos la relación pobreza-caridad. Dos palabras ahora sobre el valor de la pobreza para la instauración en el alma del monje del espíritu de las bienaventuranzas, quintaesencia del cristianismo.

Hacen notar los exegetas que la bienaventuranza de la pobreza no sólo ocupa el puesto primero y principal –lo que es evidente–, sino que es incluso una síntesis de las demás. La pobreza efectiva (Lucas) o la pobreza de espíritu (Mateo), fin y meta de la anterior, es causa o efecto, según sea el punto de vista que se adopte, de todas las otras. Por sí sola esta constatación nos ofrece una prueba inequívoca de la importancia de la pobreza evangélica en el proceso de conversión del cristiano. A la luz de esta verdad, tan elemental y evidente en el Evangelio, resultan menos chocantes y, vistos con un poco de espíritu de fe, resultan incluso plenamente justificados, los aparentes excesos de celo en materia de pobreza de los legisladores monásticos y las piadosas exageraciones de algunos buenos monjes en su amor a la misma. Almas carismáticas, habían experimenta-

do, o intuían, la íntima relación entre pobreza y bienaventuranza; entre desprendimiento y libertad de espíritu; entre despojo de todo y presencia y posesión plena del reino de los cielos.

Este doble movimiento paralelo y sincrónico, como lo es siempre el movimiento pascual, aparece con nitidez en las partes de que consta cada una de las bienaventuranzas. La primera parte describe el proceso kenótico del despojo buscado o aceptado con amor: pobreza, mansedumbre y humildad, llanto, hambre y sed de justicia, prontitud al perdón y la compasión, limpieza de corazón, búsqueda de la paz, aceptación de las persecuciones, de las injurias... Se trata de penetrar más y más en la vivencia personal del misterio de la pasión, de la muerte y de la soledad sepulcral. La segunda parte describe el movimiento ascendente hacia la plena incorporación en el reino de Dios, reino de la resurrección y de la vida nueva en el seno de la Trinidad: disfrute ya aquí, en este mundo, de las primicias del reino, señorío sobre la tierra, consuelos, saciedad, experiencia de la misericordia divina, contemplación de Dios, gozo de ser llamados hijos de Dios y serlo de verdad (Jn 3,1)... Como en la balanza, a medida que el platillo de la pobreza baja por el peso del despojo, de las renunciaciones, del vaciamiento de cosas inútiles, sube el platillo de la identificación con Cristo, con el Manso, con el Humilde por excelencia; y a medida que se va subiendo con Cristo, se va sintiendo con creciente gozo la cercanía del Padre que espera con el galardón, se va haciendo realidad el ciento por uno prometido a los que pueden decir con Pedro: ¡Lo hemos dejado todo! Aunque este todo no sea más que una barquichuela que hace agua por todas partes y unas redes remendadas...

Implantar de forma incommovible en el alma del monje el espíritu de las bienaventuranzas es uno de los fines de la pobreza que con más claridad y energía expresa la Regla benedictina, como veremos más adelante. Quiere ésta al monje libre de todo para que pueda volar sin trabas hacia Dios. Y como sabe que la libertad de espíritu se ve amenazada lo mismo por la abundancia que por la miseria, manda al abad que dé a todos lo necesario, para que no se dé lugar a una *justa* inquietud. Su doctrina en materia de pobreza es: guerra a muerte al apego a

las cosas, por insignificantes que ellas sean, guerra al espíritu de propiedad, aun cuando ésta se ejerza sobre cosas intrascendentes, contentarse con lo que las circunstancias imponen, alegrarse si ni siquiera puede disponerse de lo imprescindible. Cuando el monje sepa abundar sin que su corazón no se apegue a nada y sepa carecer de lo imprescindible sin perder la paz y la alegría interior, será un auténtico pobre de Yahvé, será un bienaventurado pobre de espíritu (cfr. RB 33,34,40,8,54,55 y passim).

C.- La pobreza deja expedito el camino a la caridad

Jesucristo, repetimos una vez más, se hizo pobre para enriquecernos a nosotros. La pobreza del monje, para ser una imitación verdadera de la de Jesucristo, ha de ser tal que haga posible una caridad más amplia y generosa.

Esta apertura al prójimo la realiza la pobreza en primer lugar en cuanto permite al monje tomar parte en un grado más elevado en el despojo que Cristo asumió como instrumento redentor. El sacrificio de los bienes materiales que el monje se impone, le convierte en instrumento salvífico más eficiente. La pobreza voluntaria y crucificante es para el monje un modo humilde, sin brillo ni gloria, pero muy eficaz, de hacer apostolado, de inmortalarse por sus hermanos los hombres. Su pobreza aporta un granito más al tesoro de que la Iglesia dispone y aplica.

Pero además, al sofocar las apetencias de poseer, al dejar sin sentido el «mío», puesto que nada se posee y nada se desea poseer, se hacen más fáciles las acciones «aproximantes». El que se ha liberado del cuidado egoísta de las cosas, el que tiene el corazón desprendido de todo, el que ha aprendido a vivir contento con lo imprescindible, el que ve sin tristeza, sin envidia, con gozo incluso, cómo se le despoja a él y cómo otros se enriquecen a cuenta suya, éste corre sin trabas por el regio camino de la caridad fraterna. La pobreza que no termina en caridad, que no deja el alma abierta a la generosidad, o es miseria, o es vanagloria, o es masoquismo estúpido. «La pobreza, solía repetir el Beato Plácido Ricardi OSB, que no enriquece a los demás, es miseria para ti». El monje, que ha conseguido hacerse un corazón de pobre, siente la necesidad y el gozo

de «servir» a los demás dándoles lo que tiene, y cuando nada tiene, dándose a sí mismo.

La Regla benedictina tiene muy en cuenta también este aspecto de la pobreza.

Vimos ya cómo la pobreza es un factor importante, cuando se trata de hacer comunidad. El monje que vive desprendido de los bienes materiales es un sujeto muy apto para entrar en comunión de vida con los demás hermanos. San Benito vuelve una y otra vez sobre el valor ejemplarizante de los primeros cristianos en esta materia (cf. v.g.: RB 33,6; 34,1; 55,20).

Otro aspecto de la pobreza-caridad sobre el que la Regla insiste con particular énfasis es la preocupación de todos, superiores y no superiores, por conseguir que el despego de las cosas materiales se traduzca en un aumento de paz en la comunidad. El fin de la pobreza voluntaria no es la privación de bienes, sino que «todos los miembros (de la comunidad) estén en paz» (RB 34,5). Esta paz comunitaria se consigue, piensa la Regla, cuando los superiores se preocupan de dar a cada uno lo que necesita (RB 33,5; 34,1 y *passim*) y cuando los hermanos, por su parte, ven no sólo sin tristeza, sino que dan gracias a Dios, cuando tienen que sufrir las consecuencias de la pobreza. (RB 34,2-4; 48,7-8 y *passim*).

A mantener el clima de paz, de alegre fraternidad, a dar al monasterio el carácter de un hogar cálido, acogedor y de noble distinción, a evitar que la comunidad monástica se convierta en grupo de solterones que vegetan unos cabe otros, contribuye de modo muy eficaz, el que el despego de las cosas de este mundo se traduzca en un amor cristiano, en un amor purificado y transido de fe a esas mismas cosas. A la práctica de la pobreza le acecha siempre el peligro de un maniqueísmo larvado, de un desprecio altanero o de un miedo enfermizo a usar de las cosas, como si éstas fueran fatalmente portadoras de un virus peligroso para el alma cristiana. El auténtico pobre cristiano no camina por el mundo despreciando olímpicamente las cosas, contabilizando, como el cínico Diógenes, de cuántas va logrando prescindir. El prototipo del pobre cristiano sigue siendo el Poverello de Asís, que canta extasiado ante la creación y saluda con amor al hermano lobo y a la hermana luna. Y puede cantar y saludar a la creación, porque, habiéndose despojado

de todo y estando totalmente desprendido de lo creado, la creación le muestra siempre y sólo su imagen auténtica de regalo del Padre celestial. Este amor limpio a lo creado, que sólo el pobre puede tener, es un camino real por el que la caridad fraterna –y el amor a Dios naturalmente y por las mismas razones– avanza sin obstáculos.

Otro de los aspectos en que san Benito quiere ver materializada la pobreza-caridad es el culto a lo bello y a lo bueno, la inteligente admiración, la discreción y prudencia en el uso de los bienes. Esta actitud de constante servicio a los demás en el uso de las cosas del monasterio conduce a las más elevadas cumbres de la caridad y presupone la fe iluminada del hombre de Dios para quien servir es reinar. La preocupación por dejar, por donde uno va pasando, una estela de orden, de belleza, de limpieza presupone una caridad muy madura y muy probada. San Benito quiere a sus monjes sumamente delicados en este punto. Sabe perfectamente cuánto contribuye el orden amado y la belleza a la paz de todos.

«Sea la casa de Dios sabiamente administrada por hombres sabios» (RB 53,22).

«Mire (el mayordomo) todos los objetos y bienes del monasterio como si fuesen vasos sagrados del altar. Nada estime en poco» (31,10-11).

«Si alguien trata las cosas del monasterio con sordidez o negligencia sea reprendido» (RB 32,4).

«El que ha de salir de semana (en el oficio de la cocina) haga limpieza el sábado... Devuelva al mayordomo limpios y en buen estado los útiles de su oficio» (RB 35,7.10).

«Al que no pudiere darle (el mayordomo) lo que solicita, déle siquiera una buena palabra por respuesta» (RB 31,13).

Otra idea sobre la que la Regla benedictina hace especial hincapié es: puesto que hemos renunciado a todo, hemos de ser generosos. Exigentes con nosotros mismos, cuando se trata de utilizar en beneficio propio los bienes comunitarios, se han de emplear éstos sin duelo, con generosa dadivosidad en beneficio de los demás, de los necesitados sobre todo. A los enfermos se les ha de cuidar «ante todo y sobre todo» (RB 36,1). El mismo criterio se ha de emplear, cuando se trata de atender a los po-

bres, a los huéspedes y peregrinos, a los ancianos y a los niños. Y es que, así como el apego a los bienes materiales hace egoísta, cierra al hombre sobre sí, así el desprendimiento inclina a la generosidad. El pobre voluntario está siempre dispuesto a dar y a darse a sí mismo. Es el consejo que da al mayordomo: cuando alguien le pida algo que no tiene o no puede dar, déle al menos una buena palabra ya que, como dice la Sagrada Escritura, «una buena palabra vale más que la dádiva más preciosa» (RB 31,13).

3. *Práctica de la pobreza monástica*

La pobreza evangélica no es un fin en sí. Es sólo un medio. Importantísimo sin duda. Pero puro medio. Es, pues, capital no olvidar nunca el fin por el que se abraza y el medio ambiente en que esa pobreza se ha de practicar. La pobreza tendrá matices muy distintos según se practique en un convento franciscano o en una abadía benedictina, en un monasterio cisterciense que tiene a su cargo una explotación agrícola o en una fraternidad de Hermanitos de Jesús, en un monasterio del siglo X o en uno del siglo XX.

Santo Tomás compara la pobreza a una medicina. Esta no cura mejor, porque se la aplique en dosis más elevadas. «Así, concluye el santo, una orden religiosa no será más perfecta por tener mayor pobreza, sino en cuanto esa pobreza sea más proporcionada al fin común a toda vida religiosa y a la función especial de la orden»¹⁸.

Otra idea que conviene tener en cuenta hoy día: el compromiso que el monje contrae en materia de pobreza al abrazar la vida monástica no lleva aneja la obligación de ser de hecho socialmente pobre, de equipararse a los desheredados de la fortuna, como tampoco lleva aneja la obligación de trabajar por la promoción social del hombre. Parece oportuno recordar esto, pues son bastantes los que, partiendo de una idea fragmentaria y un tanto superficial de la naturaleza de la pobreza evangélica y de sus implicaciones y exigencias, se han lanzado a

18. II, II, 188, 7 ad I.

una crítica despiadada y a veces, pasando a la acción, a una revisión que encontramos un tanto irreal y desenfocada. Una cosa es la solución, urgentísima indudablemente y ante la que ninguno puede permanecer impasible, de la miseria de un sector amplísimo de la humanidad, y otra el compromiso de vivir evangélicamente pobre. La obligación de compartir nuestros bienes con los necesitados y de tender a éstos la mano para ayudarles a salir de su situación inhumana es anterior a todo compromiso de vida evangélicamente pobre. Hunde sus raíces en la misma esencia del ser cristiano: es la caridad, que es comunión y solidaridad. Es verdad que la pobreza evangélica constituye la plataforma ideal para poner en práctica el «dalo a los po-bres». Esta es la causa de que la pobreza evangélica haya sido siempre un fecundo semillero de iniciativas y de promoción social. Ahí están los incontables institutos religiosos con una especificación caritativa: formación de los jóvenes, cuidado de los pobres, enfermos, etc. Sin embargo, el ámbito del compromiso de pobreza evangélica no se identifica con esos fines apostólicos. De hecho –y el caso no tiene nada de hipotético– un religioso puede vivir intensa y sinceramente un compromiso de servicio a los pobres y ser infiel a su compromiso personal de pobreza evangélica.

Hechas estas dos advertencias, podemos pasar a analizar algún aspecto más saliente de la pobreza monástica tanto personal como comunitaria.

A.- Pobreza individual

San Benito no emplea nunca la palabra *pobreza*, cuando habla de pobreza-virtud. *Pobre*, *pobreza* son dos vocablos que se utilizan en la Regla sólo para expresar la pobreza sociológica. Para indicar las diversas actitudes que caben en la práctica de la pobreza-virtud –o del vicio opuesto– se emplean términos que se refieren a la propiedad y al uso de los bienes materiales: *propio*, *propiedad*, *dar*, *recibir tener como propio*, *decir que una cosa es suya*...

El simple análisis de este breve muestrario del vocabulario empleado en la santa Regla nos permite por sí solo captar con

nitidez la naturaleza, el fin y las peculiaridades de la pobreza benedictina.

Para el Legislador de Casino lo que interesa es que el monje adquiera en grado sumo un *alma de pobre*. A la carencia de bienes materiales no le ve sentido alguno en sí misma. Sólo tiene ésta sentido, cuando uno, movido por el Espíritu Santo, profundiza en la imitación del despojo de Cristo.

Para conseguir pronto y en grado eminente esta *alma de pobre*, lo que interesa es que el monje renuncie *re et spiritu* absolutamente a todo, y que, después, permanezca totalmente desprendido de los bienes de este mundo. Desapropiación radical y despojo total: he ahí la meta a alcanzar lo antes posible. En esto san Benito es exigentísimo:

«Sobre todo se ha de cortar de raíz en el monasterio este vicio»
(RB 33,1).

Podrá decir con mucha razón el primer comentarista de la Regla, Pablo Diácono (s. VIII), que en esta materia san Benito llegó tan lejos que no es posible ir más allá¹⁹. Permitir que su corazón quede atrapado entre los bienes de este mundo, después de haber renunciado a todo por amor de Cristo, lo considera una traición imperdonable y el comienzo de un camino que llevará al monje a la ruina espiritual.

Imponer un estado de carencia de aquellas cosas que una sana prudencia juzga necesarias para un normal desarrollo de la vida y de las actividades de la comunidad, lo considera san Benito contraproducente. Fácilmente se crearía un clima en que las «justas» murmuraciones (RB 41,5), la estrechez de espíritu, los pretextos para procurarse por medios incontrolados lo que se juzga indispensable, harían inviable el verdadero espíritu de la pobreza. Por eso, para hacer posible la verdadera renuncia y el total despojo, dispone:

«Para cortar de raíz este vicio de la propiedad dé el abad todo cuanto sea necesario» (RB 55,18).

19. In *Sanctam Regulam Commentarium*, Montecasino 1880, p. 188.

Y a los monjes les dice:

«Mas todo lo necesario deben esperarlo del padre del monasterio» (RB 33,5).

La idea es clara: el amor a Cristo, y por Cristo a los hermanos, exige que no se le anteponga nada. Ahora bien, estar apegado a algo, por insignificante que esto sea, limita la libertad de espíritu y relativiza el amor a Cristo. Evitar esto es lo que interesa. Vestir un poco mejor o un poco peor, comer esto o aquello, tener un objeto u otro es totalmente secundario, siempre y cuando no ponga en peligro lo que es esencial.

Para evitar toda falsa epiqueya en materia tan imprecisa, tan cambiante, tan expuesta a interpretaciones a medida del propio egoísmo y comodidad, establece la santa Regla dos principios complementarios:

1. no apropiarse nada sin permiso del abad (RB 22,2);
2. es totalmente impropio del monje, en cuanto puede condicionar la libertad de su espíritu, toda superfluidad. El monje ha de vivir feliz con lo imprescindible. «Lo superfluo debe cercenarse» (RB 55,11).

La pobreza, además de despejar el camino para que en el monje se desarrolle *un alma de pobre*, ha de contribuir a establecer en la paz de Cristo su vida. Esta es otra idea muy benedictina. La voluntaria desapropiación y el ulterior desprendimiento de las cosas transitorias y caducas han de ayudar a que el monje sirva a Dios con generosidad y alegría, en un clima de paz y de mutua confianza, fruto de la libertad de espíritu que da el vivir contento, compartiendo las riquezas y la pobreza con los demás hermanos. En la pobreza busca san Benito que «todos estén en paz» (RB 34,5).

Este ideal de pobreza personal no goza hoy, como recordábamos al principio de este capítulo, de demasiadas simpatías. Se valoran más los signos externos de pobreza. Casi... casi nos atreveríamos a decir que hoy se busca más el parecer pobre externamente que el serlo realmente, ser pobre sociológicamente que ser pobre evangélicamente. Se ve la pobreza religiosa más

como medio de apostolado que como despego de los bienes de este mundo, más como aproximación testimoniante a las clases convencionalmente catalogadas como pobres, que como aproximación personal al reino de los cielos. Esta tendencia encaja perfectamente y es fruto de la crisis de valores sobrenaturales y del creciente culto a los bienes intramundanos, y va muy bien en la línea de los movimientos encarnacionistas que hoy privan y en la que, con relativa frecuencia, se olvida que la encarnación no tiene sentido sin la pasión, que Cristo se encarnó para morir. Ver en la pobreza un medio de aproximación a los pobres, de nivelación con ellos es sin duda evangélico. Pero al que promete la pobreza monástica no le basta. Ha de aceptar entrar en la kénosis cristiana despojándose *re et spiritu* de todo.

Otra fuente de problemas, cuando se trata de centrar la práctica de la pobreza individual, nace de los cambios sociales, de la elevación del nivel de vida, de las siempre nuevas y crecientes necesidades que el consumismo crea. La pobreza de moldes tradicionales encaja mal en este entorno. La casuística, que resolvía todos los casos de conciencia hasta no hace mucho, no vale ya o resulta insuficiente. Multitud de cosas que no hace mucho se consideraban lujo, hoy han pasado a ser de primera necesidad o a ser consideradas como tales. Cosas que antes eran una tentación por su rareza, hoy ya no son especialmente apetecibles por estar al alcance de la mano de todos. Los criterios de la santa Regla siguen siendo la solución: que los superiores no impongan una restricción de bienes que encajen mal en la realidad actual; que los monjes busquen la completa libertad de espíritu en un creciente despojo, en una reducción sistemática de sus necesidades al mínimo necesario; que superiores y súbditos busquen en la pobreza la paz y la salvación de las almas.

Particularmente delicada es hoy la relación pobreza-obediencia. La pobreza de los permisos no es suficiente. En esto estamos hoy todos de acuerdo. Es útil en caso de duda sobre la necesidad o conveniencia de adquirir o retener una cosa concreta. Pero el monje que aspira a ser pobre, ha de ir mucho más allá, su despojo ha de rebasar ampliamente la línea de las cosas que se consideran normales a nivel comunitario: su conciencia de pobre no debe dormir tranquila con sólo tener todas las cosas con permiso expreso o tácito.

En la tradición monástica el trabajo ha sido uno de los dos pilares sobre los que descansa el edificio de la vida espiritual del monje. *Ora et labora* ha sido una divisa constante en el monasterio benedictino observante. Sin embargo, la conexión del trabajo con la pobreza no ha sido muy claramente percibido siempre. Al trabajo se le veía más bien como un instrumento ascético: «La ociosidad es enemiga del alma; por eso en determinados tiempos deben ocuparse en el trabajo manual» (RB 48,1). Hoy el trabajo es visto más bien formando parte de la pobreza, o, si se quiere, como la expresión más palpable y testimoniante de que el monje no es un burgués, un rentista. El monje hoy ha de hacerse sentir a sí mismo que es pobre sometándose a un trabajo serio, duro, tan duro y serio como lo es el de los que tienen que ganarse la vida con él. Sin embargo —y esto se ha de tener muy en cuenta— esta seriedad y dureza no se ha de medir en horas o en clases de trabajo. La vida monástica, si ha de ser lo que debe ser, exige un horario y un tipo de trabajo especiales. Volveremos sobre este tema.

B.- Pobreza comunitaria

La práctica individual de la pobreza evangélica no plantea problemas especiales en el plano teórico: es cuestión de trabajar por reducir las propias necesidades, vivir desprendido de todo y, en caso de duda, someter al criterio del superior el determinar si una cosa es necesaria o superflua.

En cambio cuando se trata de fijar límites en materia de pobreza comunitaria las cosas se complican de modo increíble.

No vale el criterio: cuantos menos bienes tenga una comunidad, mejor podrá practicar la pobreza evangélica. La carencia de los bienes indispensables, en efecto, puede ayudar a santificarse a alguna determinada comunidad, dominada aún por el carisma fundacional o en un momento de fervor. La experiencia, sin embargo, enseña que las comunidades que sufren penuria se *gastan* rápidamente y poco a poco va desapareciendo de ellas la paz, la caridad fraterna y, antes que ninguna otra cosa, la misma pobreza, ya que sus miembros se ven continuamente tentados a procurarse por sí mismos y por cauces no legales

aquellas cosas que son, o que consideran ser, indispensables. La penuria no es buena consejera, cuando se quiere que una comunidad sirva a Dios con alegría. Desde luego la Regla benedictina no quiere que sea ese el criterio que rijan en las comunidades. Manda que el abad dé a todos lo necesario, como hemos visto. Y esto precisamente para hacer más fácil la práctica de la pobreza.

Tampoco vale el criterio opuesto: que nada falte en la comunidad. Aparte del contratestimonio que el no carecer de nada supondría, colocaría a esa comunidad en el número de los *ricos*, de aquellos que reciben en esta vida la recompensa; sencillamente haría ilusorio el compromiso de seguir a Cristo pobre. Es verdad que esto no impediría —el argumento se oye con frecuencia— que cada uno de los miembros de tal comunidad viviese pobremente. Pero entonces ¿qué razón de existir tendrían las comunidades monásticas?

Sin duda que la solución se halla en el áureo término medio, pero en materia tan cambiante y tan condicionada por las circunstancias como lo es la pobreza ¿cómo fijar ese óptimo término medio?

Que no es fácil hallar la fórmula que resuelva este problema y que permita mantenerse fiel a ella durante un lapso de tiempo algo amplio, lo demuestra la historia de los institutos religiosos y de la Iglesia misma, siempre fluctuando entre los extremos, siempre volviendo a la simplicidad de los orígenes para, al cabo de un tiempo, caer de nuevo en la riqueza real o aparente o al menos en un género de vida fácil y cómoda, de vida adaptada a las «necesidades» del momento, pero de unas necesidades valoradas con criterios mundanos. De ello tenemos hoy una experiencia muy viva. ¿Qué instituto religioso no vive con tensión el problema de la pobreza comunitaria y la angustia de una búsqueda difícil de la fórmula satisfactoria?

Esto nos dice con meridiana claridad que aquí, más tal vez que en otros aspectos de la observancia monástica, el único camino para resolver, en cuanto cabe, de modo estable este problema es tener ideas claras sobre la función de la pobreza en la comunidad y, claro está, también y antes sobre la natura-

leza y fin de esa comunidad. Empleando una vez más el símil de santo Tomás, podríamos decir que es necesario conocer al enfermo y la virtud curativa de la medicina. Supuesto esto, ya no resulta tan difícil acertar con la dosis adecuada.

El fin de la observancia monástica –lo hemos dicho ya varias veces– es crear en el monasterio un *habitat* apropiado para que una comunidad cristiana, radicalmente comprometida en el seguimiento de Cristo, pueda consagrarse íntegramente, con el menor número posible de impedimentos, al servicio de Dios.

Y como el servicio que el monje ha de tributar a Dios no es un servicio intemporal y al margen de las circunstancias concretas, las observancias han de ser tales que encajen bien en la *situación* de cada monasterio.

Pues bien, ¿qué es lo que la pobreza está llamada a aportar para que el monasterio sea el *lugar ideal* donde los monjes puedan *servir a Dios*?

La pobreza comunitaria ha de facilitar en primer lugar una participación más generosa en la kénosis de Cristo, ha de ayudar al monje a despojarse de todo para seguir mejor a su Señor, que se hizo pobre siendo rico. Esto se conseguirá, si se elimina del monasterio todo aquello que pueda ser una tentación a dejarse arrastrar por el atractivo de las cosas que apartan de Dios o que hacen el paso por el camino de la salvación lento y peligroso. Un ejemplo: si al monje se le ofrece el menú de un hotel de lujo, si el horario del monasterio permite más horas de sueño y de ocio que los que puede disfrutar la clase media, si tiene a su disposición toda clase de pasatiempos, entonces el monasterio no sólo no es *el lugar ideal* donde seguir a Cristo pobre, sino un lugar de tentación a desistir de tal seguimiento. Por lo tanto la pobreza del monasterio ha de ser tal que arroje fuera de él, en lo posible, todos los objetos y ocasiones que dificulten al monje el despojo de las cosas de este mundo y que le ayude a implantar en él un plan de vida que colabore con el monje en la ardua tarea de seguir a Cristo con la cruz a cuestas.

La pobreza comunitaria ha de ayudar en segundo lugar, al monje a desarrollar en él un alma de pobre, ha de facilitarle la adquisición del espíritu de las bienaventuranzas. Ahora bien, la

experiencia enseña que «las preocupaciones del mundo y la seducción de las riquezas» (Mt 13,22), secan rápidamente y hasta sus mismas raíces la pobreza de espíritu. La pobreza del monasterio ha de ser, pues, tal que excluya a la vez la preocupación y la seducción de las riquezas. Si el monasterio se convierte en una empresa próspera, aumentará ciertamente el activo de su capital, pero es muy probable que el ansia de producir más y más, de emprender nuevas empresas o de construir nuevos edificios haga imposible que algunos o todos los miembros de la comunidad posean un alma de pobres, que busquen en primer lugar el reino de Dios y esperen que Dios les dará lo demás por añadidura.

Finalmente la pobreza comunitaria ha de ser tal que ofrezca el terreno adecuado para la práctica intensiva de la caridad fraterna. Esto exigirá que sea una realidad la comunidad de bienes. Si cada uno tiene su pequeño capital, sus ahorrillos, la práctica de la caridad será tan difícil o más que fuera del monasterio. Este no será ya el lugar ideal en que conviven fraternalmente, «*con un solo corazón y una sola alma*», sin egoísmos ni exclusivismos, un grupo de auténticos hermanos cristianos, sino algo muy diferente...

Pero esto no es todo. La pobreza comunitaria está condicionada por otro factor. La comunidad monástica no es un *islo-te aislado* del resto de la sociedad. Como cualquier otra comunidad cristiana, ha de ser –es una exigencia que brota de su misma naturaleza de comunidad de salvación– para el mundo que la rodea luz y sal, ha de ser testimonio vivo de la presencia y de la fuerza del reino de Dios. La pobreza comunitaria ha de ayudar a ofrecer una imagen testimoniante. Precisamente la pobreza es hoy un distintivo muy apreciado. Es el Vaticano II quien lo afirma.

Esta doble función de la pobreza comunitaria: ayuda a crear el clima ideal para un servicio más generoso de Dios y una más rápida e intensa conversión a Cristo pobre; y dar testimonio de que ha llegado ya el reino de Dios, encuentra hoy día, como dice el *Decreto sobre la renovación de la Vida Religiosa*, su adecuada expresión en el trabajo –«siéntase cada uno sujeto a la ley común del trabajo»–, *en la libertad de espíritu* en

el uso de los bienes de este mundo –«dejen toda inquietud indebida y pónganse en manos de la Providencia del Padre celestial»–, y en *el desprendimiento y huida de toda ostentación*– «eviten toda apariencia de lujo, de lucro inmoderado y de acumulación de bienes»²⁰.

El trabajo ha sido considerado siempre como el compañero inseparable de la pobreza. El monje, por su condición de siervo voluntario, se ha creído particularmente obligado por la ley del trabajo. «Entonces son verdaderos monjes, cuando viven del trabajo de sus manos» (RB 48,8), dice san Benito, recogiendo uno de los más firmes principios del monacato anterior a él.

Sin embargo, incomprensiblemente, esta ley pareció haberse olvidado en la práctica en los últimos siglos. Durante mucho tiempo se ha estado viviendo, con la conciencia tranquila, de rentas o del trabajo de obreros. Hoy se ha despertado la conciencia del deber del trabajo, de que entonces se es verdadero monje, si se vive del propio trabajo. Este despertar se debe, en buena parte, a la presión del ambiente, que ve con malos ojos que alguien viva del trabajo de los demás. Se considera a este tal –más si es religioso– un parásito de la sociedad.

La revalorización del trabajo, como medio de subsistencia, ha de ser, pues, una de las primeras preocupaciones de toda la comunidad. Le permitirá ofrecer una imagen de sí más testimoniante y dará a la vida espiritual del monje equilibrio y profundidad. Cuando los legisladores monásticos condenan la ociosidad como presunta madre de todos los vicios (RB 48,1), recogen una experiencia de todos los tiempos y de todos los lugares.

La segunda recomendación del Concilio es particularmente necesaria hoy. En una sociedad como la actual, en la que todo se mide en rentabilidad, en bienestar, en dominio, es del todo necesario el testimonio de comunidades cristianas, cuya única preocupación sea atesorar para el cielo, comunidades que no busquen sus cosas, sino las de Dios. Comunidades, que en medio del confort y del lujo, que las rodea, en medio del afán

20. Decreto sobre la *Renovación de la vida Religiosa*, n. 3.

consumista, que caracteriza a la sociedad actual, busquen la cruz de Cristo, como único camino hacia la libertad. Esta actitud básica de total libertad de espíritu ante los bienes de este mundo, esta pobreza de espíritu, no es cosa fácil hoy día, precisamente por la enorme presión del ambiente que actúa como demonio tentador, como invitación apremiante a ser y obrar como los demás. La lucha desesperada por una vida mejor –sólo o casi solo materialmente mejor– puede viciar la imitación de Cristo pobre, relegando a un puesto secundario la preocupación por despojarse, por vaciarse, como lo hizo Cristo, de las cosas de este mundo para precipitar la llegada del reino de Dios en su alma.

La última recomendación: evitar el lujo, el lucro inmoderado y la acumulación de bienes, encuentra un clima más favorable. Gracias a Dios hoy estamos notablemente sensibilizados en este sentido; algunos incluso hipersensibilizados. Como hemos dicho, hoy viste bien parecer pobre. La dificultad está en cómo «parecer» pobres comunitariamente. Una comunidad monástica necesita ordinariamente unos edificios amplios, que le permitan moverse con un mínimo de holgura y desarrollar sus actividades *dentro del monasterio*. Y esto corre el riesgo de dar la impresión de suntuosidad, de riqueza, de poder. Muchas comunidades se ven precisadas a vivir en edificios monumentales, heredados de épocas triunfalistas. Una solución simplista es reducir el número de miembros de las comunidades para evitar estos inconvenientes. Otra solución más simplista aún es gastar grandes sumas para dar a los edificios apariencias de austeridad y pobreza... Seamos realistas y humildes. Aceptar con alma sencilla el que las circunstancias no nos permitan «parecer» pobres ¿no será una forma muy real de ser de verdad pobres de espíritu?

XVI. EN POS DE CRISTO VIRGEN

1. *Amar la castidad (RB 4,64)*

El *votum* de permanecer monje toda la vida incluye, como uno de sus elementos esenciales, el celibato.

La conexión entre celibato y vida monástica es tan íntima que los legisladores antiguos, san Benito entre ellos, no juzgaban necesario ni siquiera recordarlo. Como dice el texto citado de san Basilio, «los que abrazan la vida monástica se juzga admiten tácitamente el celibato».

El radicalismo del compromiso cristiano del monje tiene en el celibato, asumido por el reino de los cielos, uno de los focos más activos y fecundos, tanto en lo referente al proceso de conversión personal a Cristo, como de cara a la vida en comunión fraterna.

El monje es, por definición, un «solitario», uno que se distancia lo más posible de las cosas transitorias y caducas, para poder adentrarse mejor en lo escatológico, en el corazón del reino de Dios. Entre las varias opciones que el cristiano hace, para llegar a convertirse en monje –en solitario–, el celibato ocupa uno de los primeros puestos, si no es el primero. El celibato, aceptado como estado para toda la vida, constituye la separación más radical, la ruptura más drástica del mundo, la que compromete una de las fibras más sensibles, más vitales de la naturaleza humana y la que introduce un cambio existencial de mayores consecuencias. Es, sin ningún género de duda, la decisión que más profundamente hace adentrarse en el *desierto*.

La virginidad consagrada, aceptada como forma de vida estable, definitiva, es también una de las opciones más decisivas en el conjunto de las radicalizaciones de las promesas bautismales que hace el monje. Y esto tanto en la línea de las renunciaciones, ya que la virginidad es uno de los elementos más mortificantes, es decir, que más acercan al hombre al despojo total de las cosas propias del presente eón que es la muerte, como en la otra línea –la de la consagración a Dios en la Iglesia–, puesto que el celibato consagrado ofrece un terreno y un

clima extraordinariamente aptos para el desarrollo de la gracia bautismal.

Por desgracia el celibato consagrado pasa hoy por momentos difíciles. No goza de buena prensa y son muchos los que parecen no comprender su valor y su actualidad. Ha perdido la aureola de que lo rodeaba hasta no hace mucho el pueblo cristiano. Son bastantes los religiosos y sacerdotes que no comprenden su celibato, que lo «sufren», que se sienten casi acomplejados de ser célibes, de no ser como los demás...

¿Causas? He aquí algunas.

Muchas de las vallas –casi todas en algunos ambientes sociales– que, en forma de convicciones morales o de simples convencionalismos, mantenían en la intimidad las manifestaciones del amor sexual, han ido cayendo una tras otra, como consecuencia de la confluencia de una serie de circunstancias, espontáneas unas, provocadas otras inteligente y sistemáticamente por los mass-media que han hallado en la explotación del instinto sexual un filón inagotable de recursos. El resultado ha sido la invasión de la vida pública por un erotismo desenfocado y la pérdida del sentido moral en esta materia. En semejante clima, la castidad –la castidad consagrada de modo especial– resulta una flor exótica, amenazada desde todas partes.

Más deletéreas, si cabe, para la virginidad son «las falsas doctrinas que presentan la continencia perfecta como imposible o nociva a la plenitud humana»²¹ y la aceptación, como norma, de las tesis de una moral permisiva que ve en las transgresiones contra la virtud de la castidad el normal ejercicio de una de las funciones de la naturaleza humana que no tienen por qué ser reprimidas.

Sin embargo, este clima tan poco favorable para que la virginidad sea un hecho socialmente valorado y para que pueda surgir espontáneamente y desarrollarse sin grandes dificultades, no parece ser causa suficiente para provocar una crisis tan profunda como la actual. La historia de la Iglesia nos ofrece más bien ejemplos de sentido contrario. Así, cuando la corrup-

21. *Perfectae Caritatis*, n. 12.

ción del imperio romano es mayor, es cuando se llenan de monjes los desiertos y de vírgenes las ciudades; y ello precisamente como la adecuada respuesta cristiana a una situación semejante.

Hay otras causas, tal vez más decisivas y que afectan más de cerca al corazón mismo del ideal del celibato cristiano. El clima de máxima depresión moral en materia sexual ha contribuido a activar esas otras causas que existían, más o menos latentes, pero muy adheridas, como peligrosos parásitos invisibles, al ideal de la virginidad. Estas causas tienen todas un común denominador: la insuficiente comprensión y valoración del celibato como hecho humano y cristianamente positivo y con razón de ser por sí solo, independientemente de sus muchas connotaciones. Este hecho venía intuyéndose desde hace ya bastante tiempo por la Iglesia. Las frecuentes y apremiantes intervenciones de los cuadros magisteriales de la misma, insistiendo en la necesidad de una mayor preparación para el celibato y de una más eficaz selección de los candidatos al mismo, son prueba de ello. El celibato ha estado siendo visto durante bastante tiempo por muchos, más como un requisito para poder tener acceso a la sublime dignidad del sacerdocio o para poder disfrutar de las grandes ventajas espirituales de la vida religiosa, que como un misterio del amor cristiano con suficiente razón de ser en sí. La mayoría, es verdad, a pesar de ese desenfoco inicial, lograban integrar perfectamente el celibato en su vida de consagrados a Dios; su fe profunda y su sincero amor a Cristo y a la Iglesia suplían. Otros, no. Estos últimos han sido los que han sentido de forma brutal en su embrionaria vocación celibataria el impacto de esas teorías y de ese ambiente, provocando en ellos una crisis que unos han superado, pero otros muchos no.

También es verdad –y la fe en la presencia activa del Espíritu Santo en la Iglesia nos lo habría de hacer esperar– que cada vez con mayor pujanza van surgiendo aquí y allá entusiasmos e iniciativas que permiten prever que se acerca una primavera en la que florecerán almas vírgenes, aclimatadas ya al ambiente actual.

En todo caso el momento presente pide urgentemente una clarificación de principios, motivaciones y fines que hagan posible el redescubrimiento de la mística de la castidad consagrada y faciliten una práctica ilusionada de la misma: una virginidad, libre de lastres no cristianos, vivida por el hombre de hoy y en el mundo de hoy.

El secreto está en que sea realidad en cada alma consagrada el único consejo directo que la Regla benedictina da sobre esta materia: *Castitatem amare* (amar la castidad). Lo que supone que se tiene clara conciencia de que la castidad perfecta es un don de Dios, un regalo que nunca agradecerá suficientemente el monje al Dador.

2. *El celibato, un hecho humanamente positivo*

Para que la castidad perfecta no sólo no sea problema, sino, que por el contrario, sea un hecho enriquecedor, el monje ha de asumir su celibato como algo positivo, personalizador, y esto, aun independientemente de su consagración a Dios.

Lo que no resulta fácil hoy a causa del ambiente. Predomina, en efecto, la idea de que únicamente en las relaciones íntimas del matrimonio adquiere su pleno desarrollo la personalidad humana. Consecuentemente, el celibato es considerado como algo que deja al hombre a medio camino, como un estado imperfecto, sólo justificable como mal necesario para conseguir un bien superior.

Hay aquí una confusión que es conveniente aclarar. Es verdad que, para la mayoría de las personas, el matrimonio es el camino normal para su plena realización humana. No es verdad, en cambio, que sea ese el único modo de realizarse plenamente como hombre o como mujer. También el celibato es un estado en que cabe una plena realización. Siempre, claro está, que sea buscado libremente o que, aunque inicialmente impuesto, sea después aceptado e integrado en la propia vida. Condiciones que, por lo demás también exige el matrimonio.

No creo resulte difícil comprender que el celibato es también un modo *normal* de realización humana. El fenómeno del

celibato es un fenómeno tan universal y aceptado por motivos tan diversos, que sería necesario admitir, si el celibato fuera una forma de existencia *anormal*, que la naturaleza humana se ve frustrada con demasiada frecuencia y sin razón suficiente. Habría que considerar personas frustradas a los que habiendo llegado a la madurez sexual, retrasan el matrimonio por las más diversas razones, y a los que, después de unos años de matrimonio, quedan viudos... Pero, aun prescindiendo de los célibes temporales, no puede desconocerse el fenómeno del celibato de por vida. A unos las circunstancias se lo han impuesto, pero luego han aceptado su situación y se sienten plenamente capaces de desempeñar en la sociedad una misión en nada inferior a la de los casados. Otros han elegido ese estado para dedicarse con más libertad e intensidad a la política, a la investigación, al arte, a la religión... Esta última motivación es, con mucho, la más frecuente aun fuera de la cristiandad. Ahí esta, por ejemplo, el monacato budista e hindú, e incluso el islámico.

Lo universal del hecho del celibato, y los logros conseguidos por los célibes en favor de la humanidad nos obligan a reconocer que a éste no puede en modo alguno considerársele como un puro no-matrimonio.

Exige, es verdad, unas renunciaciones grandes. Lo que por lo demás acontece también en la opción matrimonial y en toda opción de vida seria, responsable y fecunda. El que se casa reduce el abanico de posibilidades, queda *ligado*, queda voluntariamente limitado por las exigencias de la microsociedad que ha formado, echa sobre sí un *yugo* que ha de compartir con su *cónyuge*.

Se cargan a veces las tintas sobre los problemas psicológicos que crea un celibato no asumido e integrado en la propia existencia. También el matrimonio, cuando las circunstancias o la inmadurez impiden que se dé la necesaria compenetración entre los esposos, provoca problemas psicológicos graves, sin que ello permita poner en duda las inmensas posibilidades de felicidad y de plenitud humana que abre normalmente el matrimonio a los *cónyuges*.

Creemos oportunas estas reflexiones, pues por ahí es por donde comienzan muchas crisis de celibato en sacerdotes y religiosos.

Además, ver el celibato como un hecho positivo, aun independientemente de su consagración a Dios, como un hecho que tiene sentido por sí mismo y que constituye un modo existencial en el que cabe realizarse plenamente como hombre o como mujer, ayuda a integrar la castidad consagrada en la propia vida. Si el religioso ve en su situación celibataria una situación extraordinaria, anormal, que tiene justificación sólo como condición previa para dedicarse a Dios o al apostolado, si no ve en su estado célibe algo eminentemente afirmativo, difícilmente podrá evitar que al cabo de cierto tiempo, bajo la presión de la exaltación de los valores sexuales –o seudovalores–, su inicial entusiasmo por la virginidad se vaya apagando hasta extinguirse. Cuando la vida en perfecta castidad era apreciada y admirada, envidiada incluso por la masa del pueblo cristiano, ser célibe suponía verse promocionado humanamente.

Este apoyo ambiental va desapareciendo y el célibe ha de aprender a vivir su realidad existencial en la soledad, lo que por lo demás es una de las características y de las ventajas del celibato: hacer un vacío que Dios viene a llenar.

3. El celibato monástico, participación en el misterio de Cristo virgen

Ver su celibato como una realidad existencial positiva, eminentemente afirmativa y personalizante, y no como un no-matrimonio, es un paso importante para su integración en la vida de una persona, del monje, por tanto.

Mas esto no basta. El monje que abrazase la vida célibe sólo o principalmente como un modo de realizarse humanamente, no sería un monje cristiano. La única motivación capaz de dar contenido cristiano al celibato del monje es el ser abrazado por el reino de Dios. El monje ha de contemplar su celibato como un estado humanamente positivo desde luego, pero como un estado humano *consagrado* a Dios, como *un hecho*

salvífico, que hunde sus raíces en el misterio de amor divino-humano que es Cristo unido a su Iglesia. La vida en perfecta castidad es un camino de salvación, un signo muy eficaz de la presencia del reino de Dios y un instrumento al servicio del mismo.

Intentemos penetrar algo en las profundidades del misterio de la virginidad consagrada, de la castidad perfecta abrazada como estado por el reino de los cielos.

A.- El misterio de Cristo virgen

Como pura hipótesis, no hay inconveniente alguno en admitir la posibilidad de que Cristo hubiera podido realizar su misión salvadora en el matrimonio. Era hombre perfecto; el hombre más perfecto que ha existido y que puede existir. Todos los valores humanos estaban presentes en él y lo estaban en grado sumo: poseía, por tanto, la sexualidad. Una sexualidad asumida, como parte de la naturaleza humana, por Dios.

De hecho, sin embargo, en sus insondables designios –son muchas, no obstante, las razones de conveniencia que se ofrecen a nuestra fe para que así fuera– el Padre dispuso que Jesús, la Palabra divina hecha carne, fuera virgen, es decir, que su sexualidad no se viera limitada por unas personas determinadas, sino que estuviera consagrada totalmente y con proyección universal en el tiempo y en el espacio a la implantación del reinado del Padre en el mundo. Es lo que parece nos quiso enseñar sobre sí Jesús con la desconcertante respuesta dada a los que le llaman la atención sobre la presencia de su madre y de sus parientes: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?... El que cumple la voluntad de mi Padre celestial, éste es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mt 12,48-50). Y, cuando, en otra ocasión, les dice a sus discípulos que «hay eunucos que se hicieron tales por el reino de los cielos» (Mt 19,12), se señalaba, sin duda a sí mismo como el primero de ellos.

Jesús fue virgen. Este es el hecho. La virginidad formó parte integral del misterio salvador que fue –y es– el Verbo

encarnado. Nuestras categorías mentales sobre este misterio no pueden ser más que aproximaciones, que imágenes difuminadas. Peor aún: con frecuencia se hallan deformadas. Decir virgen connota para nosotros una serie muy larga de aspectos negativos: *no pecar* de pensamiento, de deseo o de obra en materia de castidad...; *no* contraer matrimonio, *no* viciar el amor al prójimo... Cuando intentamos descubrir el *sí* de nuestra virginidad, ésta se diluye en una esperanza lejana... En Jesús la virginidad fue –es– toda ella un *si*, un amor teándrico, el amor divino-humano del Hijo al Padre en la unidad del Espíritu Santo; amor que fluye hacia los hombres, sus hermanos. Fue el amor definitivo, el amor sumo. El amor de Jesús brotaba desde una carne que reunía ya las condiciones que toda carne tendrá en el cielo, donde ni ellos tomarán mujer ni ellas, marido, sino que serán como ángeles (Mt 22,30).

En Jesús de Nazaret cristaliza definitivamente el misterio del amor sponsal de Dios, con su pueblo. La encarnación del Verbo selló la alianza definitiva de Dios con el hombre.

El Antiguo Testamento es todo él una cadena sin solución de continuidad de acciones provenientes del amor de Dios hacia su pueblo y otra cadena ininterrumpida de rechazos de ese amor por parte del pueblo. Yahvé quiere a su pueblo virgen para desposarse con él y deplora y castiga las infidelidades de éste, sus continuas «prostituciones» con los falsos dioses. A pesar de este aparente fracaso de Dios en sus deseos de unirse a la «virgen de Israel» (Jr 18,13), no desaparece nunca del horizonte la esperanza del día, que cada vez se presiente más cercano, en que los desposorios de Dios con su pueblo serán realidad. La unión hipostática de la Palabra divina con la naturaleza humana –Jesucristo– hace realidad, superando infinitamente los presentimientos de los profetas, los desposorios de Dios con el pueblo mesiánico, con la Iglesia, esposa virgen «a la que Cristo amó y por la que se entregó» (Ef 5,25). Con su sangre el Verbo encarnado selló de una vez para siempre la alianza sponsal de Dios con la Iglesia. El amor escatológico, el amor definitivo y perfecto, que será una realidad en la gloria para

todos los que se salven, fue ya realidad en el Jesús histórico. El amor que es Dios-Trinidad comenzó a ser participado por el hombre en el momento en que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros.

La virginidad física de Jesús fue el signo elocuentísimo que hizo palpable la presencia en la tierra del amor esencial, del amor divino. En Jesús, Dios ama al hombre y el hombre ama a Dios de forma única, a unos niveles que no pueden ya ser superados.

La virginidad de Jesús fue parte importante de su kénosis salvífica. Fue parte de su pasión y de su muerte, sufridas por amor al Padre y en beneficio del hombre. Es ésta una dimensión del misterio de la virginidad de Cristo bastante olvidada. Y es una pena, pues, la imitación de Cristo virgen tiene en esa dimensión un factor sumamente clarificador.

Siendo la sexualidad una de las zonas más afectadas por el desorden introducido en la naturaleza humana por el pecado y donde el *fomes peccati* prende con particular virulencia e intensidad, debía ser una de las más directamente redimidas. Así lo fue efectivamente. La virginidad de Cristo, en cuanto parte notable de su *pasión* y en cuanto ejemplo luminoso de pureza paradisíaca, realizó de modo maravilloso la redención de la sexualidad humana, dejando abierto a todos los hombre el camino hacia el amor casto, hacia una sexualidad cristianizada.

¿En qué sentido fue la virginidad *kénosis* para Cristo?

La virginidad supuso para Jesús una verdadera renuncia. Como hombre perfecto que era, en el horizonte de sus posibilidades entraban los goces santos de un hogar propio con todo lo que éste supone. La voluntad del Padre fue que renunciara a esa posibilidad, que se viese privado de esa experiencia. Su celibato fue, pues, para él una privación, fue parte de su martirio. No, desde luego, en el sentido de que ser virgen supusiese para él la más mínima violencia. Repetimos que su naturaleza humana era una naturaleza paradisíaca. Los desgarros que mantenerse casto suponen para el hombre pecador, no se dieron en absoluto en Jesús. Sin embargo su virginidad supuso para él una renuncia tan real, un despojo tan grande, como lo

supuso su obediencia y su pobreza, por ejemplo. Ninguna rebelión sintió el Señor ante la voluntad del Padre cuando obedecía, ni las cosas a las que tan generosamente renunció eran para él causa de tentación que hiciesen peligrar su amor total al Padre y, sin embargo, su obediencia y su pobreza fueron parte fundamental de su despojo, de su martirio.

Entre otras muchas razones que nos hacen entrever esta su opción por la virginidad, como estado permanente de vida, hay una que interesa destacar: dar al hombre el ejemplo y la fuerza para renunciar al uso de la sexualidad por el reino de los cielos o para usar de ella castamente también por el reino de los cielos. Jesús renunció al uso de una sexualidad en la que no había ni el más leve rastro de esa «fetidez de la concupiscencia» de que, a decir de santo Tomás ²², hablaban algunos doctores antiguos, para que nosotros pudiésemos renunciar al uso de la sexualidad en el estado de perfecta castidad o usar de ella en el matrimonio, nosotros cuya sexualidad sí que está penetrada de «fetidez».

B.- *El celibato del monje, participación en el misterio de Cristo virgen*

El prototipo de virginidad cristiana –de la virginidad participada de Cristo– es María. Ella es *la Virgen*. Ella encarna en grado sumo el amor virginal, la pureza paradisiaca, que el Verbo comunicó a la carne que Dios asumió precisamente en sus entrañas. En ella se halla condensado el amor de Cristo a su Iglesia y el de la Iglesia a Cristo. María es la *Ecclesia virgo amans* –*la Iglesia virgen amante*–. María es el signo perfecto, el signo total del misterio de la virginidad cristiana: es virgen fecunda y madre virgen. En ella se dan inseparablemente unidos los estados cristianos que mejor imitan el misterio de amor que es Cristo unido a su Iglesia: la virginidad consagrada y el matrimonio-sacramento: ambos vividos por ella en el grado humanamente más alto posible.

22. *Summa Theol.* I, 98, 2.

Los demás cristianos están llamados también a vivir el misterio del amor virginal de Cristo a su Iglesia y de la Iglesia a Cristo, aunque sin la fuerza totalizadora de significación y de realidad que se da en María. El cristiano sólo consigue una participación fragmentaria y en grado remiso. Nunca logra ser signo con plenitud de significado y eficacia.

El cristiano hace la experiencia de este amor virginal de muchas maneras. En realidad de verdad, todo acto de caridad sobrenatural es una actualización, una puesta en práctica de aquél. Una actualización más o menos perfecta, más o menos *virginal*, es decir, más o menos cercana al amor escatológico, al amor del banquete celestial, que Jesús hizo ya realidad en sí durante su paso histórico por la tierra. Mientras el cristiano se halla en esta vida, no logra ejercer la capacidad de amor que Dios le concedió graciosamente en Cristo y que Cristo entregó como dote a la Iglesia, sino de forma imperfecta. Su amor es siempre un amor manchado, un amor con más o menos impurezas, nunca un amor totalmente virgen, totalmente libre de cierta prostitución con los ídolos que son para él con frecuencia las criaturas. Es además un amor que tiene que apoyarse aún en lo provisional, en lo terreno y caduco. Es un amor condicionado por el león presente, del que no puede prescindir nunca del todo.

Entre las varias formas de hacer aquí en la tierra la experiencia del amor cristiano desde la propia existencia sexuada, hay dos estados –dos formas estables de vida– que son signo particularmente expresivo y eficaz de cara a la vivencia del misterio del amor virginal que es Cristo unido a su Iglesia: el matrimonio, dotado de la gracia sacramental, y el celibato, consagrado de manera estable al servicio del reino de Dios. Constituyen éstos sendas aproximaciones al amor escatológico, son dos modalidades, dos proyectos de vivencia del amor virginal cristiano, dos modos de seguir a Cristo, como éste fue de hecho: virgen. Del primero –*a fortiori* lo diría del celibato consagrado– san Pablo dice que es «un misterio grande», afirmación que, dice, hace pensando en Cristo y en la Iglesia (Ef 5,32). Son, según el mismo Apóstol, dos carismas, dos gracias particulares de Dios (1 Cor 7,7).

En el matrimonio los cristianos participan del misterio del amor virgen de Cristo, pero conservando múltiples funciones propios del presente eón, provisionales por tanto, y, en cuanto tales, llamadas a desaparecer. El matrimonio es, bajo este aspecto, una participación de por sí menos perfecta, es una menor aproximación al amor escatológico: diríamos que es un don menos precioso de Dios, si es que cupiese hacer distinciones entre los dones de Dios. Por su mayor utilización de elementos transitorios, posee una menor significación trascendente y tendrá que despojarse de esos elementos provisionales al pasar por la muerte o antes.

La virginidad o el celibato consagrado imitan mucho mejor a Cristo virgen, son aproximaciones mayores al estado definitivo, escatológico, «en el que ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán cómo ángeles en el cielo» (Mt 22, 30). La mayor aproximación del estado célibe, asumido por el reino de Dios, al estado definitivo en cuanto que comporta una mayor liberación de lastre de cosas transitorias y caducas es afirmada con vigorosos trazos por san Pablo:

«Os digo, pues, hermanos: El tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuvieran. Los que lloran, como si no llorasen. Los que están alegres como si no lo estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa» (1 Cor 7, 29-31).

El celibato, como opción existencial para toda la vida, sin posible vuelta atrás, coloca al hombre en una línea más avanzada de *kénosis* y le acerca, por tanto, mucho más que el matrimonio, a la *kénosis* de Cristo virgen. El celibato produce gran soledad en el corazón y lleva anejas muchas y grandes renunciaciones: al uso de la propia sexualidad física y psíquica, a los goces de un hogar propio, a reducir el círculo y la intimidad de cierto tipo de amistades... El celibato es una cruz pesada, un paso muy serio hacia el despojo total que culminará en la muerte. Es una ruptura con cosas que, en el presente tiempo, se hallan íntimamente unidas al ser y al devenir de la existencia humana.

San Pablo ve otra ventaja en la virginidad sobre el matrimonio: una mayor fuerza liberadora.

«Yo os quisiera libres de preocupaciones. El no casado se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor. El casado se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer; está, por tanto, dividido. La mujer no casada, lo mismo que la doncella, se preocupa de las cosas del Señor, de ser santa en el cuerpo y en el espíritu...» (1 Cor 7,32-34).

El compromiso cristiano especial del monje incluye como elemento esencial y como fundamento el celibato. El monacato es una opción cristiana totalmente en la línea de la virginidad. La radicalización del compromiso bautismal, que el *votum* de permanecer monje exige, halla en el celibato uno de los focos más activos, como ya hemos insinuado. El estado de célibe le separa del mundo y le introduce en la soledad y el desierto que viene a buscar al monasterio como medio ambiente ideal para vacar a sólo Dios; y le permite consagrarse al servicio divino con gran libertad de espíritu. En el celibato vivido por el reino de los cielos, tiene el monje una fuente abundante de dinamismo pascual, una ayuda muy grande en el proceso de conversión a Cristo; tiene también una base muy sólida para conseguir unos niveles muy altos de comunión fraterna.

4. *Condiciones y exigencias de un auténtico celibato monástico*

A.- *El celibato consagrado, don de Dios*

«No todos entienden este lenguaje, sino solamente aquellos a quienes se les ha concedido» (Mt 19,11). Tal es la respuesta que el Señor dio a los discípulos, asustados ante las exigencias que en materia de castidad implicaba la aceptación del mensaje evangélico. Y, como para remachar el clavo, propone a continuación un ideal aún más elevado: la eunuquidad por el reino de los cielos. Y termina: «Quien pueda entender, que entienda».

Efectivamente son pocos los que «pueden entender», menos aún los que pueden valorar como hecho positivo las exigencias del celibato cristiano e incluso del mismo matrimonio cristiano. De ello tenemos pruebas evidentes hoy, bien doloro-

sas por cierto, en la profunda depreciación no sólo de la virginidad, sino del mismo matrimonio.

Y es que la castidad perfecta es un don de Dios, es un carisma que el dador de todo bien concedió graciosamente al hombre fontalmente en Cristo, y ahora concede directa y personalmente a algunos privilegiados a quienes suavemente mueve a permanecer vírgenes por el reino de Dios, a seguir más de cerca a Cristo virgen. Fue, en efecto, Jesús el que, con su palabra y con su vida célibe, nos reveló que era algo muy grato al Padre abrazar el celibato para servir mejor a los intereses del reino de los cielos, y quien nos lo presentó como un ideal deseable, como una manera de trascender sin menospreciar el eón presente, como un modo de comenzar a vivir, ya desde ahora, el misterio del reino definitivo, objeto de esperanza.

Como todo don que «desciende del Padre de las luces» (St 1,17) es un don totalmente gratuito, una gracia fuera de serie, un gesto de predilección que nunca agradecerá suficientemente el que ha sido objeto de él.

El carisma de la virginidad se manifiesta en forma de amor: amor fuerte a Cristo, amor que no admite ser compartido con otros amores, santos y nobles sin duda, pero que pueden dividir, que pueden dispersar, como argumenta san Pablo. El célibe consagrado ama, por gracia de Dios y sólo por gracia de Dios, superando los moldes normales. Al ser un puro don de Dios, ama con humildad y agradecimiento, sin compararse farisaicamente con los que aman desde el matrimonio o en el celibato aceptado por otras causas. El célibe que mira a sus hermanos los casados con compasión, como si la forma de vida de éstos fuera objetivamente imperfecta, impura, como si se hubieran quedado a medio camino en la generosidad, olvida que lo suyo es un puro don, que Dios regala a quien quiere. No son pocos los religiosos en cuyas mentes se hallan fuertemente establecidos restos de un dualismo pagano según el cual la línea divisoria entre lo puro y lo impuro la marca la castidad física. Consecuentes con estas ideas aberrantes, *rehúsan* el matrimonio y se sienten *orgullosos* de ser como ángeles...

El hecho de ser el celibato consagrado «un don eximio de la gracia divina»²³, «un don precioso de la gracia»²⁴, es decir, pura gracia de Dios, confiere a la vida del monje una fisonomía propia y exige de éste una respuesta proporcionada al gesto de predilección que Dios ha tenido con él.

Ha de velar continuamente no sólo para no dejar extinguir ese don de Dios, sino para que aquél pueda desarrollar todo su dinamismo, toda su fuerza salvífica.

En primer lugar, ha de adquirir clara conciencia de que su celibato, es un *Don del Dios Altísimo*, del Espíritu Santo. El celibato convierte al monje, en *un espiritual*, en un portador del Espíritu, o, para ser más realistas, el celibato pone las bases para que el monje lo sea, pues, si la donación del mismo es pura generosidad de Dios, el que ha sido objeto de una tal gracia ha de recibirlo con amor y agradecimiento y cuidarlo con esmero. En manos del monje está el dinamizar su celibato, en «espiritualizarlo», es decir, el ponerlo al servicio de la acción del Espíritu Santo. El celibato ha de dejar al monje abierto a los dones y frutos del Espíritu Santo y capacitado para poner en práctica las bienaventuranzas. En el caso contrario, el celibato terminaría en un simple no-matrimonio, en una inhumana e inútil castración espiritual.

En segundo lugar el celibato ha de abrir todas las energías espirituales del monje a la Iglesia. El precioso don que ha recibido, no lo ha recibido para uso privado, para su sola perfección, sino que, como cualquier otro carisma, está orientado a la edificación del Cuerpo de Cristo. El celibato consagrado, en cuanto carisma, crea en el monje la obligación de ocuparse de «las cosas de Dios», (1 Cor 7,32-35). No ha de olvidar nunca que el celibato le ha convertido en un *consagrado*, en un bien de la Iglesia, en un instrumento al servicio del reino. El celibato introduce al monje en las profundidades del misterio de la virginidad redentora de Jesús, convirtiéndole en corredentor cualificado.

Finalmente, si el celibato es un don, un regalo de valor incalculable, el monje ha de vivirlo en una actitud de agradeci-

23. *Lumen Gentium*, n. 12.

24. *Perfectae Caritatis*, n. 12.

miento, de gozo íntimo por haber sido precisamente él el agraciado.

B.- *Por el reino de los cielos*

Se puede abrazar el celibato por muchos y muy diversos motivos. Como poco antes he dicho: porque no se cree llegado el tiempo de contraer matrimonio o porque ha muerto ya el otro cónyuge, porque se desea dedicarse con mayor libertad a la investigación, al arte, a la política, a la beneficencia, al deporte... Si el célibe por cualquiera de esos motivos, asume y vive cristianamente su condición de célibe, se halla en un camino de santificación, puede, desde esa su condición celibataria, realizarse plenamente como cristiano y ayudar a otros a realizarse también ellos. Ese celibato, sin embargo, no es aún el celibato que convierte a un cristiano en un religioso.

Como tampoco lo sería, si se abrazase solamente con el fin de conseguir un mayor control de sus pasiones o la paz y equilibrio interiores. Ni siquiera lo sería, si sólo se abrazase el celibato, para alcanzar una vida espiritual más perfecta. Serían causas suficientes para que un cristiano hiciese esa opción y muy agradables a Dios, pero no serían suficientes para hacer de un cristiano un *consagrado*, un separado del «mundo».

Se requiere que sea abrazado, como el mismo Jesús dice expresamente, *por el reino de los cielos*, y esto de modo irrevocable, de forma que quede comprometida toda la vida sexual tanto física como psíquica, que quede consagrado a Dios total e inmediatamente, sin que ninguna criatura venga a interponerse.

Ha de ser abrazado por el reino de los cielos, es decir, por Cristo, que es el reino de los cielos en persona, y desde Cristo por todos los intereses de ese reino. Se abraza el celibato para, desde ese modo existencial especial, entrar más y mejor en el misterio de amor que es Dios trino. El que profesa el celibato por el reino de los cielos, lo hace para ofrecer al poder dominador de Dios una naturaleza mejor dispuesta para que pueda reinar en ella y desde ella en los demás hombres, para quedar consagrado al servicio de Dios.

Esta consagración ha de ser total. El celibato consagrado exige castidad perfecta, exige que quede comprometida, puesta al servicio de Dios, directa y exclusivamente, toda la actividad sexual: la del cuerpo y la del alma.

Y ha de ser definitiva, irrevocable. Ha de ser un compromiso para toda la vida. Si se prometiese a Dios guardar castidad perfecta durante un determinado tiempo con la intención de, pasado ese tiempo, quedar libre, se haría una cosa muy grata a Dios, sin duda, pero esa castidad no sería castidad que re-liga existencialmente a un cristiano, que le convierte en un religioso ²⁵.

Poseer clara conciencia de que el celibato es un carisma al servicio del reino de Dios, que compromete existencialmente al que ha sido objeto de él, es decisivo, si se actúa en consecuencia, para una vida monástica centrada y fecunda. Se evita la tentación de considerar el celibato un bien personal, al servicio exclusivo de su propia perfección; lo que llevaría tarde o temprano a cerrarse sobre sí egoísticamente e incluso a caer en una especie de narcisismo espiritual, con lo que el celibato quedaría viciado en su misma raíz e inservible como hecho salvífico.

El celibato consagrado está también al servicio de Dios, en cuanto que es un testimonio muy elocuente de que el reino de Dios está ya presente y actúa. El célibe, transformado por el carisma de la virginidad física y espiritual, sin pretenderlo, es en medio del mundo «un signo peculiar de los bienes celestiales» ²⁶, signo elocuentísimo que grita que hay algo más que erotismo burdo, que existe un amor limpio que no hastía y que da sentido a la vida, un amor que no se gasta ni explota a los que ama, un signo que, sin palabras, dice que la vida es bella y vale la pena vivirla.

C.- *El celibato consagrado, fuerza liberadora*

El celibato consagrado «libera el corazón del hombre de modo singular» dice el Decreto *Perfectae Caritatis* ²⁷.

25. *Summa Theol*, II, II, 152, 3 ad 4.

26. *Perfectae Caritatis*, n. 12.

27. *Ibid.*

La castidad perfecta, vivida como hecho salvífico, cumple un papel de excepcional importancia en el proceso de conversión que el monje reasume en su profesión. Este proceso tiene como meta reducir más y más, hasta erradicar, si ello fuera posible, el amor egoísta que anida en todo hombre pecador, en todo hombre por tanto, e implantar en su lugar la caridad cristiana. En este esfuerzo tenso y delicado, la castidad perfecta tiene la misión de decantar, en una de las zonas más importantes de la persona humana, hasta las más pequeñas partículas del amor egoísta, aportando al mismo tiempo un suplemento de energía para un mejor servicio de Dios al prójimo.

Comprender bien esto es otro paso esencial para comprender la razón de ser del celibato monástico.

Por desgracia, no siempre se ve y se vive así el celibato, siendo ello causa de una minusvaloración del mismo.

Por eso es conveniente y muy eficaz que el monje se examine sobre el particular. De modo especial los que han recibido el don de la castidad, que podríamos llamar «blanca», es decir, sin tentaciones violentas, sin las luchas y las incertidumbres por las que pasan los que tienen que sufrir día a día, hora tras hora el peso de una carne rebelde, sensible a las invitaciones tentadoras que desde dentro y desde fuera le vienen continuamente. Y decimos que han de ser precisamente los que gozan de un mayor control de las pasiones los que han de examinarse con más frecuencia y con mayor cuidado sobre su situación real en materia de castidad como hecho salvífico, porque el peligro de confundir castidad material con castidad por el reino de los cielos es mayor y más insidioso. La tranquilidad del mundo pasional puede encubrir una gran pobreza de caridad y, por tanto, de castidad activa, de servicio casto a Dios y a los hijos de Dios.

El efecto más importante y más fácilmente comprobable de un celibato auténtico, de un celibato vivido sinceramente por el reino de los cielos, es «la liberación del corazón en un grado eminente»²⁸.

28. Cf. *Perfectae Caritatis*, n. 12.

En su aspecto negativo y más elemental esta liberación del corazón se materializa en un control de los instintos y atractivos pasionales pecaminosos que brotan de la sexualidad. Esto no exige, ni mucho menos, la ausencia de tentaciones. Son legión las almas consagradas para las que la castidad es una dura cruz que han de llevar hasta los umbrales de la eternidad, cruz que con relativa frecuencia han de llevar en una gran soledad, por no hallar ni en sí ni en confesores y directores la claridad suficiente para distinguir en la práctica el límite de lo puramente instintivo y lo que cae bajo el control de la voluntad. También para éstos, más tal vez para éstos, el celibato es el crisol en que la caridad se purifica. Si afrontan sin desalentarse, sin ceder en sus intentos de ganar palmo a palmo terreno a sus instintos, se centra más y más su corazón en Cristo, su amor se castifica y desarrolla con un matiz de humildad, de sencillez, de pobreza de espíritu, de agradecimiento ante la más pequeña gracia, que les hace inmunes al orgullo y al egoísmo; sus relaciones con el prójimo son espontáneamente comprensivas y humildes. Estas almas son las que mejor experimentan el valor de kénosis del celibato.

En su aspecto positivo el celibato actúa como fuerza liberadora dando a la mirada del alma una tal limpieza y penetración que le permite ver en todo ser humano, del propio sexo o del sexo contrario, a hermanos a quienes la mirada del Padre común cubre con infinito amor y a los que, por lo tanto, ama el célibe con el respeto y la veneración con que ama a Dios. Amor humano ciertamente, pero amor cristianizado, limpio, en cuanto cabe, de egoísmos. Amor que no se acerca al prójimo para extraer de él lo que éste puede ofrecerle de placer, para utilizarle en su proyecto propio, sino para darse generosamente. Amor que libera y ensancha el corazón, que extiende cada vez más el círculo de acción sin perder por ello intensidad, amor virgen, universal e inagotable. El celibato, vivido realmente por el reino de los cielos, libera también el corazón frente a las demás creaturas, a las que contempla y usa sin prostituirse con ellas, haciendo de ellas un uso santo, trascendiendo siempre más allá de ellas, sin apropiárselas para gozar de ellas a solas, sino compartiéndolas gozosamente con los demás.

Para conseguir que el celibato se convierta en fuerza liberadora y para evitar el peligro opuesto, el mismo Decreto *Perfectae Caritatis* aconseja a continuación el empleo de los medios clásicos: mortificación, guarda de los sentidos, salud psicosomática, impermeabilidad a las teorías que sostienen la imposibilidad o nocividad de la castidad para un normal desarrollo de la personalidad, amor fraterno en la comunidad.

Esto —la mortificación y guarda de los sentidos sobre todo— era necesario que se recordase, y con énfasis, desde una tribuna tan seria como el Concilio Vaticano II. Hemos dicho que el celibato es un hecho salvífico. ¿Puede hacerse algo en el orden de la salvación sin ascesis, sin sufrimiento, sin privaciones? Pretenderlo, como bastantes hoy pretenden, es desconocer los secretos del misterio de Cristo y es renunciar de antemano a los únicos resortes capaces de poner en marcha el proceso pascual.

Si etimológicamente no parece muy acertado relacionar, como lo hace santo Tomás ²⁹, *castidad* y *castigo*, en la práctica sí es una gran verdad que la castidad tiene en el castigo de sí mismo el sostén que necesita y del que en modo alguno puede prescindir. El celibato es —no lo olvidemos nunca— fuente importante de renunciaciones y causa de duras mortificaciones. El celibato afecta a uno de los instintos más fuertes de la naturaleza humana y de los más traumatizados por el pecado original, instinto que sufre violencia al ser encauzado, al tener incluso que ser reprimido. El verdadero célibe por el reino de los cielos lo sabe perfectamente y no sólo acepta resignado esas renunciaciones y esas mortificaciones, sino que las busca, ya que no ignora que son parte nada despreciable del misterio salvífico que es el celibato consagrado. Precisamente el celibato es «un don eximio de la gracia» ³⁰, «un don precioso de la gracia divina» ³¹ en cuanto que permite al que lo abraza penetrar más profundamente en el misterio pascual, dando ocasión de participar de modo más intenso y continuado en la pasión y muerte de Cristo. El celibato es un martirio: «*guardar castidad es una*

29. *Summa Theol.* II, II, 151.

30. *Perfectae Caritatis*, n. 12.

31. *Lumen Gentium*, n. 42.

especie de martirio», dice san Jerónimo ³². Un martirio que, el que ha recibido la llamada, asume libremente para *confesar* –hacer patente– su amor a Dios y para dar testimonio de que el reino de Dios ha llegado ya y está actuando. La castidad perfecta, dice *Perfectae Caritatis* ³³, «es señal peculiar de los bienes celestiales».

D.- Celibato en comunidad y para la comunidad

La castidad perfecta por el reino de los cielos, además de la dimensión personal de que hemos hablado, posee otra: la comunitaria. Como hecho salvífico, el celibato monástico halla en la comunidad el campo apropiado en que crecer y actuar.

En efecto, la castidad perfecta para ser una castidad por el reino de los cielos, ha de ser un servicio, penetrado de un amor intenso y puro, hacia los demás. Ser casto es haber conseguido amar más y mejor. La verdadera castidad cristiana termina siempre en comunión fraterna, para desde esa comunión llegar a la comunión de vida con el Cristo total, cabeza y miembros, en el seno de la Trinidad.

La castidad no es castración, no es eliminación de afectos, no es muro que protege frente a los hermanos, considerados como objetos peligrosos. El viejo consejo: Entre santa y santo, pared de cal y canto, es una verdad muy a medias. Es exacto como medio de prudencia y de humilde reconocimiento de que nunca se es perfectamente casto, de que nunca se apaga de todo el rescoldo de las pasiones en la naturaleza humana caída. Es nefasto para la castidad si esa pared de cal y canto se utiliza para protegerse en el castillo de su vida espiritual personal e impedir que se «practique castamente la caridad fraterna» (RB 72,8). Así como no basta con no ofender al prójimo para que alguien pueda considerarse caritativo, sino que ha de materializar este amor en actos concretos de caridad, así, tampoco se puede creer casto el que no peca contra la castidad, sino que ha de amar castamente.

32. SAN JERÓNIMO, *Epist.*, 130, 5; PL 1110.

33. *Perfectae Caritatis*, n. 12.

Por eso el celibato pide la vida de comunidad como medio humano en que hacer posible su práctica. Y esto de dos modos: protegiendo al monje contra la corrupción ambiente; y ofreciéndole una familia adecuada donde hacer la experiencia del amor casto.

Esto presupone que la comunidad monástica es de hecho el medio ambiente apropiado para el ejercicio de ese amor casto. La advertencia de *Perfectae Caritatis* ³⁴ sobre el particular debería estar escrita con grandes letras de oro en todos los monasterios.

«Acuérdense todos, de modo especial los superiores, que la castidad se guarda con más seguridad, cuando entre los miembros reina la verdadera caridad fraterna en la vida común».

Nótese la asociación de la caridad y de la castidad en la frase de san Benito antes citada: *Entréguense con pureza –caste– a la caridad fraterna*. San Isidoro llama a la caridad guardiana de la castidad: *Custos castitatis, caritas* ³⁵.

Desde siempre se ha venido haciendo notar también la íntima relación que hay entre castidad y alegría. Una influye de manera increíble en la otra. Ahora bien, la verdadera alegría se da sólo cuando uno ama y se siente amado. De ahí la importancia que tiene el que cada uno de los monjes se sienta amado y, a su vez, se vuelque en servicio de los demás, que se sienta objeto de las atenciones de los otros, valorado, comprendido, tratado como persona, cumpliendo una misión, ayudado y ayudando a los demás. El clima de obsequiosidad y de caridad fraterna de una comunidad es decisivo para un efectivo ejercicio del amor casto.

La prudencia –es conocida la lubricidad, la pegajosidad de todo lo referente al sexo–, pero también y tal vez más, los tabús que de siempre han pesado sobre el particular en los ambientes píos, hace muy difícil la ayuda a nivel comunitario al hermano tentado. No vemos cómo hoy por hoy se pueda materializar en las comunidades la colaboración directa y pública en esta mate-

34. *Perfectae Caritatis*, n. 12.

35. SAN ISIDORO, *Liber II Officiorum ad S. Fulgentium*, 5.

ria. El sentimiento de solidaridad y de colaboración, tan desarrollado hoy día y que está dando en otras materias tantos frutos, no ha hallado aún cauces convincentes en ésta. Sigue teniendo todo su valor y actualidad el *padre espiritual*, de tanta solera en la tradición monástica.

IV. LA VIDA DEL MONJE,
DIALOGO CONTEMPLATIVO CON DIOS

XVII. NATURALEZA Y CARACTERÍSTICAS DEL DIÁLOGO DEL MONJE CON DIOS

1. *El monje viene al monasterio a dialogar con Dios*

El monje, dice san Benito, es un obrero malo e indigno (RB 7,49), contratado por Dios (RB pról. 14-20) y a quien el Padre de familia entrega las herramientas necesarias para que realice en el taller que es el monasterio el trabajo que se le ha encomendado. El día del juicio habrá de devolver las herramientas y rendir cuentas detalladas del provecho que de su manejo haya sacado (RB 4,75-78).

Este tema –otro de los ejes sobre los que gira la espiritualidad monástico-benedictina– tiene como fondo y fuente de inspiración las parábolas del reino –la de los obreros de la viña principalmente–. El monje es un obrero a quien Dios ha salido a buscar a la plaza del mundo para invitarle a trabajar en la viña, es decir, en el reino de Dios; el monje ha aceptado la invitación.

Como en la parábola, el tema del monje-obrero es presentado por la santa Regla en forma de diálogo: Dios llama, el monje responde; el monje busca, Dios le sale al encuentro.

La iniciativa parte de Dios. Él es quien, mediante su Palabra, *despierta* al que duerme el sueño del pecado o el sopor de la vida rutinaria (RB pról. 8-13); él quien *busca* entre la multitud a su obrero y le *ofrece* como jornal la vida eterna y gozar de días felices (RB pról. 14-15); él quien *le llama* a contemplarle en su reino y a habitar en su tienda (RB pról. 25).

Si a estas apremiantes llamadas respondiere el monje: «Yo» (RB pról. 16), Dios le dará las oportunas instrucciones, asegurándole al mismo tiempo su presencia y asistencia: «antes de que me invoquéis os diré: aquí estoy» (RB pról. 17-18).

El diálogo ha quedado abierto. El monje ha de cuidar que no se interrumpa éste por culpa suya. Para que esto no suceda, el monje «ha de responder cada día con hechos» (RB pról. 35), ciñéndose los lomos con la fe y la observancia de las buenas obras y siguiendo por los caminos de Dios, teniendo como guía el Evangelio (RB pról. 21-32).

El diálogo con Dios, que el monje acepta libremente y se compromete a mantener durante toda la vida, no es en realidad más que una intensificación del diálogo iniciado en el bautismo: es un *sí, renuncio*, más amplio y comprometedor a la invitación a convertirse que Dios le hace con particular urgencia, y un *sí, creo* más decidido al ofrecimiento, también más generoso, que Dios le hace de sí mismo.

Así, pues –y esto es muy importante para comprender la naturaleza de la vocación monástica– al monasterio no se viene a buscar algo por muy noble y santo que ello sea; se viene a buscar a alguien, a Dios. El que ingresa en el monasterio, lo hace porque Alguien le ha llamado. Viene a buscar el rostro de Dios, que ha visto brillar sobre él, viene a escuchar la voz de Dios, cuyo eco ha percibido de modo maravilloso en el fondo de su alma. La posibilidad de *dialogar más y mejor* con Dios es una de las motivaciones más importantes de la vocación monástica. La experiencia de Dios, como Alguien a quien se puede hablar y cuya voz es posible oír, es lo que explica y justifica el fenómeno del monacato y su persistencia en la historia de la humanidad; y lo que hace que, a pesar de las renunciaciones y sacrificios que comporta tal vocación, el monje –el monje fiel– se sienta plenamente realizado en la vida monástica.

La búsqueda del diálogo con Dios es por ello la prueba principal de la autenticidad de una vocación monástica. San Benito pide al maestro de novicios que observe con atención si el postulante busca realmente a Dios (*si revera Deum quaerit*) (RB 58,7).

2.- «*Un vivir en familiar y asidua comunicación con el Padre por su Hijo Jesucristo en la unidad del Espíritu Santo*» (*Optatum totius*, 8).

Varias veces en las páginas precedentes hemos fijado la atención del lector en el misterio de Dios-Trinidad, como el medio más directo para ver a su verdadera luz en toda su profundidad alguno de los aspectos del compromiso cristiano del

monje. Esta mirada a la fuente de toda vida, a la beatísima Trinidad, se manifiesta especialmente eficaz, cuando se intenta penetrar en el misterio de la oración cristiana.

Esta, en efecto, no es otra cosa que la participación del hombre en el diálogo que es Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, diálogo eterno e infinitamente perfecto en el que Dios se conoce y se dice su amor. La Trinidad es toda ella un himno de verdad y de amor.

El sumo Sacerdote de la nueva y eterna Alianza, Cristo Jesús, al tomar la naturaleza humana, introdujo en este destierro, que es la tierra, este himno, y asoció a él a la comunidad entera de hombres ¹.

Jesús, durante su paso por la tierra, fue todo él oración, diálogo existencial, acto ininterrumpido e infinitamente perfecto de alabanza y de acción de gracias al Padre, de intercesión y de satisfacción en favor del hombre. Entre el Padre y Jesús hay una comunión de vida perfecta: el Padre glorifica al Hijo y éste glorifica al Padre; todo lo del Padre es del Hijo y todo lo del Hijo es del Padre. Al mismo tiempo Jesús se siente solidario de aquellos que el Padre le ha dado: «Tuyos eran y tú me los has dado». Ora por ellos, ora con ellos. Su oración es la oración del Hijo de Dios y la oración del hermano de los hombres.

Este diálogo con el Padre tiene lugar en la unidad del Espíritu Santo, con el que estaba ungido Jesús desde el primer momento de la encarnación.

Realizada en la tierra la obra que se le había encomendado, sube a la derecha del Padre, donde, Cordero degollado (Ap 5,6), pero vivo siempre para interceder en favor nuestro (Ap 7,25), continúa su diálogo divino y humano.

A sus discípulos les envía, como tantas veces se lo había prometido, el Espíritu Santo desde el seno del Padre y con él les confiere el poder de tomar parte también ellos en ese diálogo.

1. Cfr. *SACROSANCTUM CONCILIUM*, n. 83.

La oración cristiana, es decir, la actuación de la capacidad de dialogar con Dios, no es más que una personalización de la oración de Cristo. El diálogo del cristiano con Dios es un balbuceo del diálogo trinitario, es tomar parte en Cristo y desde Cristo en el diálogo de contemplación y de amor que es Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. La verdadera oración cristiana es un impulso del Espíritu Santo que mueve al hombre a «sentir» con Cristo, a sentirse, por tanto, amado del Padre y amando al Padre en la unidad del Espíritu Santo.

Hacer realidad en su vida este diálogo del modo más perfecto es deber ineludible del cristiano.

El monje, consciente de este deber primario, deja todo lo que podría obstaculizar de algún modo este diálogo y viene al monasterio, donde espera hallar unas condiciones óptimas para consagrarse sin limitaciones a dialogar con Dios.

Aunque objetivamente la auténtica oración posee siempre esta estructura trinitaria, es decir, es siempre «un vivir en familia y asidua comunicación con el Padre por su Hijo Jesucristo en la unidad del Espíritu Santo», tiene, sin embargo, mucha importancia tener conciencia refleja de este hecho. De modo particular para quien, como es el caso del monje, aspira a ser un orante asiduo.

Por eso vamos a analizar un poco más la estructura trinitaria de la oración y sus consecuencias.

A.- *Un diálogo «espiritual»*

En los Evangelios vemos con frecuencia a Jesús en íntimo diálogo con el Padre. Ora en la soledad, ora ante sus discípulos.

En cambio no se ve que los apóstoles sintiesen necesidad de orar, ni que de hecho se uniesen habitualmente a la oración de Jesús.

Glorificado Jesús por la resurrección y la ascensión, el panorama cambia. Los apóstoles y primeros discípulos parecen verse dominados de repente por un ansia incontenible de oración. ¿Qué ha pasado? Lo que tantas veces les había anunciado el Señor: El Espíritu Santo ha bajado sobre ellos, está en ellos y ora en ellos. La presencia activa del Espíritu de Jesús lleva

consigo la posibilidad de tomar parte en el himno trinitario que el Verbo introdujo en la tierra al encarnarse. El cristiano, ungi-do por el Espíritu Santo, puede cantar el cántico nuevo reser-vado a los redimidos.

«El amor de Dios, dice san Pablo, ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rm 5,5). Estas palabras paulinas sintetizan de modo inigualable toda la teología de la inhabitación del Espíritu Santo en el alma del cristiano. El amor con que el Padre y el Hijo se aman es un Amor subsistente, es una Persona divina, es el Espíritu Santo. El «Amor de Dios» es el lazo, el *diálogo*, que en acto eterno une al Padre y al Hijo. La presencia del Espíritu Santo, del «Amor de Dios», en el cristiano da a éste la capacidad de dialogar también él en Dios, más aún, de ser también él, por la participación en la vida divina que graciosamente se le ha concedido, diálogo existencial. La oración cristiana es la actualización de esa maravillosa realidad.

Tomar conciencia refleja de todo esto es de capital importancia para el monje en cuya vida tanta entidad tiene la oración y a la que de hecho dedica una parte muy notable de su jornada.

La conciencia, cada vez más profunda y más refleja, de esta deslumbrante verdad ha de ir unida en el monje a la preocupación por secundar con generosidad y prontitud los impulsos del Espíritu Santo, que con gemidos inenarrables, le moverá a dialogar con el Padre por Jesucristo. Para un orante contemplativo es de primera necesidad poseer en grado muy elevado la *docilidad* a la acción del Espíritu Santo. Docilidad en su sentido originario: prontitud y actitudes para dejarse adoctrinar; y docilidad en sentido metafórico y hoy más frecuente: flexibilidad para dejarse conducir. El monje ha de ser un *espiritual*, ha de ser un neumatóforo cualificado. Sólo entonces el diálogo contemplativo será un hecho en su vida.

Ahora bien, la acción del Espíritu Santo en las almas es de una delicadeza extrema. Aunque puede irrumpir, e irrumpe a veces, en la vida del hombre como viento huracanado que descuaja los cedros, y, como en Pentecostés, transformar instantá-

neamente al hombre, de ordinario su acción será apenas perceptible, será imposible conocer de dónde viene y a dónde va.

Por eso el monje ha de estar siempre preparado, siempre preparándose: ha de presentar a la acción del Espíritu Santo un terreno mullido y abonado, para que su soplo cálido y vivificante haga germinar incesantemente la semilla de la contemplación. Ha de cultivar el silencio interior y exterior, para poder oír sus suaves e insinuantes susurros; la pobreza y el despojo, que secarán en su misma raíz los cuidados alienantes de este mundo, que sofocan la vida del Espíritu; la humildad y la obediencia, que le harán más dúctil y más dócil a la acción del divino Artífice; la castidad, que dará limpieza a su mirada para discernir las obras del Espíritu Santo; cultivará, sobre todo, un amor apasionado a la Palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura, amor que se materializará en un contacto asiduo con ella, en una santa manía por conocerla a fondo, como el medio más eficaz para que la acción del Espíritu Santo se transforme en un diálogo constante, existencial, contemplativo con Dios.

La responsabilidad del monje es en este punto muy grande. Con más facilidad y frecuencia de lo que cabría esperar, puede dejar extinguir en él el *Espíritu*. La experiencia es un testigo irrefutable sobre el particular. El monje que endurece su corazón a la voz del Espíritu, termina en una ordinarietà espiritual increíble. Y esto es trágico. Haber dejado tantas cosas, haberse impuesto sacrificios tan sangrantes, para terminar en una existencia con una vida espiritual mortecina, es un fracaso tremendo bajo todos los aspectos.

La oración, la verdadera oración cristiana, pues hay muchas maneras de orar que no lo son o lo son muy a medias, es un puro don del Espíritu Santo. El hombre con sus solas fuerzas naturales no puede ni siquiera decir: *Señor Jesús*. Necesita «que el Espíritu Santo eche una mano a su flaqueza» (Rm 8,26). Tener conciencia viva de la radical impotencia del hombre para orar «como conviene» y reconocer que, en materia de oración, más de oración contemplativa, todo es obra del Espíritu de Jesús que habita en el cristiano, es otro de los postulados esenciales, que ha de mantener vivo el monje. Su actitud durante la oración ha de ser una actitud de

humildad, de pobreza de espíritu. Como un mendigo, ha de tener incesantemente tendida la mano para recoger lo que el Espíritu Santo le vaya inspirando, y los labios llenos siempre de acciones de gracias por las luces y los entusiasmos de que vaya siendo objeto. Su gran preocupación ha de ser prestar una atención continua y tensa al «dulce Huésped» que habita en su alma y poner a su disposición todas y cada una de sus potencias, para que, como cuerdas de un arpa sean pulsadas por él y brote el himno que el Verbo introdujo en este mundo.

B.- *«Cuando oréis, decid: Padre...» (Lc 11,2)*

«Dios, dice san Pablo, ha envidado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama ¡Abba, Padre!» (Col 4,6).

En un momento solemne de su vida pública Jesús, a petición de uno de sus discípulos que le pedía les enseñase a orar como él oraba, les dice: «Cuando oréis, decid: Padre...» (Lc 11,2).

Así pues, nuestro diálogo con Dios, el que el Espíritu Santo nos inspira, posee el tono que caracteriza las relaciones de un hijo con su padre. Más aún, tiene el tono –ha de ser el eco– de la relación de Dios Hijo con Dios Padre. Y esto porque, gracias a la encarnación y redención, ha adquirido Jesús para nosotros el derecho no sólo de poder llamarnos hijos de Dios, sino de serlo realmente (Jn 3,1).

Esto, que, dicho así, puede parecer una verdad fría y abstracta, es el hecho más estremecedor que puede imaginarse. Es el corazón mismo de la Buena Nueva que Jesús comunicó al mundo. Es la enseñanza fundamental que se halla siempre al fondo del Evangelio. Para captar la intensidad con que Jesús vivió el hecho de su filiación divina y de la participación en la misma de sus discípulos –y en ellos de todos los hombres– hay que leer los capítulos 14 al 17 del Evangelio de san Juan.

La médula de la oración contemplativa es el progresivo descubrimiento que cada uno va haciendo de su condición de hijo de Dios. Sentir el gozo inenarrable de llamar a Dios Padre, y de escuchar en el fondo del alma la voz de Dios que misterio-

samente responde: hijo, constituye la quintaesencia de la contemplación.

Por eso es de primera necesidad para el monje fomentar en sí, por todos los medios a su alcance, el espíritu filial. Ha de considerar como dirigidas a él de modo muy especial las palabras del Señor: «Os aseguro: si no os hacéis nuevamente como niños, no podréis entrar en el reino de los cielos» (Mt 18,3). Crear una base sólida de sencillez infantil, profundizar sin miedo en su propia pequeñez, sentirse pobre y necesitado, ponerse confiadamente en manos de Dios sin ninguna condición, es la única forma de que brote espontáneo el ¡Abba, Padre!, expresión esta, como es sabido, propia del lenguaje balbuciente del niño pequeño, que Jesús empleaba cuando se dirigía a su Padre y que enseñó a sus discípulos a emplear en sus relaciones con Dios.

Saber dar a esta palabra la entonación que le corresponde, es la mejor prueba de haber alcanzado altos niveles de santidad. Es señal inequívoca de que la vida divina, que es amor al Padre por medio de Cristo en la unidad del Espíritu Santo, circula pujante en el alma.

La Regla ofrece al monje una técnica muy depurada para desarrollar esta actitud filial. La comunidad es una familia. Los miembros de ésta son hermanos, hijos de un único Padre. El representante de Dios en la comunidad recibe el nombre de abad –padre– y ha de mostrarse en todos sus actos como tal. Es una manera gráfica, de gran valor pedagógico, de poner ante los ojos del monje su carácter de hijo de Dios, y un modo muy apto de desarrollar en él el sentido de su filiación adoptiva. El espíritu de sencillez, de humildad, de confianza, tan característico de la santa Regla, la pobreza de espíritu que sigue al despojo voluntario de los bienes de este mundo y la sumisión sincera e incondicional al padre del monasterio, dimensiones ambas tan enérgicamente acentuadas en la misma, crean la actitud de espíritu más apropiada para que el monje se sienta hijo de Dios y dialogue como tal con el Padre celestial.

La prueba más clara de que el diálogo del monje con Dios Padre va adquiriendo el tono que le corresponde es que el centro de atención del mismo se vaya desplazando de los intereses personales a los intereses del Padre celestial; que las personas

que le rodean –la humanidad entera– vayan dejando de ser vistos como seres extraños, y se vayan convirtiendo en hermanos sobre los que se ve reverberar la mirada amante del padre común; que la misma naturaleza: las aves y las plantas, los montes y los ríos, las estrellas y los insectos vayan adquiriendo ante la mirada contemplativa del monje una apariencia amiga y entrañable, como regalos que son de un Padre omnipotente y cariñoso a la vez.

C.- *Por nuestro Señor Jesucristo*

Si el hombre puede llamar Padre a Dios se debe a que Dios Hijo se hizo carne y habitó entre nosotros. Y si el Espíritu Santo, activamente presente en el cristiano, mueve a éste con gemidos inenarrables a gritar: ¡Padre!, se lo debe a Jesús quien envió al Paráclito desde el seno del Padre.

Cristo, Dios y hombre, es el mediador en el diálogo del hombre con Dios. Este diálogo tiene lugar necesariamente por Cristo, con Cristo y en Cristo. Es fruto de la unión que el cristiano tiene con Cristo. Y es tanto más perfecto, cuanto más perfecta sea la unión.

No vamos a detenernos a sacar conclusiones. Baste recordar que la oración «*por Jesucristo nuestro Señor*» implica dos cosas que no se han de olvidar nunca: que objetivamente Cristo es la única oración cristiana posible; y que el mayor o menor valor de la oración del cristiano depende de la capacidad que posea éste de subjetivar, de personalizar la oración de Cristo; ésta en sí siempre de valor infinito. Y que la capacidad de personalización de la oración de Cristo por el cristiano depende de la santidad del orante y de la fe con que ora.

Esto significa que, en la práctica, el diálogo del monje con Dios ha de ser, como luego diremos, un diálogo que comprometa toda su existencia y que sea la expresión de este compromiso. La perfección del diálogo del monje con Dios es paralela a la perfección de su vida de comunión fraterna en Cristo y al grado de conversión a Cristo que haya alcanzado. El error más burdo que se puede cometer en la vida de oración es pretender

alcanzar niveles altos de oración sin que vaya acompañada de un esfuerzo muy serio de cristianización de todos los rincones de su existencia humana. El diálogo con Dios es auténtico, sólo cuando va acompañado de la docilidad al Espíritu Santo que, al mismo tiempo que de modo maravilloso impulsa al hombre a llamar Padre a Dios, le mueve a cristianizarse, a identificarse con Cristo, a vivir en plenitud el misterio de Cristo. Si se busca la contemplación por otros caminos, se obtendría una contemplación filosófica. Jamás una contemplación *cristiana*.

D.- *En la Iglesia*

El himno que *ab aeterno* es el Dios Trino y que el Verbo introdujo en este mundo al encarnarse, resuena ahora en la Iglesia. Al unir Jesús a sí a una multitud de hermanos y constituir con ellos un cuerpo, –la Iglesia– el diálogo, que fue él con el Padre en la unidad del Espíritu Santo durante su permanencia visible en la tierra, se perpetuó en la tierra. El Cristo total, cabeza y miembros, se convirtió también él en ese himno. El Espíritu Santo, que es quien anima a la Iglesia como el alma al cuerpo humano, inspira y alienta a ésta para que actualice incesantemente el diálogo con el Padre por medio de Cristo, su cabeza.

Consecuencia: la oración cristiana no es nunca un asunto privado a ventilar a solas entre el orante y Dios. Aun cuando el cristiano ore solo, su oración tiene siempre resonancias eclesiales. El Dios a quien se dirige el orante, no es nunca un Dios en exclusiva de éste, es siempre el Padre de todos los miembros incorporados a Cristo; y el orante es siempre hermano de éstos y solidario, por tanto, de todos y cada uno de ellos. Su oración, si es verdadera oración, ha de tener lugar en la unidad del Espíritu Santo, es decir, en la comunión que la presencia del Espíritu Santo crea entre los cristianos.

Estamos ante otro aspecto fundamental del misterio de la oración cristiana, de capital importancia para la dinamización y profundización de la vida de orante contemplativo, que es la vida del monje. Su oración, tanto la oración en secreto, como, sobre todo, la oración litúrgica, es un acto de comunión con

toda la Iglesia y un servicio salvífico a la misma. Es esencialmente una *koinonía* y una *diakonía* eclesiales. Máxime cuando la misma Iglesia-institución reconoce oficialmente la oración pública del monje como hecha en nombre suyo, poniendo su confianza en la eficacia de su vida de orante.

El monje, consciente de estas realidades que tan en lo vivo afectan a su existencia de cristiano comprometido, ha de hacer un esfuerzo grande para que se *reflejen* en su vida. Es un honor y una gracia inestimables, pero también una responsabilidad no menor. Como contemplativo tiene en la oración uno de los medios de su apostolado eclesial.

En su oración ha de sentir a Dios como «Padre nuestro» y no sólo como «Padre mío». Tanto cuando se ve rodeado del amor paternal de Dios, como cuando se esfuerza por demostrar a Dios su amor filial, ha de hacerlo con la conciencia de que forma parte de una inmensa familia de hermanos, rodeada toda ella por el mismo amor infinito que le rodea a él.

En su oración ha de sentirse parte activa y pasiva del Cuerpo místico de Cristo. Ha de poseer una viva conciencia de que por sus labios ora toda la Iglesia. Si alaba a Dios, le alaba en nombre de toda la Iglesia; si da gracias, lo hace por los *mirabilia* obrados por Dios en favor de su pueblo a través de los siglos; si llora los pecados, llora los suyos y los de sus hermanos...

Los temas de oración que, como parte y representante de la *Ecclesia orans*, el monje ha de hacer suyos, son los que Jesús resumió en la oración que compuso a petición de sus discípulos y entregó a su Iglesia. El *Padrenuestro*, en efecto, no es una oración cerrada, sino el temario esencial de toda oración. El monje ha de tomar muy a pecho en su oración, cualquiera que sea la forma que ésta adopte, que el Padre celestial sea honrado por todos y en todas partes; que el reino que su Hijo instauró en el mundo, que la Iglesia continúa y que al final de los tiempos le será entregado, sea cuanto antes una realidad plena; que sus planes de salvación, sobre el mundo se realicen, sin que la libre voluntad del hombre sea obstáculo. Ha de pedir con insistencia que dé Dios ya ahora al hombre los bienes del reino, es decir, que adelante la realización del ideal mesiánico; bienes que se sintetizan en el «pan de cada día»: pan material y pan eucaristizado. Y como el reino de Dios no es una bella uto-

pía, distante de la realidad cotidiana de todo hombre, sino que es esa misma realidad humana, y la experiencia nos enseña que esa realidad nuestra es terreno muy propicio al rechazo de Dios y campo en que el Maligno siembra cizaña, a la oración del monje se le ofrecen dos temas que tienden a neutralizar este peligro: el perdón de los pecados y la superación de la gran prueba final a que se verá sometida la Iglesia, prueba que ya está presente en ella y de la que forman parte las tentaciones cotidianas de cada uno de los cristianos.

3. El diálogo del monje con Dios, un diálogo contemplativo

El diálogo del cristiano con Dios –la oración en su sentido más amplio–, si es auténticamente cristiano, posee siempre la misma estructura: es un impulso hacia el Padre y es una apertura al Padre por Cristo, con Cristo y en Cristo –Cristo total– en la unidad del Espíritu Santo, animador e inspirador de ese impulso y de esa apertura.

Las circunstancias en que este diálogo tiene lugar y las formas concretas que adoptan son muchas, sin embargo.

Desde siempre –ahí están María y Marta como ejemplos– se han perfilado dos actitudes fundamentales que, no parece que con demasiado acierto, se ha convenido en calificar acción y contemplación. Esta doble actitud dialogal con Dios se ha aplicado sobre todo a los cristianos que han abrazado el estado religioso: unos, se dice, son de vida activa; otros, de vida contemplativa.

Los primeros ponen un énfasis particular en el servicio a Dios en el hermano. Su respuesta a Dios es fundamentalmente el ejercicio de la caridad apostólica con el enfermo, con el pobre, con el necesitado de auxilios espirituales, etc. Su preocupación mayor es sensibilizarse para oír la voz dialogal de Dios que les dice desde el hermano necesitado: tengo hambre, tengo sed, estoy desnudo, triste, en la cárcel... necesito quien me administre los sacramentos, quien me reparta la Palabra de Dios... Es un diálogo que se alimenta fundamentalmente en la acción cristiana, en el servicio. Lo que no significa en modo

alguno que éste no deba llevar una carga de contemplación, y que los que dialogan desde la acción apostólica, no puedan y deban hacer frecuentes altos en su actividad para buscar el encuentro directo con Dios en la soledad. Como Jesús, asediado por las multitudes, han de hallar huecos para hablar con Dios en la soledad de la noche y del desierto. Más aún: la acción apostólica de éstos ha de estar penetrada de contemplación, si pretende seguir siendo acción apostólica cristiana.

Otros, en cambio, –los monjes que conservan su propia identidad entre ellos– ponen el énfasis de su vida cristiana no en la acción apostólica, sino en la contemplación. Estos no consagran *per se* sus vidas al ejercicio de un tipo determinado de actividad caritativa y apostólica, sino más bien a *estar* delante de Dios, a descubrir en todo el amor de Dios, a contemplar la luz divina que reverbera en la creación y a contemplar la fuente misma de ese amor y de esa luz: a Dios que se ha manifestado en Jesús. El monje prefiere verse personificado en María de Betania, mejor que en la activa Marta. Esta actitud contemplativa no excluye el ejercicio de la caridad –sería una deserción de las filas de Cristo– ni siquiera del apostolado –el cristiano es intrínsecamente apóstol–. El monje, desde su modo peculiar de ser cristiano, ha de mantenerse en actitud de servicio caritativo y apostólico. Su corazón ha de estar siempre abierto y su mano tendida hacia el hermano, por si éste le necesita.

Quiere san Benito al monje en tensa vigilancia, preparado siempre para entablar diálogo con Dios que puede pasar visita en cualquier momento: ha de vivir con los ojos abiertos para captar la luz deífica, con los oídos atentos, prontos a la admiración, para percibir aun el más leve susurro de la voz divina que puede llamar a las puertas del alma «al atardecer, o a media noche, o al cantar del gallo, o de madrugada» (Mc 13,35).

«Y abiertos nuestros ojos a la luz divina, escuchemos, tensos los oídos, lo que a diario nos amonesta la voz divina que clama: *Si oyereis hoy su voz, no endurezcáis vuestros corazones*» (RB Pról. 9-10).

El monje ha de vivir el *hodie* salvífico, que es su vida, con la mirada puesta en Dios. Uno de los hilos conductores, que recorren visiblemente la santa Regla desde el principio hasta el fin y que, por consiguiente, ha de conformar la vida toda del monje, es el siguiente: Dios ve al monje continuamente; éste ha de corresponder a esa mirada viviendo en la presencia de Dios y adoptando en todo momento la actitud interior y exterior que corresponda a esta convicción.

Así, por ejemplo, en el capítulo séptimo se describe así la actitud fundamental del monje:

«Piense el hombre que Dios le está mirando a todas las horas desde los cielos, y que la mirada de la divinidad ve en todas partes sus acciones y que los ángeles le dan cuenta de ellas a cada instante. Esto nos demuestra el Profeta cuando nos inculca que Dios siempre tiene presentes nuestros pensamientos, diciendo...» (RB 7,13-14).

«En cuanto a los deseos de la carne, creamos igualmente que Dios está presente, cuando dice el Profeta al Señor: *Ante ti está todo mi deseo*» (ibid. 23).

«Luego si los ojos del Señor observan a buenos y malos, y el Señor mira constantemente desde el cielo a los hijos de los hombres, por ver si hay quien sea inteligente y busque a Dios, y los ángeles que nos están asignados anuncian noche y día nuestras obras al Señor, es preciso, hermanos, proceder con tiento a todas horas» (ibid. 26-29).

El duodécimo grado de la humildad consiste en que el monje de tal forma esté penetrado del hecho de que Dios está siempre y en todas partes presente que hasta la más mínima actitud corporal exprese esa convicción interna.

Quiere san Benito al monje absorto en la contemplación de Dios, experimentado como realidad viva, extasiante, como un hecho que se palpa en todo.

Una síntesis de su pensamiento la hallamos en el capítulo titulado: *Modo de salmodiar*:

«Creemos que Dios está presente en todas partes, y que los ojos del Señor observan en todo lugar a buenos y malos, pero sobre todo debemos creerlo sin la menor vacilación cuando asistimos al

Oficio divino... Consideremos, pues de qué manera hemos de asistir ante la presencia de la Divinidad y de sus ángeles, y estemos en la salmodia de tal modo que nuestra mente concuerde con nuestros labios» (RB 19,1-2; 6-7).

Sobre cómo hacer realidad el ideal contemplativo de una vida en la presencia de Dios, de una vida penetrada de oración, existen en la historia monástica múltiples intentos.

Algunos han buscado la solución en el rezo frecuente, continuo a ser posible, de salmos o en la repetición incesante de jaculatorias; otros en la prolongación de los oficios litúrgicos, como los acemetas (akoimetoí =los que no duermen) y como los que practicaban la *laus perennis*.

San Benito, con la parte más sana de la tradición monástica, busca la continuidad en la oración no tanto en el tiempo que el monje dedica ex profeso a la misma o en la multiplicación de las oraciones, cuanto en una vida orientada toda ella hacia Dios, en la constante preocupación por «caminar en la presencia de Dios y ser perfecto» (Gn 17,1), procurando que toda su vida sea un *sí* constante y, en lo posible, consciente, a Dios.

Este diálogo tiene sus tiempos fuertes: las celebraciones litúrgicas, la *lectio divina*, la oración secreta, y otros en los que la voz de Dios que habla y la respuesta del monje son apenas perceptibles por hallarse como fundidas en el fiel cumplimiento del quehacer diario.

El ideal contemplativo de la oración continua halla, pues, su adecuada expresión en una existencia que transcurre toda ella de cara a Dios, unas veces implícitamente y otras de modo explícito. El trabajo, el ejercicio de la caridad fraterna y la oración son fuentes paralelas y complementarias del diálogo con Dios. El monje ha de tender a convertir en diálogo explícito, siempre que le sea posible, el diálogo virtual. Ha de procurar, sin tensiones ni crispaciones, orar explícitamente durante el trabajo, al ir y venir, en los intervalos entre los diversos actos de la jornada, etc. El monje constante consigue al cabo de algún tiempo el hábito de rodear de oración todo lo que hace. Sus silencios no son espacios muertos, sino encuentros con Dios, su trabajo manual o intelectual se ve salpicado, como espontáneamente, de elevaciones contemplativas, la conviven-

cia con los hermanos o el trato circunstancial con las personas de fuera del monasterio se ven fácilmente convertidos por la fe y la caridad en encuentros con Cristo presente en ellos.

El monje comienza entonces a ser un verdadero contemplativo, ya que, como dice Teodoro Studita:

«no mira más que a Dios solo, no desea más que a Dios solo, no se aplica más que a Dios solo y que, no queriendo vivir más que con Dios solo, en paz con Dios, llega a ser causa de paz para los demás».

4. *Condiciones y ambiente necesarios para el diálogo con Dios*

A.- *Soledad y silencio*

Siendo la oración algo así como la respiración del alma en la que Dios habita por la gracia, ha de ser posible orar en cualquier lugar y tiempo, aun en medio de las más absorbentes ocupaciones y distracciones. Dios está en todas partes y, por tanto, en todas partes ha de ser posible entablar un diálogo con él. Se puede escuchar la voz de Dios y responder a sus insinuaciones en el silencio de la celda monacal y en la soledad del desierto; y se puede también dialogar con Dios entre el ruido ensordecedor de las máquinas y entre los apretujones y nerviosismo de las horas punta del metro.

Por otra parte, siendo la oración cristiana esencialmente una actitud existencial, expresión de una vida de cara a Dios en el *hic et nunc*, es decir, encarnada en la realidad mundana en que Dios nos ha puesto, todo lo que existe puede ser punto de arranque hacia el encuentro con Dios. Afirmar que para orar bien es necesario alejarse de las criaturas, como si éstas fueran de por sí obstáculos que se interponen entre Dios y el hombre, es injuriar al Creador. Las criaturas no son trampas, puestas por Dios, para probarnos. Son peldaños que nos han de conducir hasta él.

Sin embargo, a causa de la situación en que se halla el hombre, como consecuencia del pecado, el diálogo con Dios requiere una labor previa de purificación. El hombre sufre una

fortísima depauperación espiritual que hace muy penoso elevarse hasta Dios con la mente y el corazón. Las pasiones producen un ruido ensordecedor que impiden oír con nitidez la Palabra de Dios.

Por ello, para un diálogo con Dios digno de tal nombre –el peligro de un seudodiálogo con Dios existe–, sobre todo para un diálogo contemplativo e ininterrumpido como pretende serlo el del monje, es absolutamente necesario haber hecho el silencio interior, haber creado una amplia zona protectora de soledad.

Esta silenciación de todas las criaturas, este alejar de sí todas las cosas para quedarse solo es un trabajo de una delicadeza extraordinaria, ya que puede desvirtuarse tanto por no llegar al fondo de las cosas, como por desechar cosas que no deben ser desechadas. La soledad y el silencio necesarios para la oración no son un vacío, sino una plenitud. Por eso Evagrio Póntico definía al monje (=solitario):

«Monje es el que está separado de todo y unido a todos» ².

Hay, pues, en la auténtica búsqueda de la soledad cristiana un doble movimiento.

Un movimiento de distanciamiento de todo aquello que nos distrae, que nos dispersa, que nos esclaviza; en una palabra, que nos aleja de Dios. San Juan condensa todas estas servidumbres, convencionalismos, pasiones, etc., en la palabra *mundo*. Este primer movimiento tiene como meta lo que los antiguos llamaban *apatheia*, y que hoy traduciríamos por libertad de espíritu, por silencio interior, por control de las pasiones.

Y un movimiento que nos lleva a la unión con nuestros semejantes, a sentirnos solidarios con ellos, a estar siempre en actitud de servicio. Es la caridad que crece y se robustece a medida que el silencio y la soledad se van estableciendo en el alma. Porque el silencio y la soledad que distancian afectivamente de los hombres, de la naturaleza, de lo bello y de lo bueno no son cristianos, no conducen a Dios. Son una aberración que injuria al Creador. Son egoísmo. La verdadera sole-

2. I. HAUSHERR, SJ. *Les leçons d'un contemplatif*. Paris (1960), p. 158.

dad cristiana deja el corazón abierto a los demás, con ansias de servicio y de correspondencia. El vacío que han dejado las cosas del «mundo» pide, por una especie de *horror vacui*, la plenitud del amor. San Juan de la Cruz ha descrito como nadie en sus *noches* la naturaleza de esta soledad interior y ha elaborado una técnica para, mediante crecientes renunciaciones, penetrar en ella.

La soledad y el silencio interiores son meta obligada para todo el que pretenda alcanzar un cierto nivel de vida de oración.

Son, por otra parte, suficientes para la mayoría de los cristianos.

El monje, sin embargo, para quien también constituye meta obligada dichos silencio y soledad interiores, busca además un clima de soledad y silencio *materiales* y *externos* en una real separación del mundo. En un aspecto de la soledad que podríamos llamar funcional, en cuanto favorece de modo muy positivo la adquisición de la soledad esencial, abriendo el camino de esa forma a un diálogo más intenso y puro –más contemplativo– con Dios, a una vida en la presencia de Dios más consciente y refleja.

La pedagogía divina la recomienda vivamente. Son clásicas las palabras de Oseas (2,16):

«Por eso yo la voy a seducir: la llevaré al desierto y hablaré a su corazón».

Los cuarenta años de Israel por el desierto, con las frecuentes teofanías o intervenciones maravillosas de Yahvé, han quedado como la experiencia modélica del encuentro con Dios en la soledad y en el desierto. Elías pasa en la inmensa soledad del desierto cuarenta días antes de llegar al monte Horeb, donde Dios se le manifiesta. Juan se prepara en el desierto para su misión de precursor. También san Pablo se prepara para ser el apóstol de los gentiles en la soledad. Y los evangelistas nos presentan al Señor buscando la soledad y el silencio para consagrarse con más calma a la oración. «De madrugada, cuando todavía estaba oscuro, se levantó, salió y fue a un lugar solita-

rio donde se puso a orar» (Mc 1,35). «Después de despedir a la gente, subió al monte a solas para orar» (Mt 14,23). Y, antes de iniciar su vida apostólica, se retira también él al desierto, donde pasa cuarenta días y cuarenta noches en oración.

Desde sus orígenes –más, en sus orígenes– el monacato ha hecho de la soledad y del silencio una de sus preocupaciones mayores. Hacerse monje ha implicado siempre abandonar el mundo y adentrarse en la soledad, ya sea en la soledad material del desierto (anacoretas), ya sea en una comunidad de tal forma organizada que en ella se den las condiciones requeridas para hallar el desierto (cenobitas).

San Benito recoge fielmente este principio básico de todo auténtico monacato:

«Los monjes deben aplicarse al silencio (*silentium debent studere*) siempre» (RB 42,1).

«El monasterio, a ser posible, debe construirse de suerte que todo lo necesario, esto es: agua, molino, huerta y los diversos oficios se ejerzan dentro de su recinto, para que los monjes no tengan necesidad de andar por fuera, lo cual en modo alguno conviene a sus almas» (RB 66,6-7).

El Vaticano II ha reafirmado la íntima conexión entre soledad, monacato y oración:

«El deber principal de los monjes es ofrecer a la divina Majestad un servicio humilde y noble a la vez *dentro de los claustros* del monasterio, ya estén íntegramente dedicados al culto divino en una vida recoleta...» (in *umbratili vita*)³.

Y unos párrafos antes, al hablar de los institutos puramente contemplativos, que son los que mejor realizan el ideal monástico dice:

«Los institutos puramente contemplativos, cuyos miembros, dados totalmente a Dios en la soledad, en el silencio, en la oración constante...»⁴.

3. *Perfectae Caritatis*, n. 9.

4. *Ibid*, n. 7.

Ahora bien, un silencio «que sea manifestación de madurez no sólo natural, sino también cristiana, que realice esa madurez y haga al monje idóneo para el asiduo cultivo del recogimiento y atención a la presencia de Dios»⁵; y una soledad llena de Dios, no son metas fáciles. No lo han sido nunca. Pero hoy lo son menos, debido al activismo y a la extroversión, al ruido y nerviosismo que reinan por doquier y que están configurando al hombre moderno, creando en él una necesidad de los mismos y una angustia existencial, cuando le faltan. Por otra parte la facilidad de movimientos que han traído la generalización y perfeccionamiento de los medios de locomoción y la multiplicación y asequibilidad de los medios de comunicación social: prensa, radio, televisión, etc.; hacen fácilmente ineficaces las estructuras tradicionales de separación del mundo ambiente.

Esta nueva situación exige, si la vida de oración del monje y el sentido del monasterio como lugar de recogimiento se han de salvar, un cuidado muy particular, tanto de cada uno de los monjes como, sobre todo, de los responsables de la organización de la vida y actividades de la comunidad.

El monje ha de descubrir la plenitud y armonía del silencio y de la soledad. Ha de ver en ellos medios insuperables para el desarrollo y la madurez de su ser cristiano, e incluso humano.

Esta experiencia y este descubrimiento son algo personalísimo y difícilmente comunicables. Son una consecuencia de la experiencia paralela de Dios presente en todo, presente sobre todo en su alma. No hay gozo comparable al que se experimenta en el encuentro y diálogo con Dios en el silencio de la celda, de la capilla, del trabajo... Tal descubrimiento ha de ir precedido de un tiempo más o menos amplio de rodaje, de un esfuerzo sostenido, animado por la fe y la esperanza, para conseguir contrarrestar el ruido y nerviosismo del mundo, que pugna por penetrar en el recinto silencioso de la soledad, y para superar la sensación de carencia y de vacío que se apoderan del principiante.

Los caminos que conducen a la plenitud del auténtico silencio contemplativo se ven continuamente amenazados por la

5. *Declaaciones et Constitutiones Congregationis Solesmensis* (1990, 37).

desgana, que lleva al abandono, a desistir en el empeño de penetrar en el desierto en que Dios se manifiesta. No es imposible encontrarse en los monasterios con personas que se han quedado a medio camino o que ni siquiera han llegado ahí. La soledad material, que las rodea, no tiene apenas para ellos resonancias dialogales con Dios. Languidecen arrastrando una existencia anodina, huyendo las responsabilidades comunitarias unos, absorbidos materialmente otros por las ocupaciones, o aprovechando las facilidades que la tranquilidad del monasterio ofrece para dedicarse a sus aficiones: estudio, arte, etc., o para divagar: pasatiempos, deportes, lecturas insustanciales. De ahí la conveniencia, mejor, la necesidad imperiosa de aprender a llenar el silencio y la soledad materiales de diálogo con Dios. La búsqueda incansable del rostro de Dios en la asidua lectura de la Sagrada Escritura, en un trabajo responsable, en la oración que ha de penetrarlo todo, que ha de ser tan natural y espontánea como natural y espontáneo es el respirar, son los medios de que dispone. Y para evitar que la comodidad y el egoísmo deterioren el ideal de la soledad y del silencio, y que aun las prácticas más nobles de la vida monástica se conviertan en un buscarse solapadamente a sí mismo, el monje ha de permanecer dispuesto a sacrificar su soledad y su paz siempre que la obediencia o la caridad exijan su presencia en un lugar.

El desierto, para el monje de hoy, ha de consistir en el descubrimiento de la celda, de la oración ante el Santísimo, de la oración en comunidad, del trabajo-oración, del servicio silencioso, ignorado al hermano con quien convive o con aquél que viene al monasterio a compartir unas horas o unos días su soledad y su paz, del descubrimiento, en fin, del valor del tiempo. Ese ha de ser el desierto en el que ha de ir internándose más y más. Es un desierto de características un tanto diferentes de las que poseía el desierto de los anacoretas de la edad de oro del monacato oriental. Pero no menos eficaz para llegar a las más altas cumbres de la contemplación y de la caridad. Y no menos lleno de tentaciones también. Muy distintas éstas en sus manifestaciones de las que nos cuentan las *Vitae Patrum*, pero de idénticas raíces y consecuencias similares: abandono de la soledad, afán de hablar, de estar al tanto de los últimos acontecimientos, de recibir noticias nuevas y, sobre todo, la tan temida

acedia, el gran enemigo de los monjes eremitas, que Casiano define: «El tedio o ansiedad que invade a los anacoretas y a los monjes que viven inactivos y como inertes en la soledad»⁶.

Los demonios tentadores del siglo XX, no menos solapados e insinuantes que los del siglo IV, llevan nombres atractivos y se presentan bajo toda clase de formas, capaces de engañar a cualquier inexperto y de tranquilizar con los más especiosos pretextos la conciencia de los habituados a prender una vela a Dios y otra al diablo. Los demonios más activos y que mayores desastres producen en la vida de silencio y soledad de las almas contemplativas del siglo XX son: lecturas-pasatiempo, radio, televisión y prensa incontrolados, apostolado itinerante, teléfono y locutorio indiscriminados... Cuando éstos se adueñan de la soledad, la vida contemplativa se convierte en simple etiqueta, que sirve sólo para encubrir un activismo de la peor ley.

B.- *El monasterio, «casa de silencio y de paz»*

Dicen las *Constituciones* de la Congregación monástica de Solesmes (n. 38):

«El silencio no ha de estar sólo en el corazón y en los labios, sino que el mismo monasterio, en cuanto «casa de silencio y de paz» (*Regula Magistri*, 21,14), debe ofrecer dentro de sus muros un clima de orden y de tranquilidad».

A hacer del monasterio «una casa de silencio y de paz», apta para una vida de oración, contribuyen varios factores. Fijaremos únicamente nuestra atención en uno que es, sin duda, el principal: la acertada organización de la vida comunitaria y de las actividades que se ejercen en el monasterio.

Siendo obligación del monje mantenerse en constante diálogo con Dios, todo en el monasterio ha de estar en función de éste.

Esto se consigue, no precisamente reservando a la oración propiamente dicha la mayor parte de la jornada monástica, sino con el equilibrio de los elementos que integran esta jornada.

6. JUAN CASIANO, *Conferencias*, V, 2,9.

da. La historia y la realidad actual nos dicen que este equilibrio se ve continuamente amenazado. Unas veces, como en Cluny, porque la oración litúrgica ha absorbido demasiadas horas del día y de la noche. Otras, porque el trabajo o el apostolado han ocupado el centro de las preocupaciones de la comunidad y han relegado a un lugar secundario la oración y la lectio divina. A veces, incluso, porque la falta de previsión u organización han habituado a la comunidad a vivir ociosa, vegetando.

Una vez más la santa Regla se manifiesta, también aquí, muy realista y, por ello mismo, actual. Su organización de la jornada y la manera de integrar en ella los diversos elementos que la llenan, permiten al monje «orar continuamente» sin violencia y sin fatiga, en un clima de orden y de tranquilidad.

Sabe muy bien san Benito que, si el ambiente general del monasterio no contribuye, la vida en la presencia de Dios y los mismos momentos fuertes de oración se resisten. Por eso excluye sistemáticamente las distracciones innecesarias, las ocupaciones contraindicadas, los afanes que dispersan y hacen perder la paz, los ocios o futilidades. En cambio, todos los detalles, hasta los más mínimos, están pensados para favorecer una asidua e intensa oración: las relaciones interpersonales, la recepción de huéspedes y peregrinos, la administración, la dignidad y verdad del oratorio, la separación del mundo, el silencio en ciertos tiempos y lugares, etc., etc.

Sobre este fondo de paz, dentro de este clima sobrenatural, san Benito planifica la jornada monástica de forma que todos, aun los menos avezados en las vías del espíritu, aun los menos dotados humanamente, puedan servir al Señor con alegría. Su consigna al abad es de una sabiduría y prudencia cristianas insuperables: «disponga todo de forma que los fuertes puedan aspirar a más y los débiles no se acobarden» (RB 64,19). Empieza por conceder a los monjes un tiempo de sueño y un régimen alimenticios suficientes. El tiempo que queda disponible lo reparte entre la salmodia y lectura públicas, la lectio divina, la oración privada y el trabajo.

El resultado es un horario armónico, equilibrado, que, sin fatiga especial, permite al monje vivir en la presencia de Dios.

La lectura espiritual reposada y tranquila, con su corolario de la oración privada, le permitirá mantener con Dios un diálogo vivo y personal; el Opus Dei le obligará a ensanchar las perspectivas de ese diálogo, será el diálogo de todos los hermanos con el Padre común; el trabajo, realizado en la presencia de Dios, sentido como un servicio a la comunidad, evitará el peligro del angelismo, le traerá al realismo cristiano de que no está todo en decir: ¡Señor!, ¡Señor!

XVIII. LAS ASAMBLEAS LITÚRGICAS, MOMENTOS FUERTES DEL DIÁLOGO DEL MONJE CON DIOS

Durante su paso histórico-salvífico por la tierra Jesús fue diálogo con el Padre en la unidad del Espíritu Santo. Y lo sigue siendo ahora como Señor de la gloria entronizado a la derecha del Padre.

La Iglesia, indisolublemente unida a él como el cuerpo a su cabeza y como la esposa a su esposo, es también ella diálogo con Dios.

El diálogo de Cristo y el diálogo de la Iglesia son un mismo y único diálogo: el diálogo del *totus Christus*, el diálogo que Cristo único y eterno sacerdote, presente en la Iglesia hasta la consumación de los tiempos y más allá, pues acabados éstos, la sentará cabe sí en el banquete de las bodas eternas del Cordeiro, mantiene con el Padre en la unidad del Espíritu Santo. Es el diálogo que es Dios-Trinidad y al que ha asociado a la humanidad redimida.

Este diálogo adquiere ahora en la tierra objetivamente su máximo realismo e intensidad en las acciones litúrgicas, como ha puesto de relieve con particular énfasis la Constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* ⁷.

«Para realizar una obra tan grande, Cristo está presente siempre a su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la misa... Está presente con su fuerza en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues, cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es él quien habla. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: *Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos*» (Mt 18,20).

Esta particularísima presencia de Cristo en toda acción litúrgica es lo que da a éstas «una tal eficacia... que no la iguala la de ninguna otra acción de la Iglesia» ⁸.

7. *Sacrosanctum Concilium*, n.7.

8. *Ibid.*

1. «No anteponer nada al Opus Dei» (RB 43,3)

Nada tiene, pues, de extraño que el monje, en su afán de radicalizar todo lo que atañe al servicio de Dios, también aquí, y aquí de modo especial, se imponga obligaciones mayores que las del común de los cristianos, hasta hacer de la celebración litúrgica su principal ocupación. «Nada, dice taxativamente la santa Regla, se ha de anteponer a la Obra de Dios» (Opus Dei). Por el tiempo que a ellas se reserva, por el trato de preferencia que recibe entre las demás ocupaciones, por el interés, sobre todo, e ilusión que pone en su celebración, las asambleas litúrgicas ocupan en la vida del monje un puesto realmente privilegiado. La solicitud por el Opus Dei es una de las pruebas mayores de una auténtica vocación monástica la (RB 58,7).

Como tampoco tiene nada de extraño que la Iglesia delegue de modo particular en las comunidades monásticas el honor y la obligación de mantener en la tierra el himno de alabanza que el Verbo introdujo en el mundo al encarnarse y del que Jesús hizo depositaria y responsable a la misma Iglesia. Hay para esta elección razones de conveniencia de mucho peso. La castidad perfecta, el despojo voluntario de los bienes transitorios y caducos, la inmolación de la propia voluntad por la obediencia, la vida más austera y crucificante, libremente elegida, hacen del monje un instrumento más apto para cantar en la Iglesia el *Cántico nuevo* «que nadie puede aprender... sino los que no se han manchado con mujeres, pues son vírgenes» (Ap 14,3-4). El paso por «la gran tribulación», que son las renunciadas martiriales que lleva aneja la vida monástica, hace del monje, un mártir, uno de los que «han lavado sus vestiduras y las han blanqueado con la sangre del Cordero. *Por eso* están ante el trono de Dios, dándole culto día y noche en su Santuario» (Ap 7,14-15).

El monje presta a la Iglesia su mente, su corazón, sus labios, toda su alma y todo su cuerpo, para que mediante ellos pueda ésta seguir haciendo realidad, en el tiempo y en el espacio, el himno salvífico que Cristo le dejó como preciado botín de victoria. El monje es, en manos de la Iglesia, una especie de sacramento de salvación que, a través de los signos que ella

pone a su disposición, continúa la obra de Cristo: glorificar al Padre, salvar al hombre.

Por ambas razones: porque la liturgia es la fuente primera de salvación, el lugar privilegiado para el encuentro con Dios en Cristo y para el diálogo con Dios, que ha venido a buscar al monasterio; y porque la Iglesia le ha elegido para cantar en su nombre el *Cántico nuevo*, el monje se siente gozosamente obligado a dedicar lo mejor de sus energías y de su tiempo e ilusión a celebrar la liturgia.

Y también, porque al mismo tiempo las asambleas litúrgicas son el signo más eficaz y los momentos culminantes de la comunión fraterna y de la conversión a Dios. La más dura de las penitencias que san Benito manda se imponga al monje, reo de una culpa, es privarle del derecho y del honor de asistir con los demás hermanos a la Obra de Dios (RB 24,44). Es la excomunión, la separación de la comunidad de los hermanos precisamente cuando la comunión es más profunda: en la oración litúrgica de la comunidad.

2. *Las asambleas litúrgicas de la comunidad, acontecimientos pascuales*

La Sagrada Escritura habla con frecuencia del «tiempo de la visita», del «día del Señor», de la «hora». Estas expresiones no connotan propiamente tiempo cósmico, aunque esos «tiempos», esos «días», esas «horas» tienen lugar en el tiempo cósmico. Son momentos de salvación, momentos en que la acción salvífica de Dios se hace sentir con más intensidad en la historia del hombre. Estos momentos de gracia son los que hacen la historia de la salvación.

El paso histórico de Jesús por el mundo es el tiempo de salvación por excelencia, al que tendían los tiempos pasados y que los tiempos por venir prolongarán en el tiempo de la Iglesia.

La pervivencia de la «hora» en que Cristo pasó de este mundo al Padre es lo que permite a la Iglesia tener «sus tiempos de visita del Señor», sus «días del Señor», sus «horas». En éstos, la Iglesia *recuerda* el pasado de la historia de salvación, y,

al recordarlo, lo actualiza, realiza esa historia en su *hoy*, y espera anhelante y degusta el futuro de esa historia.

La Iglesia ha insertado sus momentos de salvación en las unidades del tiempo cósmico: año, semana, día, hora.

El monje es convocado varias veces durante el día y durante la noche para, en unión con sus hermanos, celebrar estos tiempos. En las «Horas» –y de modo eminente en la Eucaristía– recibe la visita del Señor. Cada «Hora» es para el monje un acontecimiento pascual, un paso por su vida del Señor resucitado, una entrada en contacto con el misterio de Cristo y, en Cristo, con los coros celestiales y con los hombres que luchan aún sobre la tierra. Y para la comunidad son los momentos en que ésta se constituye en *Ecclesia orans*.

La participación del monje en el diálogo que el Cristo total, cabeza y miembros –Cristo y la Iglesia– eleva al Padre, tiene lugar a partir de los elementos que constituyen en la trama de la acción litúrgica: palabras, gestos, silencios, etc. En éstos, unas veces es Dios quien habla al monje, otras es el monje quien habla o responde a Dios.

Las lecturas son mensajes que Dios envía al monje y que éste ha de escuchar reverente y aceptar: Dios, mediante la Palabra revelada o mediante la palabra seleccionada por la Iglesia entre los escritos de almas altamente carismáticas y que de algún modo comentan y actualizan la Palabra revelada, cuenta las maravillas obradas por él en favor de su pueblo –maravillas para premiar y maravillas para castigar paternalmente a su pueblo rebelde–, le da normas de vida, le ofrece recompensas, le amenaza... La misma Palabra revelada –los salmos sobre todo– y las oraciones compuestas por la Iglesia, ponen en los labios y en el corazón del monje las respuestas exactas a ese mensaje; con ellas éste manifiesta, cantando o rezando, su agradecimiento, su júbilo, su arrepentimiento, su súplica... El cuerpo se une a su modo, además de con la voz, con gestos que exteriorizan o fomentan sus sentimientos, al mismo tiempo que ayudan a hacer comunidad orante, reforzando el fervor y la cohesión de ésta. Los silencios sirven para interiorizar y personalizar la escucha y la respuesta. Son algo así como los breves altos en el camino de los que suben por la

ladera empinada de un monte; en ellos se contempla el panorama y se llenan reposadamente una y otra vez los pulmones de aire fresco, reconfortante.

Al celebrar, junto con sus hermanos y formando con ellos la *Ecclesia orans*, las «Horas» es convocado el monje varias veces durante el día y durante la noche. Estos tiempos de salvación, estas visitas del Señor resucitado, estas citas a dialogar con Dios, escuchando su Palabra creadora y portadora de salvación y respondiendo con la admiración y el agradecimiento o con el dolor y el arrepentimiento o con el anhelo suplicante, forman, dentro de la jornada monástica, como un sistema planetario: en el centro está la Eucaristía, fuente de calor y de vida; y en torno a ella, girando en torno a ella, prolongándola y haciéndola más asequible, el Oficio divino: oficio nocturno, Laudes al amanecer para saludar y cantar al sol que nace, a Cristo resucitado, y Vísperas al atardecer, como eucaristía vespertina, como oración agradecida al caer el día; y repartidas durante el resto de la jornada, las «Horas menores», breves altos en el ritmo de la actividad de la comunidad, para unir las voces y el corazón cantando algún salmo y escuchando durante breves instantes la Palabra de Dios.

La concelebración diaria de la Eucaristía, con participación de toda la comunidad, constituye la cumbre de la jornada, el momento en que la experiencia de Dios en Cristo alcanza, objetivamente desde luego, pero también casi siempre subjetivamente, las cotas más altas. Todo converge en ella: el *Opus Dei*, la lectio divina, la oración personal, el trabajo, la convivencia fraterna, la hospitalidad... Y de ella parten todas las líneas de fuerza espiritual. En ella tiene lugar la más perfecta comunión fraterna y desde esta comunión fraterna se llega a la comunión con Cristo. La Eucaristía es también la fuente de donde brota todo el dinamismo pascual que ha de animar la vida toda del monje, y el lugar privilegiado en que se realiza la conversión de vida que éste se comprometió en la profesión a acelerar. La concelebración diaria es sin duda el mayor regalo que la Iglesia del Vaticano II ha hecho a las comunidades monásticas de varones.

Sin embargo, la actividad más típica del monje es el *Opus Dei*. Desde siempre, el canto de salmos y la audición de la

Palabra de Dios en comunidad o en privado, han sido considerados por los monjes un honor y un deber que forma parte de su respuesta a la vocación particular de que han sido objeto. Todos los cristianos han cantado salmos y han escuchado la Palabra de Dios, pero sólo de cuando en cuando: en la Eucaristía y en las vigili­as de las grandes fiestas. Los monjes lo han hecho siempre, todos los días y varias veces al día. San Benito, después de organizar con todo detalle la celebración del Oficio divino, añade:

«Porque demasiada flojedad muestran en el servicio de su devoción los monjes que en el decurso de una semana recitan menos de un Salterio con los cánticos acostumbrados, cuando leemos que nuestros santos Padres cumplían animosamente en un solo día lo que ojalá nosotros, tibios, ejecutemos en toda una semana» (RB 18,24-25).

Muchos son los oficios que el monje ha de desempeñar en el monasterio, sin embargo, el único oficio que lleva el calificativo de «divino» es la liturgia de las Horas (RB 8; 43,1). Es el *pensum servitutis nostrae*, la tarea que, como siervo, el monje ha de realizar todos los días (RB 50,4). Es la obra de Dios, el *Opus Dei* (RB passim), es decir, la obra que Dios realiza, ya que en ella salva al hombre de modo muy especial, y la obra en que el monje cumple sus deberes para con su Creador y Salvador.

3. «Cómo se ha de salmodiar» (RB 19)

Las celebraciones litúrgicas –la Eucaristía como fuente, las Horas como arroyos que de ella fluyen– poseen objetivamente una eficacia infinita, porque infinita es la eficacia del misterio de Cristo que en ellas se renueva.

Pero además de esta, que podríamos llamar sacramentalidad profunda, objetiva, que le viene a la acción litúrgica del hecho de ser Cristo quien en ella alaba, da gracias, perdona y suplica y que por ello mismo produce siempre su fruto, la acción litúrgica posee otra sacramentalidad que, siguiendo el símil, podríamos calificar de superficial y subjetiva, y que está

condicionada por el fervor de la caridad de los que en ella toman parte.

De ahí la necesidad de que el monje ponga todos los medios a su alcance para convertirse en un gran adorador en espíritu y en verdad, y de que la comunidad como tal se preocupe, a través de sus cuadros responsables sobre todo, de llegar a ser una auténtica *Iglesia en oración*. Cada uno de los monjes y toda la comunidad han de sentir una gran responsabilidad eclesial y han de cuidar de que sus asambleas litúrgicas no sólo no degeneren —peligro que amenaza continuamente—, sino que aumenten su dinamismo y valor salvífico. Cada uno a su nivel, el monje y la comunidad, han de *mimar* las asambleas litúrgicas.

A.- *Solicitud por la Obra de Dios*

Para que las asambleas litúrgicas de una comunidad monástica sean de hecho y en alto grado *Iglesia en oración* y los componentes de las mismas sean verdaderos orantes, no basta con presuponer la buena voluntad de todos. Es necesaria una capacitación, una alta especialización.

Las asambleas litúrgicas de la comunidad monástica no pueden ser una asamblea litúrgica cualquiera. El radicalismo que caracteriza al compromiso cristiano del monje y la confianza que la Iglesia ha puesto en su efectividad se verían frustrados, si el nivel de fervor de los monjes y la veracidad de los signos que ellos ponen, no adquiriesen niveles superiores a los de las comunidades cristianas normales.

Ha de poseer una preparación elevada la comunidad en cuanto tal, ha de estar suficientemente entrenada para que la acción litúrgica fluya en paz y con orden. Ha de conocer perfectamente no sólo las leyes, sino el espíritu de éstas. Ha de tener idea clara de la dinámica de una celebración comunitaria. Ha de saber hacer las cosas de modo que la celebración sea bella y verdadera, sencilla y digna, para que sea sagrada, un trasunto de la liturgia celestial. Para ello la comunidad ha de mantenerse en estado de formación permanente. Sólo así logrará que su acción en conjunto y cada uno de sus elementos: lecturas, cantos, salmodia, gestos, silencios sean signos válidos

que fueren un aumento de las virtudes teologales en los que toman parte en ella, que sean un testimonio elocuente de la presencia de Dios para los que contemplan de paso la acción litúrgica y que influyan eficazmente en la implantación del reino de Dios en este mundo.

El monje, a su vez, ha de someterse también él personalmente a un trabajo formativo, de capacitación; ha de poner los medios para mantenerse siempre en forma e incluso ir aumentando continuamente sus facultades de orante.

Es útil poseer una preparación científica: conocer la historia, la teología, la legislación litúrgicas. Puede, sin embargo, bastar, en última instancia, la que adquirió en el período de su formación monástica y la que en cada comunidad se suele dar para mantener a ésta al día. Ser un especialista en liturgia es algo muy positivo en un monje, pero no es necesario.

La preparación realmente eficaz la ha de adquirir el monje en la *lectio divina* –lectura y estudio orante de la Palabra de Dios, tomada ésta en sentido amplio– y en la *meditatio* o rumia de la misma. La lectura meditada de la Sagrada Escritura, sobre todo de aquellas partes más utilizadas por la Iglesia en su liturgia: Salmos, Profetas, Sapienciales, Nuevo Testamento, hasta identificarse totalmente con ellos y el estudio de la misma bajo la guía incomparable de los santos Padres, fueron prácticamente la única preparación para muchas generaciones de monjes. Hoy contamos, además, con estudios exegéticos, teológicos y litúrgicos que abren nuevos horizontes y que sería insensato no utilizar. Esta lectura-estudio-meditación-oración, unida a una preparación inmediata de las celebraciones, es absolutamente necesaria para una ejecución verdaderamente contemplativa de la liturgia monástica. Sin ella la liturgia degenera irremediablemente y se convierte muy pronto en un absurdo *multiloquium*. La liturgia restaurada exige aún más la interacción entre una *lectio* seria, tranquila, a la que se consagre un tiempo suficientemente amplio, y la liturgia. La utilización más abundante e inteligente de la Sagrada Escritura requiere un conocimiento, también más profundo, de la misma y,

sobre todo, el hábito –¡recompensa al esfuerzo!– de oír a Dios en su Palabra y de hablarle con su Palabra.

Otra ayuda insustituible es lo que san Benito con la tradición monástica llama *meditatio* (Cfr. v.g.: 8,3) y que nuestros clásicos traducirían por *rumia*. De ello hablaremos luego. ¡Qué resonancias tan distintas tienen, por ejemplo, en la liturgia, los salmos, cuando se los ha desgranado lentamente en la celda, en la capilla o en el ir y venir! La frecuente repetición y rumia o la *iaculatio* –lanzamiento hacia Dios– de los elementos que por su frecuencia son puntos de referencia dentro de la acción litúrgica, cargan a éstos de contenido. Tales por ejemplo, son: Dios mío, ven en mi auxilio, Gloria al Padre, Kyrie eleison, El Señor esté con vosotros, Amén, o los nombres que en la liturgia se dan a Dios o a Jesús. Con ello, además, se palía el peligro de caer en la rutina, peligro que acecha siempre al que toma parte varias veces al día en la liturgia, al mismo tiempo que se facilita la personalización de la oración comunitaria, que, precisamente por serlo, tiende a hacerse impersonal.

La preocupación, tanto del monje como de la comunidad, cada uno a su nivel, por capacitarse para que la celebración litúrgica pueda desarrollar toda la virtud salvífica que encierra, es parte muy importante de la *solicitud* que san Benito exige del candidato a la vida monástica (RB 59,7). Otra manifestación de esa *solicitud* es la ilusión con que se espera la convocatoria a las asambleas litúrgicas y la prontitud con que se acude a ellas. El monje «ha de esperar con el gozo de un anhelo espiritual la santa Pascua» (RB 49,7) que es para él toda celebración litúrgica al que tiene el honor de ser convocado. Ha de tener una fe muy grande en el valor de la oración comunitaria. Ha de esperar la venida del Señor, que tiene lugar en toda asamblea litúrgica, venida que prepara y, en parte, adelanta la parusía final. Ha de amar la Obra de Dios más que ninguna otra actividad, porque en las «Horas» se renueva una y otra vez la «hora» tan esperada por el Señor en que pasó, y con él nosotros, de este mundo al Padre.

San Benito quiere que el monje acuda presuroso al coro, que corra:

«Hecha la señal, levantándose sin tardanza, apresúrense a anticiparse unos a otros para la Obra de Dios» (RB 22,6).

«A la hora del Oficio divino, no bien se haya oído la señal, dejando todas las cosas que tuvieren entre manos acudan con suma presteza» (RB 43,1-2; cfr. 44,28).

B.- «Sobre todo hemos de creer en la presencia de Dios, cuando asistimos a la Obra de Dios» (RB 19,2)

La santa Regla, tan detallista en lo referente a la organización material del Opus Dei –once capítulos– no consagra más que uno y éste brevísimo –el diecinueve– a describir las disposiciones interiores que el monje ha de tener durante las celebraciones litúrgicas.

Y este breve capítulo no contiene más que una idea: Tenemos una fe muy viva en la presencia de Dios cuando asistimos al Opus Dei.

San Benito se muestra también aquí consecuente consigo mismo. La vida que abraza el monje es una vida de fe, una vida en que todo ha de colaborar a que sea un hecho durante todo el día la conciencia de que Dios está presente en todas partes. Es esto lo que el postulante ha de venir a buscar al monasterio: «Si realmente busca a Dios» (RB 58,7). Ahora bien, para el Santo, el punto culminante de la vida y de la actividad del monje como monje se halla en el Opus Dei: «Nada se anteponga al Opus Dei» (RB 43,3). Las asambleas litúrgicas son para el monje tiempos privilegiados en que ejercita su fe en Dios y, también, en que es probada la calidad de su fe:

«Creemos que Dios está presente en todas partes, y que los ojos del Señor observan en todo lugar a buenos y malos, pero, sobre todo, debemos creerlo, sin la menor vacilación, cuando asistimos al Oficio divino» (RB 19,1-2).

La clara conciencia de que Dios está presente de forma muy particular durante las celebraciones litúrgicas, ha de reavi-

var en el monje tres actitudes fundamentales. Tres textos bíblicos le sirven de punto de referencia para precisar esas tres actitudes de fe:

Servid al Señor con temor. Toda la vida del monje es un *servitium sanctum* a Dios. Este servicio tiene en la liturgia su expresión más elevada. El Opus Dei es por excelencia el *pen-sum servitutis*, la prestación, que en su calidad de siervo, el monje ha de realizar diariamente en favor de Dios (RB 50,4). El monje ha de desempeñar su *Oficio* divino con temor, es decir, con una enorme seriedad y responsabilidad.

Salmodiad sabiamente. *Sapienter, sapiens, sapientia*, en la santa Regla tienen el sentido de madurez humana y espiritual. Son sabios aquellos que están capacitados para actuar siempre y en todas partes con prudencia humana y sobrenatural. Es fruto de una fe profunda y viva en la presencia de Dios y de la constante actuación de esa fe. La invitación a salmodiar sabiamente es una invitación a asistir a las celebraciones litúrgicas con una fe lo suficientemente viva como para que ésta se traduzca en la compostura externa y en el *saboreo* interno, en una actitud digna, atenta y devota.

La última invitación bíblica es: *En presencia de los ángeles te cantaré (psallam tibi)*. Los monjes han gustado presentar sus monasterios como *paraísos*. Una de las razones –la principal, creo yo– es que en ellos se realiza ya lo que será la única ocupación de los bienaventurados en el cielo: alabar a Dios. Durante toda su vida, pero de modo eminente en las horas de coro, los monjes unen sus voces a las voces de los ángeles. Ángeles y monjes cantan *una voce* a Dios. Tomar conciencia de esta sublime realidad durante las celebraciones litúrgicas es otra de las exigencias de la fe en la presencia de Dios. Nunca como en las asambleas litúrgicas es verdad que el reino de los cielos ha llegado ya.

Ahora bien, celebrar la liturgia con fe, con una fe muy viva ¿qué significa en la práctica? ¿cómo vivir la presencia de Dios?

Decir que Dios está presente en una comunidad reunida, equivale a decir que Dios actúa allí de modo particularmente intenso.

Por otra parte, para el cristiano, creer que Dios está presente es creer que Cristo está presente, ya que es en Cristo donde se nos ha manifestado y donde sigue manifestándose, donde ha actuado y donde sigue actuando.

Pues bien, ¿dónde y cómo entran en contacto con Cristo y con su acción salvífica los que toman parte en la acción litúrgica? Lo hemos recordado ya con palabras del Concilio: en la Eucaristía, en los sacramentos, en la Palabra, en la asamblea... Gracias a estos signos eficaces, el misterio de Cristo es un hecho en cada una de las celebraciones litúrgicas.

La presencia del misterio de Cristo es lo que, gracias a la fe, permite al monje entrar en la historia de salvación, más aún: hacer historia de salvación. El pasado, el presente y el futuro de la historia de la salvación se dan cita en el tiempo de salvación que es toda asamblea litúrgica. Estas, en efecto, no son otra cosa que Cristo continuando su obra de salvación por medio de la Iglesia.

Las consecuencias prácticas de esta verdad elemental son muchas.

Una de las mayores dificultades con que tropieza el que, como es el caso del monje, ha de tomar parte todos los días durante varias horas en la liturgia, es hallar la forma de dar vida y personalizar fórmulas tan heterogéneas, como lo son las que constituyen la trama de las celebraciones litúrgicas. Estas, sin apenas solución de continuidad, sitúan al orante en el pasado, en el presente y en el futuro; en ellas tiene cabida toda clase de sentimientos; unas veces se habla en singular y otras en plural, etc., etc.

Esta dificultad deja de serlo, cuando se tiene clara conciencia de estar celebrando el misterio de Cristo, o, para ser más exacto, que el Cristo total, cabeza y miembros, por tanto cada uno de los orantes y toda la comunidad, está realizando la obra de salvación aquí y ahora.

Nuestra presencia activa en el misterio de Cristo presente y operante nos permite, en efecto, entrar en comunión, desde nuestro «hoy», con el pasado y con el futuro de la historia de la salvación y hacer de «mi» acción una acción de toda la iglesia. Cada uno de los orantes puede con toda verdad sentirse aludido personalmente por la acción salvadora de Dios en el pasa-

do, presente para él ahora y aquí; y puede contemplar lo que Dios promete para el futuro como algo que en la esperanza es ya una realidad poseída.

El ser parte activa y pasiva en el misterio de Cristo, que la liturgia celebra, permite a cada uno sentirse con toda verdad actuando, según los casos, como individuo, como parte viva de una comunidad concreta –la comunidad monástica en nuestro caso– de la que, gracias a la comunión de vida en Cristo de todos los que pertenecen a ella, puede considerarse portavoz y responsable, y, finalmente, como sujeto activo y pasivo de la Iglesia.

La fe en el puesto que ocupa dentro del misterio de Cristo, presente y operante en la asamblea comunitaria, da al monje una total libertad de espíritu en las celebraciones litúrgicas y le permite moverse sin trabas entre la compleja urdimbre de fórmulas tan heterogéneas como las que la Iglesia emplea en su liturgia, sin verse precisado a emplear trucos mentales para convertir en fórmulas vivas y actuales a las que de hecho podría considerar fósiles ya y desplazadas. La fe en la presencia del misterio salvífico de Cristo, es decir, en la presencia de Dios que ha venido, viene y vendrá a salvar al hombre –a mí, al hermano que tengo al lado en el coro, a toda la humanidad desde Adán hasta el último morador de la tierra– da al monje orante la seguridad de moverse siempre sobre la *verdad*, cualesquiera que sean las circunstancias que evoquen las fórmulas que maneja o los misterios que celebra.

Así, cuando las lecturas o los salmos recuerdan o cantan los prodigios obrados por Dios en favor del Pueblo escogido, estos, hechos, lejanos en la línea del tiempo cósmico, convertidos ya bajo este punto de vista en pura historia, son, sin embargo, en el tiempo de salvación –en el *kairós*– que es la oración litúrgica, hechos actuales, hechos en los que también nosotros somos actores. El mismo Dios que se manifestó en ellos hace siglos, es quien se nos manifiesta ahora a nosotros, al ponerlos ante nuestros ojos y quien, a través de ellos, nos habla. Y nosotros, no sólo podemos darnos por aludidos, sino que Dios nos pide una respuesta actual en forma de alabanza, de agradecimiento, de aceptación, de súplica, etc.

Otro ejemplo. Los textos litúrgicos, o por proceder de medio cultural y espiritual superado ya, como el Antiguo Testamento, o por representar a individuos o grupos muy determinados, expresan con frecuencia sentimientos o afectos muy ajenos al estado de ánimo del orante, o situaciones muy distintas de aquellas en que se halla éste en el momento en que las recuerda. Como individuo no podrá con verdad hacer suyos tales sentimientos o situaciones. Mas como persona que actúa dentro del misterio de Cristo, como portavoz y parte responsable de todo el Cuerpo que crece unido a la Cabeza, puede con toda verdad –más aún, debe por razón de solidaridad– hacer suyos los sentimientos y situaciones no sólo de los que viven, sino en cierta medida de los que han vivido o vivirán.

Son sólo dos ejemplos de «cómo ha de salmodiar el monje».

Dejarse penetrar de la presencia de Dios que está viniendo incesantemente a visitar al hombre con su salvación, pero de modo totalmente único en las celebraciones litúrgicas, es de primera necesidad para un orante como el monje. Este ha de saberse experimentalmente *voz de Cristo* y *voz de la Iglesia*, ha de saberse sujeto y objeto de salvación desde el misterio salvífico de Cristo actualizado en toda celebración, ha de saberse viviendo su «hora», su «tiempo» de salvación, «hora» y «tiempo» en que se dan cita el pasado y el futuro y en que Cristo y con Cristo cada uno de los cristianos, continúa su obra de salvación, glorificando al Padre y redimiendo al mundo.

C.- «*Concuerte nuestra mente con nuestra voz*» (RB 19,7)

La viveza de la fe en la presencia de Dios durante las asambleas litúrgicas de la comunidad monástica se manifiesta y se nutre en el fervor de la caridad y en la pureza de la devoción desde luego, pero también e inseparablemente en la calidad de los elementos, es decir, de los «signos», que los componentes de la asamblea utilizan, y en la manera más o menos perfecta como los utilizan.

Ahora bien, la fuerza de significación o, lo que es lo mismo, la eficacia de un signo, depende de la verdad que hay en dicho signo. Si el signo, cualquiera que éste sea, no realiza lo

que significa, en un signo falso, en un signo muerto. Un ejemplo extremo: si hago una genuflexión, expresión normal de adoración a Dios, y pienso sólo en que esa genuflexión bien hecha gusta al público, he puesto un signo falso, no hay verdad en ese signo.

Por eso la conclusión lógica que san Benito deduce del principio fundamental que acabamos de comentar es:

«Consideremos, pues, de qué manera hemos de estar ante la presencia de la Divinidad y de sus ángeles, y estemos en la salmodia de tal modo que *nuestra mente concuerde con nuestra voz*» (RB 19,6-7).

Que la mente concuerde con la voz, que las acciones externas de todo tipo que ponemos en la acción litúrgica sean la expresión de la fe que anima al orante: he ahí la meta a alcanzar por todos y cada uno de los que asisten a la acción litúrgica. Si la mente y los labios no sincronizan, hay entre ambos una contradicción, carece de verdad la actividad que desarrolla el signo externo.

Es este un principio de valor general.

Ha de haber verdad en el signo global que es la comunidad monástica reunida en asamblea litúrgica.

Ha de ser verdad que es en ese momento *Iglesia en oración*.

Todo en ella ha de transpirar presencia de Dios vivida intensamente, todo en ella ha de poseer vibración cristiana. Y esto se ha de manifestar en la forma de ser y de estar de sus componentes.

Ha de ser verdad que la celebración del Opus Dei es la primera ocupación de la comunidad. Las asambleas litúrgicas han de ocupar *de hecho* un puesto preeminente entre las actividades que llenan la jornada monástica. Ha de ocupar un tiempo bastante amplio, para que realmente aparezca como algo con razón de ser por sí mismo y no como algo que viene a redondear el día del monje.

Ha de haber verdad en el horario. Se ha de observar escrupulosamente la *veritas horarum*, celebrando cada «hora» a su tiempo, entendido éste no con criterios arqueológicos pre-

cisamente, sino cuidando la perfecta inserción de la liturgia monástica en la jornada de la comunidad, de forma que ésta tenga sus «horas» de oración comunitaria en las «horas» clave en el ritmo vital y laboral de esa comunidad concreta: celebrando litúrgicamente su amanecer, su mediodía, su atardecer, etc.

Ha de ser verdad que es la oración de toda la comunidad. Todos los monjes por su vocación son «de coro». Todos los monjes han de ser convocados y todos han de hallarse presentes con presencia física normalmente, o al menos con presencia moral los que estén legítimamente impedidos (cfr. RB 50,3-4).

Ha de ser verdad que son encuentros pascuales: han de ser vividas como verdaderas fiestas, como encuentros con Cristo resucitado; han de celebrarse con gozo pascual. A ello ha de contribuir la solemnidad y la calma; y sobre todo la superación de todo tipo de tensiones, de desganar, de amargas, de somnolencias, de descuido en su persona...

Ha de ser verdad que es una comunidad reunida en el nombre del Señor: penetrada de caridad fraterna para, desde esa caridad fraterna, poder elevarse al amor de Cristo; jerárquicamente, ordenada, en constante actitud de servicio, siendo cada uno, desde su puesto, testimonio vivo de que el Señor está presente en medio de esa comunidad por la actitud de fe viva que de ella transciende, por la unción y convicción con que desempeña cada uno su oficio por humilde que éste sea, con que canta, con que lee, se mueve...

Ha de ser verdadera finalmente en su condición de asamblea misionera: abierta a los hermanos que, sin formar parte de modo estable de la comunidad, desean unirse a ella: y preocupada de ser ejemplo viviente para todos, para el turista y el curioso también, de que el reino de Dios ha llegado ya.

Para que las asambleas litúrgicas de la comunidad monástica sean signos válidos y eficaces, signos verdaderos globalmente, es necesario que lo sean antes cada uno de los signos parciales.

Ha de ser verdadero el signo que es el canto, procurando hacer de él un instrumento que avive el fervor y un vehículo que permita expresar ese fervor. El canto ha de marcar el clímax del entusiasmo festivo que ha de poseer toda celebración litúrgica. La comunidad monástica ha de tomar muy a pecho descubrir y poner en práctica, a nivel de los recursos de que

dispone, el lenguaje orante del canto. El canto no es un adorno de la oración comunitaria; es muchísimo más: es una de las dimensiones básicas de ésta. Ha de ser técnicamente lo más perfecto posible, para que la unidad de voces lleve a la unidad de corazones, la expresividad, al fervor y la sublimidad, al encuentro con el misterio.

Ha de haber verdad en las ceremonias, otro signo fundamental de la oración comunitaria. Los gestos de la comunidad y de cada monje han de ser auténticos signos –incitaciones y expresiones– de fe, de paz interior, de amor fraterno. Han de ser hieráticos en el sentido original de esta palabra: hierathikós =sagrado, sacerdotal. Han de ser la expresión espontánea de la plenitud espiritual interior y han de ser apoyos que sostengan esa plenitud. Han de ser servicios caritativos a los demás orantes.

Ha de haber verdad en el modo de decir o escuchar las oraciones, las lecturas, etc. ¡Qué bendición para una comunidad, los monjes que tienen el carisma de lectores o de presidentes de la oración! La humildad y convicción, la fe y la alegría con que actúan refuerzan la transmisión de la Buena Nueva y suscitan y mantienen el impulso orante.

Todos estos signos pueden perder calidad y, en consecuencia ver reducida su capacidad de suscitar el fervor y la fe, por diversas causas.

Por haberse imposibilitado, bien sea por incuria de la comunidad –cantos o ceremonias achabacanados–, bien sea por haber quedado desfasados por la evolución natural de las cosas.

O por el lado opuesto: por cambiar las cosas continuamente o por multiplicarlas demasiado e innecesariamente, lo que impide que los signos puedan *cargarse* de tensión significativa y que la comunidad pueda sacarles gusto, pueda *saborearlos*. Esta última causa degradante de los signos es particularmente perjudicial para las comunidades de orantes contemplativos. El contemplativo, en efecto, tiende a simplificar, necesita imperiosamente simplificar. Las ideas, las emociones y entusiasmos se unifican cada vez más en él, para terminar en una mirada sencilla en Dios presente.

Pero el más peligroso y más frecuente agente de deterioro de los signos litúrgicos es la rutina, caballo de batalla bien conocido de todo orante, lima implacable del fervor... La rutina nace y se desarrolla por la incuria más o menos culpable del orante, desde luego. Mas también, o por el desconocimiento del ritmo de cada una de las acciones litúrgicas o por una deficiente estructuración de los elementos que integran dichas acciones.

Gracias a Dios la nueva ordenación de la liturgia ha dejado abiertos cauces, para que las comunidades y los individuos puedan dar a su oración pública un ritmo más orante, más contemplativo y, al mismo tiempo, más adaptado a las características propias. Utilizar estos cauces con inteligencia, con ilusión y con criterios amplios es esencial. La sucesión reposada de cantos, lecturas, oraciones, silencios y el que cada una de las partes adquiera el relieve y el carácter que le es propio, es un paso muy notable para que la acción litúrgica en conjunto y cada una de sus partes sean de hecho signos plenos de eficacia y de verdad. A dar a la acción litúrgica un ritmo contemplativo, y a que ésta sea un diálogo vivo con Dios de cada uno de los monjes desde la comunidad, contribuyen sobre todo los momentos de silencio, las «breves y puras oraciones» (RB 20,4).

Sigue teniendo vigencia, y no debería olvidarse nunca, el principio de san Benito:

«Debemos pensar que no somos oídos por el mucho hablar, sino por la pureza del corazón y compunción de lágrimas» (RB 20,3).

Y el ejemplo de los monjes egipcios que nos transmite Casiano con admiración:

«Por la misma razón apuntada, procuran no pronunciar de una vez los salmos que modulan en comunidad; sino que los recitan por partes y haciendo, según el número de versículos, dos o tres divisiones, separadas por una oración.

Porque no se deleitan –y esto es notable– en el número de versículos, sino en la inteligencia de los mismos, buscando solícitos la práctica de aquel precepto de la Escritura: *Salmodiaré en espíritu, salmodiaré con la mente*. Juzgan más útil cantar diez versos captando su inteligencia, que decir todo el salterio sin comprender su sentido»⁹.

9. JUAN CASIANO, *Instituciones*, 11,10.

XIX. LA ORACIÓN EN SECRETO

En las asambleas litúrgicas el monje, formando Iglesia con sus hermanos, actualiza el diálogo divino-humano que Jesús instauró en la tierra y toma parte activa en él. Aquí el diálogo personal del monje con Dios se funde con el diálogo de la Iglesia y adquiere objetivamente unas resonancias muy superiores a las que la oración privada puede tener. Las asambleas litúrgicas son los momentos de máxima densidad orante de la jornada monástica; en ellas las relaciones del monje con Dios alcanzan objetivamente las cotas más altas.

Mas la oración comunitaria no agota las posibilidades de diálogo explícito con Dios. El monje ha de buscar otros momentos para encerrarse en su interior y dedicarse a dialogar a solas con Dios. Ha de aprovechar los espacios libres, por breves que éstos sean, e ingeniarse para crear otros que le permitan orar en privado; ha de cubrir de oración, en cuanto la fragilidad humana lo permite, todas sus actividades, es deseable que en la organización de las actividades personales y comunitarias estén previstos tiempos relativamente amplios para que el monje «entre en su aposento –capilla, celda, paseo al aire libre, etc.– cierre la puerta y ore a solas con su Padre».

1. *Una oración personal, espontánea, informal*

Es este un diálogo sin protocolo, como, por su carácter de acción comunitaria, lo ha de tener la liturgia; un diálogo al que acude el monje en momentos previamente determinados o que surge espontáneo sobre la marcha: mientras se trabaja o estudia, mientras se presta un servicio, al ir y venir, cuando se espera el sueño o se pasea, cuando se goza o se sufre... principalmente cuando de algún modo se entra en contacto con la Palabra de Dios.

Un diálogo que el monje ha de buscar las más de las veces tesoneramente, en dura lucha contra la tendencia innata a la disipación, al ensueño, a dejarse absorber hasta la alienación

por las ocupaciones y preocupaciones. Un diálogo que con frecuencia es provocado inesperadamente por el mismo Dios, cuando menos se piensa. Hace entonces sentir su presencia de modo misterioso y habla dulcemente al alma del monje; o produce una sensación de vacío profundo, de angustia existencial, que obliga al monje a detenerse y a desahogar ese impulso, ese gemido del Espíritu Santo. O es una luz interior que ensancha el horizonte de la fe y alegra el corazón; o una Palabra, que adquiere de pronto un sabor inesperado y que invita a repetirla una y otra vez, a paladearla, a «saborearla»; o son las urgencias del reino sentidas con inusitada viveza.

La oración en secreto tiene razón de ser por sí misma. Es la respiración que el alma, en la que habita el Espíritu Santo, necesita para seguir viviendo, cuando la actividad orante oficial y organizada ha cesado. Gracias a ella es un hecho la vida en la presencia continua de Dios.

Pero también tiene la misión de potenciar sobrenaturalmente todas las actividades del monje. Es como la argamasa que une y da cohesión a las grandes piedras sillares de la vida espiritual del monje: liturgia, *lectio divina*, trabajo, apostolado, servicio fraterno, etc., y a esas otras piedras más humildes que llenan los huecos que aquéllas dejan: idas y venidas, momentos de espera, encuentros fraternos intrascendentes... Argamasa de gran valor, que condiciona en buena parte la calidad cristiana de todos los demás. La oración secreta prepara y prolonga la oración litúrgica y la lectio.

No parece probable que los monjes hayan tenido hasta época más bien reciente un tiempo fijo en el horario de la comunidad dedicado a la oración en secreto. No sentían esa necesidad. Consideraban que en una vida como la del monje, consagrada a la oración continua, se imponía por sí mismo que todos los tiempos libres se habían de dedicar a la oración. Sólo posteriormente, a imitación de las órdenes de vida activa y como lógica consecuencia de la pérdida del carácter contemplativo y de la dedicación a actividades apostólicas absorbentes, se adoptó también dentro del monacato la media hora, obligatoria por constituciones, de oración privada. Considerando que de hecho hoy buena parte de los monjes y de los monasterios

se han dejado dominar por el activismo, el nerviosismo y la dispersión, parece muy en su punto que exista un tiempo mínimo, bien definido y obligatorio, durante el cual todos se consagren a la oración. Sin embargo, el ideal de la oración continua, no sólo bajo la forma de una respuesta existencial, sino también en forma de oración explícita y constante, ha de permanecer en pie. El *minimum* obligatorio de oración secreta ha de ser sólo un tiempo privilegiado, un tiempo de seguridad, inserto en una jornada penetrada toda ella de oración, en que el monje entra en su aposento –iglesia, capilla del Santísimo, celda– y después de cerrar la puerta a toda otra actividad, ora al Padre que está allí (Mt 6,6).

La oración en secreto es la flor más delicada entre las que el monje cultiva con su actividad orante. El *Opus Dei* y la *lectio divina* se hallan protegidas por el horario, por la vigilancia de los superiores y por la ejemplaridad de la comunidad. La oración en secreto, por su misma naturaleza, carece de estas ayudas externas. La conciencia del monje se halla sola frente a la obligación de la oración privada, sin esas ayudas suplementarias. De ahí que el primer paso hacia la tibieza y ordinarietà sea casi siempre el abandono de esa oración. La oración en secreto es la primera que muere, sofocada por la disipación o por el activismo.

Hoy el ejercicio de la oración secreta continua tropieza con dificultades mayores que en otras épocas, o porque el ritmo de la vida moderna lo ha impuesto, o porque no se han tenido ideas muy claras a la hora de organizar las actividades de la comunidad.

2. *Cualidades que ha de reunir la oración en secreto*

La Regla benedictina dice que la oración privada ha de ser *breve, pura* (RB 20,4) y *frecuente* (RB 4,56). Sigue en esto las normas de los grandes maestros de espiritualidad antiguos, monjes y no monjes. «Juzgan los monjes, dice Casiano¹⁰, que es más útil hacer oraciones breves, pero frecuentes». Y san Ambrosio:

10. JUAN CASIANO, *Instituciones*, 11,10.

«Y amonestó que se orase incansable y frecuentemente, no para prolongar una oración fastidiosa, sino para elevar a Dios con frecuencia una oración asidua»¹¹. Como se ve, se trata simplemente de llevar a la práctica el consejo del Señor.

La *brevedad* es una condición para que la oración pueda ser pura y frecuente. La palabrería y la rutina son las dos deformaciones más frecuentes y peligrosas, que amenazan a toda oración. La tranquilidad de conciencia —el orgullo también a veces—, que puede producir la fidelidad a un determinado número de fórmulas de oración, y la constancia en dedicar a su recitación amplios espacios de tiempo, puede ser una falsa tranquilidad. Es equivocado «pensar, dice san Benito, que somos oídos por el mucho hablar» (RB 20,3).

Sin embargo, la brevedad, que estos maestros de espiritualidad recomiendan con tanta insistencia, no ha de medirse con el reloj en la mano. Quien ha de marcar el tiempo es la inspiración del Espíritu Santo. «La oración ha de ser breve... a menos, añade san Benito, que se prolongue por el afecto de la inspiración de la divina gracia» (RB 20,4). Y san Agustín: «No es orar con palabrerías orar durante mucho tiempo. Una cosa son las muchas palabras, otra el prolongado afecto»¹². Así, no es faltar a la áurea regla de la brevedad perseverar horas enteras haciendo breves y puras oraciones. La brevedad se refiere al impulso orante, a la tensión del afecto, a la mirada contemplativa y al fervor de la caridad. Estos no pueden prolongarse a voluntad. Brotan con viveza y de ordinario decaen rápidamente. Pretender prolongarlos es ignorar las leyes de la oración tanto afectiva como contemplativa. No es, sin embargo, ir contra la regla de oro de la brevedad volver una y otra vez a la carga, golpear incansablemente las puertas de Dios, lanzar hacia él numerosas jaculatorias (=dardos).

Todo lo contrario: El monje ha de proponerse, como meta a alcanzar, llenar su jornada de breves oraciones. Si su oración ha de ser breve es para que pueda ser *frecuente*. El ideal de la oración continua que el monje espera hacer realidad en el monaste-

11. SAN AMBROSIO. *Sobre Caín y Abel*. Libro, 1,9; 38 PL 14, col. 335.

12. SAN AGUSTÍN. *Carta a Proba*. Ep. 130,10; PL 33, col. 501.

rio, tiene en la frecuencia de las breves oraciones su medio más eficaz.

Otra de las razones por las que la oración secreta ha de ser breve es que sea *pura*. San Benito, en el tantas veces citado capítulo 20: *De la reverencia en la oración*, señala algunas de las cualidades que ha de poseer la oración para ser una *pura oratio*: reverencia y humildad, devoción pura, pureza de corazón, compunción de lágrimas. Se trata de una verdadera oración contemplativa, ya sea una contemplación adquirida por la constante preocupación del monje por dar a su mirada y afecto orantes profundidad, calor y convicción, ya sea una contemplación infusa en la que Dios deja caer sobre el alma del monje algún rayo de su luz y de su amor, y en la que el monje toma conciencia de ello con admiración y gozo íntimos. La oración pura es el premio a la constancia. Es el fruto madurado de un trabajo humilde –¡todo es gracia en última instancia!–, incansable, sobre el campo seco e ingrato de una inteligencia ofuscada por el error y la ignorancia; sobre un corazón lastrado con mil afectos fútiles, insubstanciales, acarreados de todas partes y continuamente renovados en lecturas y pasatiempos, en curiosidades tontas o morbosas. Cuando el monje ha conseguido unificar en Dios todo su ser: inteligencia, corazón, imaginación..., su oración será una oración pura: un diálogo con Dios luminoso, desinteresado, humilde, agradecido, siempre pronto a la respuesta generosa, al compromiso incondicional y firme; un diálogo en que sobran las palabras, pues es el corazón quien habla y responde.

3. *Algunas formas de oración secreta*

Es característica de la oración en secreto la espontaneidad. Es un diálogo con Dios en un clima de total libertad de espíritu. Ningún tipo de oración, ninguna fórmula, ninguna actitud se impone por sí.

En sus mejores tiempos, el monacato ha tenido buen cuidado en salvaguardar esta libertad y espontaneidad. Los métodos de oración y de meditación, en que todo está previsto y todo se sucede conforme a un plan determinado de antemano, no son

fruto del auténtico monacato. Así san Benito, que ofrece un plan detalladísimo para el Opus Dei y que fija el tiempo que ha de dedicarse a la lectio divina y manda al abad que nombre a algunos monjes que vigilen para que todos hagan a su debido tiempo la lectio, se contenta, cuando se trata de la oración secreta, con unas indicaciones generales.

No es, sin embargo, contra la espontaneidad y libertad el que el monje utilice en su oración privada ciertos patrones clásicos. Sería imprudente hacer tabla rasa de la experiencia acumulada en la Iglesia al correr de los siglos. Con gran libertad de espíritu para elegir lo que le va mejor en cada momento, el monje ha de disponer de abundantes materiales para su oración privada. Dejarlo todo a la improvisación del momento sería tentar a Dios y dar pruebas de muy poco interés por la oración.

Puede consistir la oración en secreto en un simple estar conscientemente en la presencia de Dios, en caminar *ante Dios*. Es lo que los maestros de todos los siglos han llamado «vivir en la presencia de Dios».

Otra manera de hacer oración en secreto es la meditación, la rumia de la Palabra de Dios; o bien la contemplación insistente de un misterio, de una verdad, de un hecho de salvación.

Puede consistir finalmente en la repetición de oraciones vocales.

En la práctica, si la oración en secreto es viva, estas tres maneras de hacer oración se fundirán, formando un todo, en el que unas veces prevalecerá la mirada contemplativa, otras la meditación y otras la oración vocal, sin que sea fácil descubrir dónde termina un tipo de oración y dónde empieza el otro.

La historia de la espiritualidad es rica en procedimientos para hacer realidad la oración continua en privado.

El más común es la oración jaculatoria que san Agustín presenta como una forma de oración típica de los monjes ¹³.

13. SAN AGUSTÍN. *Carta a Proba*. Ep. 130,10; PL 33 col. 501.

Casiano ¹⁴, en una de sus más bellas páginas, habla de la costumbre de algunos monjes de repetir continuamente el verso sálmico: *Dios mío, ven en mi auxilio...* En la piedad de los monjes orientales ocupa un puesto muy importante la llamada «Oración de Jesús», que, en su forma más pura y frecuente, consiste en la repetición del nombre de Jesús, acompañando el ritmo de la respiración, y en forma más desarrollada en la repetición de la oración: «Jesús, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador», u otras semejantes. Cada uno ha de disponer de su propio arsenal de jaculatorias del que poder echar mano según sus necesidades o preferencias. Estas oraciones jaculatorias –*oraciones hechas a escondidas* las llamaban los antiguos– han de esmaltar el día del monje, han de ser tan frecuentes que se hagan normalmente continuas. Han de ser tan espontáneas, como espontánea es la respiración, han de brotar instintivas, maquinales, pero vivas y reflejas, en el trabajo y en el estudio, en los momentos muertos del día y de la noche. Han de ser como una continua descarga de la tensión espiritual que el ejercicio de las virtudes teologales va produciendo.

Otra manera de orar en secreto es la recitación pausada, sabrosa, meditativa de algunos textos eucológicos: salmos, oraciones litúrgicas, oración dominical, etc.

Una devoción en la que se dan las mejores condiciones para la oración en secreto es el Rosario. En él se cumplen todos los requisitos para una oración breve, pura y frecuente. Reúne las más bellas oraciones. Ofrece a la contemplación los misterios de Cristo reflejados en María. Es una meditación de la Palabra de Dios. Posee un latente dinamismo eclesial, que puede fácilmente ser activado. Por todo ello ha de ser una oración muy querida del monje. No es una devoción cómoda, si ha de ser viva y exigente. Pero eso es propio de toda devoción que compromete y que pretende llegar hasta Dios a través del camino de la fe pura. Es una devoción que se resistirá a los que se hallan aquejados del mal, hoy tan frecuente, de un intelectualismo seco o de un funcionalismo utilitarista. Como tampo-

14. JUAN CASIANO. *Conferencias*, X, 10.

co les resultará grata a los que, estancados en el horizontalismo, no ven sentido en dedicar sin prisas parte de su tiempo a hablar con Dios. El Rosario es una devoción para los humildes, para los pobres de espíritu, para «los que se han hecho como niños», para todos aquellos que tienen viva la conciencia de su pequeñez y ello no les asusta, al contrario, les mueve a llamar con insistencia a las puertas de Dios, finalmente para los que son fáciles a la admiración humilde y gozosa de las maravillas obradas por Dios: la encarnación, la redención, la Iglesia, María...

XX. LAS «OCUPACIONES» DEL MONJE CONTEMPLATIVO

«Cuando cantas con la voz, dice san Agustín, te ves precisado a callar alguna vez; canta del tal modo con tu vida que no te veas en la necesidad de callar nunca»¹⁵.

El diálogo contemplativo del monje, como hemos repetido, ha de ser –ha de tender a ser– continuo, existencial. Sin embargo, en la jornada del monje no todo es, ni debe ser, *Opus Dei* litúrgico u oración en secreto explícita. El monje ha de dedicarse a múltiples actividades: trabajo, *lectio divina*, apostolado, servicio a los hermanos, encuentros fraternos para comer y para recrearse... Todas estas tan heterogéneas actividades han de ser, cada una a su modo, diálogo con Dios, han de ser acciones contemplativas, han de ser existencia de cara a Dios. En este diálogo la respuesta del monje se ha de materializar en una rectitud fundamental y en una pureza de intención. A veces no podrá ser más que eso: rectitud de conciencia y pureza de intención. A veces podrá ser también oración explícita: intensa y frecuente en algunas ocasiones. En todos los casos ha de ser un diálogo en que fundamentalmente han de hablar los hechos. Si el monje vive «recogido», oirá en el fondo de su conciencia, mientras desarrolla una actividad cualquiera, la voz del Padre que le repetirá a cada paso: Este es mi Hijo muy amado... imítale, haz lo que haces como él lo haría, hazlo con intención limpia... Y el monje responderá procurando hacer todas las cosas con el amor al Padre con que Jesús lo haría.

Estas ocupaciones son también a su modo *Opus Dei* –obra de Dios, prestación a Dios, oficio divino– y oración, porque para el consagrado totalmente a Dios no existen acciones neutras.

Esta visión unitaria de la vida, ápice de la perfección de la caridad y de la contemplación, la tenía muy presente el monacato antiguo, como nos lo dice gráficamente el siguiente apotegma:

15. SAN AGUSTÍN. *Enarrationes, in psal.* 146,2.

«Vinieron en cierta ocasión al abad Lucio algunos monjes de los llamados Euctitas.

Y les preguntó el anciano:

–¿Qué trabajo manual realizáis?

Respondieron:

–Nosotros no trabajamos manualmente, sino que, como dice el Apóstol, oramos sin interrupción.

El anciano:

–¿No coméis?

Ellos:

–Sí, comemos.

El anciano:

–Y mientras coméis ¿quién ora por vosotros?

De nuevo les volvió a preguntar él:

–¿No dormís?

Respondieron:

–Naturalmente que dormimos.

–Y cuando dormís ¿quién ora por vosotros?

A lo que no supieron responder.

Les dijo:

Perdonadme que os diga que no cumplís lo que decís. Os voy a mostrar cómo, mientras trabajo, oro yo sin interrupción. Me siento con Dios y mojo mis ramitos; y mientras los tejo, digo: *Ten piedad de mí, oh Dios, según tu gran misericordia, por tu inmensa ternura borra mi delito; lávame a fondo de mi culpa, y de mi pecado purifícame. ¿No es esto una oración?*

Respondieron:

–Lo es.

Y añadió:

–Trabajando y orando todo el día, gano poco más o menos dieciséis monedas. De ellas, dos las doy en la puerta; el resto lo empleo en comida. El que recibe las dos monedas ora por mí mientras yo como o duermo, y de esa manera, por gracia de Dios, hago una realidad el orar sin interrupción»¹⁶.

Dos son las «ocupaciones» principales previstas por la santa Regla: el trabajo manual y la lectio divina:

16. *Apothegmata Patrum*, PG 65, col. 254.

«La ociosidad es enemiga del alma; por eso en determinados tiempos deben los hermanos ocuparse en el trabajo manual y a ciertas horas en la lectura divina» (RB 48,1).

Trabajo y lectio son en la tradición monástica dos «ocupaciones» que cubren un campo mucho más amplio de lo que esas expresiones sugieren hoy día. Los monjes se han creído cumpliendo la ley del trabajo manual labrando la tierra, roturando selvas y levantando edificios, desde luego; pero también transcribiendo pacientemente los clásicos griegos y latinos, iluminando con finas miniaturas los manuscritos y encuadernándolos suntuosamente, pintando y esculpiendo. Y el deber de dedicarse diariamente a la lectio divina, al estudio y contemplación de la Palabra de Dios, les llevará espontáneamente a escribir libros de espiritualidad y también de astronomía o de botánica... Como se creerán ocupados santamente, sin complejo alguno de infidelidad a su vocación de monjes, enseñando a los niños en las escuelas monasteriales y atendiendo a los huéspedes y peregrinos, es decir, haciendo apostolado «a su modo».

Vamos a dedicar a continuación unas páginas a reflexionar sobre las tres ocupaciones básicas del monje: la lectio, el trabajo y el apostolado.

1. *La lectio divina*

La expresión clásica *Lectio divina* ha adquirido carta de ciudadanía en los medios monásticos y aun fuera de ellos. Lo ha hecho, sin embargo, con contenido restringido. En la mejor tradición monástica tiene su sentido más amplio y más rico.

Consiste ésta fundamentalmente en el contacto meditativo y orante con la Palabra de Dios, tomada ésta en su más amplio sentido, en la intimidad ordinariamente, más también a veces en comunidad.

El ser una verdadera ocupación, que llena una parte notable de la jornada monástica, es una de las características más salientes de la *lectio divina*, tal como la tradición monástica la ha entendido y puesto en práctica. Se distingue netamente de lo que, desde hace siglos, se viene llamando lectura espiritual y

meditación. Estas son un alto en el camino para reponer fuerzas, son tiempos, más bien breves –la clásica media hora– incrustados entre las ocupaciones, no propiamente una ocupación. La *lectio divina* del monje es, en cambio, una de sus ocupaciones más típicas. Más aún: la posibilidad de un contacto más prolongado y más intenso con la Palabra de Dios es uno de los móviles, y no el de menor importancia, que llevan al monasterio.

Con la expresión *lectio divina* se indican ocupaciones un tanto heterogéneas, aunque coincidentes todas en ser una búsqueda del diálogo con Dios a partir de la Palabra de Dios.

La noción de *lectio divina* se cumple en grado eminente en la lectura meditada y orante de la Sagrada Escritura. Objetivamente es aquí donde se da la máxima densidad, donde adquiere la *lectio* su más alto grado de *divina*, donde el encuentro con el Verbo es más intenso e inmediato. Es el *sancta sanctorum*, en el que el monje es invitado a penetrar todos los días con calma y gozo interior para escuchar y responder a Dios sin testigos. Es la mesa más selecta del Señor, a la que el monje se sienta a solas para saciarse de la Palabra de Dios.

Además de la Sagrada Escritura, círculo de máxima densidad divina, el monje lee otras obras espirituales. En éstas se da una menor concentración de lo divino. Contienen la Palabra de Dios digerida por almas carismáticas. Son fruto maduro de la presencia activa de esa Palabra en la Iglesia. Tales son las obras de los santos Padres en general y de los Padres del monacato en particular. Tales, los escritos de todo género y de todas las épocas, del siglo veinte también naturalmente, que contienen las experiencias o las investigaciones de algunos de los miembros de la Iglesia. Son unas veces comentarios o introducciones a la Sagrada Escritura, otras, relatos de las gestas o trasmisión de las enseñanzas de aquellos cristianos que han encarnado el Evangelio en grado eminente. Pueden ser incluso trabajos especulativos o de investigación, que, desde distintos ángulos y con diversos fines, intentan aproximarse al misterio de Dios creador o redentor.

La *lectio divina*, tanto si se hace sobre la Biblia, como si se hace sobre cualquiera de las obras del segundo grupo, puede

adoptar la forma de lectura o de estudio. La lectura meditada y orante reúne las mejores condiciones para una auténtica *lectio divina*: el diálogo con Dios es en ella más fácil y menos expuesto a los peligros de la intelectualización y el utilitarismo. Mas también puede y debe ser *lectio divina*, como lo ha sido en los mejores tiempos del monacato, el estudio de la Palabra de Dios, la teología en su más amplio sentido, siempre y cuando este estudio sea un estudio orante, un estudio contemplativo. Es, si se quiere, una *lectio divina* en sentido amplio; lo que en modo alguno significa que no pueda provocar también el diálogo con Dios. Todo depende de cómo se estudie.

Para que la lectura o el estudio sean verdadera *lectio divina*, han de reunir ciertas condiciones, han de poseer una dinámica y una estructura especiales. Han de ser diálogo con Dios. Ahora bien, para que se dé un verdadero diálogo, una mutua comunicación de ideas y de afectos, entre dos o más personas, es necesario que éstas hayan aprendido a hablarse y a escucharse y responderse. Y para que el diálogo pueda alcanzar la máxima capacidad de comunicación, se requiere que los interlocutores sepan seguir hablándose y escuchándose con la mirada y con el corazón, cuando las palabras son ya insuficientes para decir lo que se piensa y se desea, cuando el diálogo se hace inefable. En este caso el diálogo ha dejado de ser un diálogo normal: se ha convertido en una contemplación.

Escuchar, responder, contemplar son los tres actos fundamentales de todo diálogo. Del diálogo del hombre con Dios también, y de éste de modo muy particular. De ahí que para que la *lectio divina* sea un verdadero diálogo con Dios –y éste es su fin y razón de ser– ha de incluir las siguientes actividades: lectura o estudio –o lectura y estudio, ya que el paso de uno a otro es normal–, meditación, oración y contemplación.

A.- Escuchar a Dios. Responder a Dios.

La lectura o el estudio, punto de partida obligado de toda auténtica *lectio divina*, han de conducir al encuentro con Dios

aquí y ahora, a la vivencia del misterio de Cristo presente en la Palabra y actuando desde la Palabra.

Para que ambos, lectura y estudio, cada uno a su modo, merezcan el nombre de *lectio divina* han de adoptar la forma de una meditación, de una rumia lenta y atenta, que haga posible que la Palabra de Dios resuene en la mente y en el corazón. La Palabra ha de ir cayendo gota a gota en el alma hasta que ésta quede empapada, ha de ir cayendo en el surco del espíritu, como semilla que es, y ha de ser acogida con calor, para que germine y fructifique. La lectura y el estudio han de tener la virtud de abrir el alma, para que el Verbo divino pueda caer en ella.

A la lectura divina ha de acudir el monje con la certeza de que «todo lo que se ha escrito, se ha escrito para nuestra enseñanza, para que por la consolación de las Escrituras tengamos esperanza» (Rm 15,4). Las Sagradas Escrituras, y hasta cierto punto las demás obras espirituales, no son sólo el libro de lo que Dios ha dicho y hecho, sino la palabra que Dios dice hoy para mí. A la Palabra de Dios hay que acercarse con la firme convicción de que se acerca uno a un sacramento de salvación. La *lectio*, la *lectio* de la Escritura sobre todo, es historia de salvación en acción, en la que el lector es parte activa y pasiva.

Pero hay más. Durante la *lectio divina* el monje ha de sentirse directamente interpelado por el Padre, quien, como a Pedro, Santiago y Juan sobre el monte Tabor, le dice: «Este es mi Hijo... escúchale». Ha de mantenerse por ello en una actitud de máxima atención para oír a Dios que «ha hablado en estos últimos tiempos por medio de su Hijo» (Hb 1,2). No dejar escapar ni el más leve susurro del Verbo divino, que le habla de mil modos, ha de ser su preocupación constante, mientras lee o estudia. Ha de estar siempre vigilante, para secundar la acción del Verbo encarnado, que, desde la palabra escrita, le invita a unir su voz y su corazón al diálogo que es él con el Padre. La lectura o el estudio han de ser una contemplación apasionada, desde todos los ángulos y a todas las luces, del que es «la imagen de Dios invisible» (Col 1,15). En Cristo se oye con nitidez asombrosa la voz del Padre, que habla al hombre, y en Cristo, el hombre halla las palabras exactas, las que resuenan más gra-

tamente a Dios, para responder. Jesús, presente en la Palabra de Dios, es el intérprete oficial que traduce las Palabras divinas, «las palabras inefables que el hombre no puede pronunciar» (2 Cor 12,4), al lenguaje humano, y el que traduce los torpes balbuceos del hombre al lenguaje divino. En él la palabra divina se ha hecho hombre y el hombre ha sido capacitado para hablar el lenguaje del Dios-Trinidad.

El monje es también en esto un privilegiado. El monasterio es un Tabor ininterrumpido, en el que es mucho más fácil que en la llanura del apostolado directo, escuchar al Hijo amado de Dios. Para ello se ha hecho precisamente monje. Poder escuchar más y mejor al Verbo encarnado, es una de las razones que le han movido a adoptar un género especial de vida cristiana. Porque desea ardientemente permanecer como María de Betania a los pies de Jesús, escuchándole día y noche, ha hecho de la separación efectiva del mundo un estado permanente de vida. Ha elegido la vida contemplativa, es decir, ha elegido vivir rodeado materialmente de Palabra de Dios desde que se levanta hasta que se acuesta.

Es una gracia y un honor de valor incalculable. Mas también, y en la misma medida, es una gran responsabilidad. Es un privilegio, más también, un riesgo. El monje que con su fidelidad ha alcanzado la gracia de *saborear* la Palabra de Dios en las horas de lectio divina, que ha aprendido a rumiar esta Palabra hasta conseguir que el jugo divino que encierra llene su inteligencia y su corazón, ha hallado la perla preciosa, a cambio de la cual vende gustoso pasatiempos, estudios y aficiones.

Mas llegar a la meta de una *lectio*, en la que la voz de Dios se haga oír con facilidad, lo mismo en los momentos de luz que en las largas horas de aridez, es una gracia y un premio al esfuerzo sostenido. Y con frecuencia –con demasiada frecuencia– el cansancio y el desaliento se apoderan del monje. Se llama y Dios no responde. O peor: parece responder, como el amigo de la comparación que pone Jesús precisamente para animar a la constancia en la oración: Déjame en paz... La Palabra de Dios es un fruto delicioso, capaz de saciar el hambre de verdad y de amor divinos. Pero es un fruto oculto bajo una cáscara dura y amarga. Romper esa cáscara es una empresa que exige tesón, por lo que no son pocos los que desisten después

de varios intentos. Como el maná, la Palabra de Dios sabe a lo que uno quiere. Mas también, como el maná, puede llegar a cansar, a producir náuseas. Y entonces la tentación de dejar la *lectio divina* o de sustituírla por otra lectio no divina: estudio interesante, lectura amena, etc., es casi inevitable...

La voz de Dios, durante la *lectio*, como en cualquier otro momento, puede hacerse oír inesperadamente, sin previo aviso, y con fuerza irresistible. Cae entonces materialmente sobre la persona elegida y tira por tierra todos sus planes. Ordinariamente, sin embargo, la voz de Dios no se deja oír espontáneamente. Hay que ir a su encuentro. Hay que prepararse, hay que sensibilizarse, hay que aguzar el oído. Hay que emplear ciertas técnicas, echar mano de ciertos recursos: leer y releer un pasaje, elegir temas apropiados, adoptar posturas y escoger tiempos que vayan mejor, etc. ¡No esperar nunca milagros! No se trata de obligar a Dios a que nos hable, sino de estar siempre con el corazón y la mente abiertos de par en par, para acoger en ellos las palabras de vida que Dios nos vaya diciendo. Con fe ciega en que Dios hablará. Con temblor y temor también, pues puede suceder que el corazón endurecido, como el de los israelitas en el desierto (Sal 94,8-9), no oiga a Dios que habla.

La lectura o el estudio meditativos y orantes abren al alma del monje, para que Dios puede depositar en ellos su Palabra. Para ello el monje ha de estar atento, escuchar. Es el primer paso, la primera parte del diálogo.

El segundo paso es responder, es acusar el impacto que la Palabra de Dios produce en el alma siempre que es acogida. Esta respuesta puede adoptar las más diversas formas. Será un canto de acción de gracias, cuando Dios ponga ante sus ojos las maravillas obradas por él en favor de su pueblo y de él en particular; será un himno de alabanza y de júbilo, cuando Dios le descubra su poder, su bondad, su majestad, su misericordia...; será una súplica, al descubrir su pobreza y pequeñez; será una petición de perdón, cuando Dios le haga sentir el peso de sus pecados...

Cuando durante la *lectio* brotan insistentes los movimientos orantes hacia Dios, es señal inequívoca de que aquélla es auténtica *lectio divina*.

Se trata de una experiencia personalísima, que con dificultad se deja analizar. Una experiencia que está en relación con la madurez espiritual del que hace la *lectio divina*. Será en el principiante un leve temblor del espíritu ante un nuevo conocimiento que amplía el horizonte sobrenatural o un movimiento afectivo que provoca un impulso hacia Dios. En las almas más purificadas será la admiración contemplativa, el vuelo incontenible del espíritu al *experimental*, al contacto con la Palabra, que Dios es una realidad y una realidad para mí, que Dios está «ahí», como el Tú que da sentido a mi existencia y resuelve todos los enigmas de mi vida; que el misterio de Cristo no es sólo una verdad maravillosa que creo, sino un «hecho», que aquí y ahora, me afecta. En cualquier caso y en proporción a la madurez espiritual –o simplemente al beneplácito divino, pues todo en este terreno es gracia del que reparte sus dones cuando quiere y como quiere– el encuentro con Dios a través de la Palabra se traduce en paz y gozo espirituales, en nuevas energías e ilusiones para servir a Dios, y también paralelamente, en un progresivo descubrimiento de su propia pequeñez y limitaciones, en una sensación de estar moviéndose en el maravilloso mundo de la Verdad y la Vida divinas. Los discípulos de Emaús son un ejemplo muy expresivo de esta experiencia única: «¿No ardía nuestro corazón mientras nos hablaba por el camino *explicándonos las Escrituras?*» (Lc 24,32).

B.- *Condiciones para una auténtica lectio divina*

No toda lectura o estudio, que tenga como objeto la Palabra de Dios, es *lectio divina*. Ha de reunir –lo hemos visto ya– ciertas condiciones.

La primera y esencial es que tanto la una como el otro tiendan al encuentro con Dios, al diálogo con Dios. Si se busca simplemente aumentar el acervo de conocimientos o satisfacer una curiosidad científica o una afición, aunque todo esto sea un objetivo noble, no es propiamente *lectio divina*. Lo que hace que una lectura o un estudio sea *lectio divina* es el esfuerzo por descubrir lo que Dios nos dice en ese momento para darle una

respuesta generosa: es una meditación que nos abre el camino para penetrar en el misterio de Dios, sentido como un hecho actual. Es dedicar un tiempo a vivir, de modo consciente en cuanto cabe, aquí y ahora, la vida divina, de la que hemos sido hechos partícipes por Cristo y de la que la Palabra de Dios es sacramento actualizador.

La lectura ha de ser una lectura tranquila, reposada, interiorizada. Ha de ser, sobre todo, una lectura hecha con la clara conciencia de vivir lo que se lee, de que no se lee pura historia o se hace pura prospección, sino que, gracias a la comunión con Cristo, ese pasado o ese futuro salvíficos nos afectan en ese momento. La lectura ha de tener la fuerza suficiente para poner en movimiento las virtudes teologales: la fe sobre todo, afirmando nuestra adhesión a Dios y a todo lo que en Cristo él ha tenido la benignidad de revelarnos y abriéndonos de par en par a las luces que, a través de lo que vamos leyendo, Dios va derramando sobre nosotros; la esperanza, saboreando ya los bienes que Dios nos ha prometido y cuya posesión comienza a ser ya realidad en nosotros a medida que la lectura nos lo va recordando; la caridad finalmente, que la lectura reaviva continuamente, poniendo en tensión nuestra capacidad de amor a Dios y de amor al prójimo.

El estudio también ha de reunir ciertas condiciones para que pueda ser considerado lectio divina.

Ha de ser verdadera *teología*; estudio de Dios. Y ha de ser una teología *in actu*. El monje, que, por obediencia o por propia afición bendecida por la obediencia, dedica sus energías intelectuales a penetrar en el misterio de Dios en cualquiera de las ciencias que tienen por objeto este misterio: dogma, moral, espiritualidad, liturgia, historia de la Iglesia, etc., etc., cualquiera que sea el fin: apostolado de la palabra o de la pluma, servicio a sus hermanos mediante clases, conferencias, dirección espiritual... o simplemente para autoformarse, ha de hacerlo en la presencia de Dios, en actitud orante, abierto siempre para recibir con humildad y gozo interiores las luces que vayan brotando del contacto de su inteligencia con la Palabra de Dios.

En ningún momento ha de actuar como un puro intelectual, que se goza en sus hallazgos, que ve en sus estudios un modo de realizarse o de influir en los demás. Por el contrario, ha de considerarse en todo momento un hijo de Dios que llama a las puertas de su Padre celestial, para pedirle más luz y más amor para sí y para tener algo que comunicar a sus hermanos: los que conviven con él en el monasterio o a aquellos a quienes desea hacer participar de sus hallazgos, estén éstos donde estén. El estudio del monje sera *lectio divina*, si es al mismo tiempo oración y contemplación. El monje, mucho más que los cristianos no comprometidos por una vocación particular como la suya, no ha de tener en todo lo que hace –en el estudio teológico por tanto y de modo particular– más miras que vivir el reino de Dios presente en la Iglesia y trabajar para que otros lo vivan.

Conseguir que la lectura o el estudio sean auténtica *lectio divina*, diálogo con Dios, no es cosa fácil, ni siquiera para el monje a quien el ambiente del monasterio ofrece una ayuda muy estimable.

Existe siempre el peligro de que el estudio degenera en un trabajo apasionante, en una *torpe curiosidad* como diría san Bernardo, con muy poco o ningún contenido divino; y la lectura, en un ameno pasatiempo. O bien, que caigan en el extremo opuesto: que se conviertan en una lectura aburrida, cansina, somnolienta, primer paso hacia el abandono total o hacia la sustitución por una lectura o estudio *útiles*.

Para soslayar con éxito ambos escollos, se necesita una ilusión muy grande, a prueba de toda clase de dificultades: arideces, desánimos, ocupaciones y preocupaciones absorbentes, pasatiempos también y aficiones personales. Se requiere un tiempo no corto de rodaje, en el que se vaya adquiriendo el hábito de escuchar y de responder a Dios con prontitud y generosidad.

Nunca fácil, hoy la verdadera *lectio divina* lo es aún menos.

Acostumbrados como estamos a devorar revistas y periódicos, pasando simplemente la vista sobre las páginas en busca del dato interesante o de la noticia curiosa, cuando nos ponemos a hacer la *lectio divina*, corremos el riesgo de actuar de modo

semejante, con lo que viciamos ésta, en su misma raíz. A la *lectio* se ha de acudir con una sola preocupación: escuchar a Dios que habla; responder a Dios que ha hablado. Lo cual requiere una lectura reposada, meditativa con frecuentes cortes para dejar que la Palabra de Dios pueda hablar, pueda penetrar en el alma y empaparla, pueda modelarla, encarnarse en ella; y para dar lugar a la respuesta orante y al cruce contemplativo de miradas.

Otra tentación muy de nuestros días es el utilitarismo. Hoy todo se mide con el metro de la eficacia, y de la eficacia a corto plazo. Ahora bien, la *lectio divina* no es, o por lo menos no ha de serlo de primera intención, una lectura *útil*. Ha de ser más bien un *otium sanctum*, un tiempo en que, dejado todo se ocupa uno solamente de charlar familiarmente con Dios. Y esto, mirado con los ojos del mundo, es algo inútil. Y lo es efectivamente, ya que lo único que de ese encuentro se espera sacar es la satisfacción de haber pasado un rato con Dios, hablando de los intereses de Dios... Es un encuentro de amigos, cuya única finalidad es el estar juntos.

Para conjurar en lo posible estos peligros, la única solución realmente eficaz es que el monje –y la comunidad a su nivel– cuide la *lectio divina*, que la mime, como se cuida y mimaba aquello de que se tiene clara conciencia que es esencial en la vida.

Se ha de cultivar el ambiente. La *lectio divina* ha venido siendo la hermana pobre entre las demás ocupaciones del monje. Por ese carácter de aparente inutilidad de que acabamos de hablar, se ha tenido con demasiada frecuencia la impresión de que todo seguía igual, cuando se la recortaba o suprimía. Las previsibles reacciones de la comunidad o de los superiores prestan un suplemento de conciencia y una ayuda para mantenerse fieles al Opus Dei o al trabajo comunitario. Pero la *lectio divina* es una de esas cosas que se dejan a la conciencia de cada uno. No era de ese parecer san Benito, quien manda al abad que nombre algunos ancianos que vigilen el fiel cumplimiento de la obligación de la *lectio divina* (RB 48,17-21). Más eficaz que esa hipotética vigilancia es que el monje y la comunidad cuiden el ambiente. La guarda del silencio y la efec-

tiva separación del mundo, unidos al amor de la celda, son los inseparables compañeros de la *lectio divina*, tanto en su sentido estricto, como en su sentido más amplio de estudio teológico.

Ambiente externo. Pero sobre todo *clima interior* apropiado para que la voz de Dios llegue al alma sin interferencias, sin ruidos parásitos y para que la respuesta orante y contemplativa brote libre, espontánea y vigorosa. El monje ha de poseer un *espíritu de discípulo* siempre dispuesto a recibir las enseñanzas del divino Maestro, de la Palabra hecha uno de nosotros para poder hablar nuestro lenguaje. «Escuchar es lo propio del discípulo» dice san Benito (RB 6,6). Ha de poseer también un *espíritu filial* que le haga estar pendiente de lo que el Padre celestial le va diciendo desde la Palabra que es su Hijo. Ahora bien, para poder escuchar al Maestro y al Padre oír con nitidez las resonancias de la Palabra divina, es necesario que antes se haya hecho el silencio interior, silencio que es fruto de la pobreza de espíritu y de una humildad que sabe admirarse, porque todo le parece grande desde su pequeñez. Es la *apazeia*, la silenciación de las pasiones.

Tiene también su importancia la elección de los temas. Así, por ejemplo, para la mayoría resulta más viva y provechosa la lectio de la Sagrada Escritura, cuando ésta se sincroniza con los ciclos litúrgicos. De ello se benefician tanto la liturgia como la *lectio*, pues se facilita extraordinariamente la vivencia de los misterios que la Iglesia celebra, y la Palabra de Dios, leída en particular, ya sea como preparación ya sea como continuación de la liturgia, adquiere una densidad y actualidad muy grandes. Es un ejemplo.

Mas la perseverancia en el ejercicio de la *lectio* y la creciente eficacia de ésta depende sobre todo de que el monje la ame, de que la considere una gracia de Dios. Es el consejo de san Benito: «Oír con gusto las lecciones santas» (RB 4,55). La santa afición a hacer lectura espiritual le llevará a buscar con pasión los medios más indicados y a no desistir en su intento, cualesquiera que sean las dificultades que haya de vencer. La firmeza y el tesón en la búsqueda del encuentro con Dios en su Palabra son absolutamente necesarios para quien, como el monje, ha hecho de esta búsqueda el fin exclusivo de su vida.

La falta de esta firmeza y de este tesón, es decir, la falta de verdadero amor, es la causa de que tantos y tantos monjes permanezcan toda la vida en los aledaños del castillo interior, sin conseguir siquiera transponer el umbral de las primeras moradas teresianas. El monje ha de tener hambre de la Palabra de Dios. Hambre insaciable del misterio de Cristo que ella encierra. Y este hambre es la mejor prueba de salud espiritual.

Gracias a Dios, entre las cosas que el monje está redescubriendo hoy, una es la esencialidad de la *lectio divina*. La media hora de lectura espiritual y la otra media de meditación a que, imitando a las congregaciones modernas de la vida activa, había quedado reducida en la mayoría de los monasterios, se la encuentra totalmente insuficiente para mantener la necesaria tensión contemplativa de la vida espiritual del monje. Se juzga de la máxima importancia dedicar a ella más tiempo y más interés.

Otro redescubrimiento es que la *lectio divina* ha de tener por objeto principal la lectura de la Biblia directamente. El segundo círculo de lecturas, de que en páginas anteriores hemos hablado, no ha de suplantar o ahogar a la lectura de la Biblia, sino que ha de ser considerado un auxiliar, una aproximación a la lectura de aquélla. Si, para un cristiano corriente, podría ser tal vez suficiente la lectura de libros espirituales no bíblicos, no puede serlo para el monje. Aunque también es una verdad de experiencia, que sería imprudente olvidar que la lectura de la Biblia requiere una preparación y una ampliación que ha de buscarse en otras obras de espiritualidad. Sin estas lecturas complementarias, la lectura de la Biblia corre el riesgo de perder interés hasta llegar a producir hastío. La Iglesia ha rodeado la lectura de la Biblia en la liturgia de un círculo de lecturas no bíblicas. Sería insensato no utilizar las adquisiciones de la exégesis y de la catequesis antigua y moderna.

El monje ha de ser el hombre de la Biblia. Ha de ser un enamorado de la Biblia, un gran catador de las delicias que ella encierra, un devorador, como Jeremías (Jr 15,6), de Palabra de Dios. Los libros sagrados deberían llegar a ser para el monje una especie de *hobby*, de pasatiempo, un recurso pacificador y

sedante al que acudir para restaurar en su espíritu la alegría. El monje asiduo a la lectura y al estudio de la Biblia experimenta en grado muy alto la *consolatio Scripturarum* (Rm 15,4), el solaz incomparable de las Sagradas Escrituras. Los antiguos monjes renunciaban a muchas cosas, aun a cosas de primera necesidad. Pero no renunciaban al código de la Biblia; y cuando no disponían del código, la memoria les servía de código. Una de las tareas más importantes del novicio era aprender de memoria los salmos y los pasajes más esenciales de la Sagrada Escritura. No eran raros los monjes que sabían de memoria buena parte de la Biblia.

Queda por hacer, o se ha hecho aún muy tímidamente, el descubrimiento de que el estudio de la teología en cualquiera de sus ramas ha de ser también *lectio divina*, como lo fue en los mejores tiempos del monacato. *Lectio divina* en un sentido más amplio que la *lectio* estrictamente dicha, si se quiere, pero auténtica *lectio divina* también: encuentro con Dios directo e inmediato, diálogo con Dios. La integración del estudio de la teología –el estudio más propio de un monje– en la actividad denominada *lectio divina* es capital para la vida espiritual del monje. Por definición el monje es un cristiano que intenta hacer realidad la unificación de toda su vida en Cristo. Si los estudios que hace por obediencia o por afición bendecida por la obediencia, son verdadera *lectio divina*, momentos fuertes de oración contemplativa, entonces habrá conseguido dar a su vida una densidad divina muy elevada, y su vida espiritual habrá adquirido una gran dinamización y unidad.

2. El trabajo

La Revelación nos presenta a Dios como al gran trabajador: «en él (en el séptimo día) cesó Dios de toda la tarea creadora» (Gn 2,3).

El trabajo ocupó un puesto importante en la vida de Jesús: «¿No es éste el carpintero?» (Mc 6,3).

Es, pues, la actividad laboral parte de la misión que el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios e incorporado a Cristo y hecho partícipe de su obra, ha de cumplir.

Frente a este dato de la Revelación, que las mismas aspiraciones profundas del hombre confirman, está el hecho de que la actitud normal de éste frente al trabajo ha sido una actitud más bien de rechazo, negativa. Ha visto en él una necesidad odiosa. Y ha tratado de reducirlo a lo estrictamente indispensable. Poder vivir sin trabajar se ha considerado casi siempre como el mayor de los logros. La humanidad se ha dividido a través de los siglos espontáneamente en dos clases: los trabajadores y los que han conseguido vivir a costa del trabajo de los demás. El trabajo es un tributo que ha de pagar aquel a quien no le queda otro remedio.

El cristiano sabe la razón de esta paradoja: el trabajo es un honor y es también un castigo. Es un honor, ya que mediante él Dios le asocia a su obra creadora y le da la posibilidad de asemejarse a Cristo; y es un castigo que su pecado le ha acarreado.

La teología y la praxis cristianas del trabajo tienen en esta doble realidad su fuente de inspiración.

El trabajo es uno de los caminos para llegar a la plena realización del hombre en cuanto hombre, portador de una misión trascendente. Trabajando, el hombre desarrolla su capacidad creadora y potencia sus facultades. Se hace más *semejante* a Dios.

Aceptando e incluso buscando las penalidades del trabajo, el cristiano redime la pena a que sus pecados le han hecho acreedor y, en virtud de la comunión de los santos, ayuda a los demás hombres a redimir la suya.

A.- «*Son verdaderos monjes, cuando viven del trabajo de sus manos*» (RB 48,8)

El compromiso cristiano del monje se ha de reflejar también en la manera de asumir el hecho del trabajo y de llevar a la práctica la obligación de trabajar.

En el trabajo tiene el monje un instrumento de notable eficacia para su conversión a Dios. El trabajo, aceptado y practi-

cado cristianamente, le ayuda a descubrir su condición de criatura limitada, necesitada, pobre, pecadora; pone en su mano un medio penitencial; le hace sentir el peso redentor de la sumisión obediencial al decreto divino que castiga su rebelión: «comerás el pan con el sudor de tu frente»; y le asocia a la obra redentora de Cristo.

El ejercicio del trabajo ofrece también al monje la ocasión de servir a los hermanos y de estrechar los lazos de la comunión fraterna. El trabajo, realizado con rectitud de intención, con seriedad y responsabilidad, beneficia siempre al prójimo, es un acto de caridad.

Finalmente el trabajo, intelectual o manual, lleva al monje, si consigue transcender hacia el mundo de lo eterno y definitivo, al encuentro con el Creador. Su trabajo se convierte en contemplación, en investigación de las huellas que el Creador ha dejado indeleblemente grabadas en sus obras. El monje, purificado ya de vicios y pecados (RB 7,70), se sentirá colocado por Dios en el Paraíso para que lo labre y lo cuide (cfr. Gn 2,15).

Por todo ello el trabajo permitirá al monje adquirir conciencia de su condición de hombre y de cristiano y por ello mismo de que es «verdadero monje» (RB 48,8).

Mas no todo trabajo hace del monje un verdadero monje, es decir, un hombre que pone al servicio de Dios su actividad laboral, un hombre que en todo momento realiza un verdadero *Opus Dei*.

Como cualquier otra actividad, el trabajo puede estar viciado o por los móviles que le animan o por la manera como se ejecuta. Para que el trabajo sea un medio de conversión, sea un servicio a la comunión fraterna y sea una acción contemplativa ha de reunir ciertas condiciones. La santa Regla, que no es un código laboral al servicio de una sociedad de producción, sino un indicador de actitudes cristianas al servicio de una comunidad de salvación, contiene varios principios que conservan todo su valor. He aquí algunos.

La actividad laboral del monje ha de estar moderada por la virtud de la *prudencia sobrenatural*. Prudencia para que el trabajo no quede rebajado a nivel de un simple pasatiempo, de un

ocio peligroso que dejaría al monje a merced de su imaginación y de sus pasiones. «La ociosidad es enemiga del alma» (RB 48,1). Es éste el primer principio que establece san Benito en el capítulo dedicado al trabajo. Esta tentación es particularmente insidiosa para los que pueden vivir a expensas del trabajo de los demás hermanos. Pero prudencia también para que la afición a un determinado trabajo no se cebe en el monje de forma que todo lo demás: oración, lectio, caridad fraterna... se vea seriamente comprometido. El equilibrio que san Benito (cfr. cap. 48) quiere exista entre el trabajo manual, el *Opus Dei*, la *lectio* y el reposo ha de salvarse a toda costa. Ha de tenerse en cuenta también la prudencia sobrenatural, cuando se trata de distribuir los trabajos; todos han de tener sus ocupaciones, pero no todos pueden tener los mismos trabajos:

«Mas hágase todo con moderación en atención a los débiles» (RB 48,9).

«A los hermanos enfermos o delicados encomiéndeseles una ocupación u oficio tal que ni estén ociosos ni el peso del trabajo les oprima y se vean precisados a abandonarlo» (RB 48,24).

Se ha de realizar el trabajo con plena libertad de espíritu. El trabajo no ha de convertirse nunca en un fin, como tampoco se ha de hacer de él un medio para triunfar o para sobresalir, ni apegarse a él de forma que comprometa el ejercicio de una obediencia pronta a los intereses generales de la comunidad:

«Si hay artífices en el monasterio, ejerzan sus artes con toda humildad, si se lo permite el abad. Mas si alguno de ellos se engríe por su habilidad en el oficio, por parecerle que aporta alguna utilidad al monasterio, sea este tal privado del ejercicio de su arte, y no vuelva a ejercerlo, a no ser que, humillado, se lo mande el abad otra vez» (RB 57,1-3).

Tiene también gran importancia acertar a elegir el trabajo más apropiado para un monje contemplativo. Hay trabajos que exigen permanecer fuera del monasterio mucho tiempo; otros que requieren un trato continuo con el exterior. Tales trabajos hacen difícil el recogimiento interior y llevan a la disipación. San Benito quiere que, a ser posible, el monasterio reúna las

condiciones necesarias para que los monjes no se vean precisados a salir fuera por razón de su trabajo (cfr. RB 66,6-7).

Otro aspecto a tener en cuenta es salvar el reposo dominical. San Benito, que escribe su Regla cuando la legislación sobre el descanso dominical no existe prácticamente, ordena que «el domingo se dediquen todos a la lectura, salvo los que tengan asignadas ocupaciones particulares» (RB 48,22). Esta disposición conserva hoy todo su valor, pues es frecuente en los monasterios que la concatenación de las ocupaciones o la afición de algunos haga de los días festivos no precisamente días dominicales, días dedicados al Señor, sino uno de tantos días en lo que respecta al trabajo. Esto, sin embargo, ha de hacerse con amplitud de espíritu cristiano. Como es sabido, el fariseísmo, tan dura y frecuentemente condenado por Jesús, tenía aquí su principal campo de aplicación. La casuística moral de los últimos siglos sobre el descanso dominical adolecía también de fariseísmo de la mejor ley... El fin del reposo dominical es hacer viable el encuentro con el Señor y muchas veces ese encuentro se da, en virtud de circunstancias concretas, no en el «ocio santo», sino en el «servicio santo». San Benito prevé otra causa de que algunos monjes no guarden perfectamente el descanso dominical:

«Si hubiere alguno tan negligente o apático que no quiera o no pueda meditar o leer, séale impuesta alguna ocupación para que no esté ocioso» (RB 48,23).

B.- *Condiciones para un trabajo auténticamente monástico* ¹⁷

a) El trabajo monástico en el contexto de la sociedad actual.

Aunque separado del mundo por vocación, el monje ni puede ni debe mantenerse al margen de la problemática que

17. Lo que sigue es parte de una conferencia sobre el Trabajo monástico, leída en la XII Semana de Estudios monásticos y publicada en la revista YERMO, vol. 13 (1975), 337-352.

implica la existencia humana en unas circunstancias concretas. Es hombre de su tiempo y ha de actuar como tal.

Esto tiene especial aplicación en lo que respecta a su actividad laboral. No sólo ha de emplear el monje la técnica y los medios que emplea el mundo laboral del tiempo y de la región en que vive, sino que también debe sincronizar su mentalidad con la mentalidad de éste. Ahora bien, es de todos conocida la vertiginosa transformación que han sufrido últimamente las estructuras sociales y el cambio radical en la mentalidad de las clases trabajadoras. Las revoluciones sociales y la espectacular explosión industrial y tecnológica han dado a las clases trabajadoras una fuerte cohesión y clara conciencia de lo que su esfuerzo supone en favor de la sociedad. Como consecuencia ha nacido un nuevo concepto del trabajo y una exigencia de que nadie se beneficie cómodamente del esfuerzo de los demás. Hoy el trabajo es título de gloria que hace sentirse seguro ante los demás. El trabajador a todos los niveles, lo mismo el técnico que el simple peón, es consciente de que su trabajo beneficia a la sociedad y que, por consiguiente, todos han de aportar su colaboración. Sabe que mediante los impuestos y demás cargas sociales contribuye al bienestar general. De ahí sus violentas reacciones contra los parásitos de la sociedad.

Entre éstos, por desgracia no siempre sin fundamento, ha colocado a los frailes y curas con frecuencia. No es el momento de hacer historia de la actuación de los monjes en este terreno. De todas formas no deja de ser altamente significativo que aún perviva en el vulgo la idea de que la vida religiosa es una vida cómoda y sin problemas en el aspecto económico. Prueba de que éste no siempre ha estado a la altura de las circunstancias, o que su testimonio de pobre que vive pobremente de su trabajo no ha sido eficaz.

El monje ha de ser consciente de esta realidad sociológica y adaptarse a ella. Como lo está haciendo la Iglesia por boca del Papa y de sus más conspicuos representantes, ha de reconocer con humildad que su fidelidad al Evangelio no siempre ha estado en este punto a la altura que sería de desear. Y, como también sucede en la Iglesia, y también desde luego en amplios sectores del monacato, sensibilizarse a la interpelación que el

mundo le hace y que le obliga a una mayor fidelidad al Evangelio y a la propia vocación.

Sabiéndose parte de la sociedad, el monje ha de solidarizarse con ella, y mediante su esfuerzo, convertirse en un elemento activo que aporte por lo menos tanto como recibe.

Esta preocupación no es de ahora. He aquí cómo pensaban sobre el particular los primeros maestros del monacato:

«Porque, decía el abad Teodosio, sería ridículo ver a los que viven en el mundo, que trabajan con tanta pena, no sólo para alimentarse ellos, sus mujeres y sus hijos, sino también para satisfacer a los impuestos y tributos, para pagar los diezmos y para asistir, en cuanto les es posible, a los pobres, y que nosotros no ganásemos con nuestro trabajo lo que nos es necesario, teniendo en cuenta además que es tan poco lo que necesitamos para vivir y vestirnos; sino que permaneciendo sentados con los brazos cruzados, quisiésemos disfrutar del trabajo de los demás»¹⁸.

Pero el monje no puede contentarse con no ser un parásito social; ha de ser un testimonio vivo de la presencia de Cristo en el trabajo. La sociedad, que ha descubierto el valor del trabajo, necesita aprender a utilizarlo como medio para alcanzar bienes superiores. La humanidad, en proceso vertiginoso de desarrollo, está en peligro de ser víctima de sus mismas conquistas. La facilidad con que puede satisfacer todos sus deseos, los deslumbrantes adelantos de la técnica, el confort puesto al alcance de todos, están llevando al hombre a una autosuficiencia peligrosa. Esto por una parte. Por otra, el frenesí de poseer cada vez más, de gozar cada vez más, de superar a los demás, de triunfar en la vida sea como sea, le obliga a entregarse a un trabajo embrutecedor que no deja hueco para reflexionar sobre los valores transcendentales.

El testimonio del monje que trabaja seriamente, pero en completa paz, que conserva la libertad de espíritu, que hace del trabajo no un instrumento de dominio, sino de servicio, que acepta alegre las penalidades del quehacer cotidiano, está llamado a ser un testimonio del poder liberador y pacificador de

18. *Vie des Peres du Désert*. París (1961), 193-194.

Cristo, a ser sacramento de la presencia del reino de Dios en el mundo ¹⁹.

En este contexto sociológico es donde el monje ha de desarrollar su actividad laboral. A la luz del Evangelio y de las exigencias de su vocación particular ha de esforzarse por hallar la forma de alcanzar el doble objetivo de mantenerse fiel a sí mismo y de sintonizar con el mundo que le rodea y que escruta su actuación social y evangélica. En el mensaje de Cristo ha de hallar las líneas de fuerza que le permitan dar al quehacer cotidiano un sentido trascendente, convertir en positivo todo lo que a los ojos no cristianos tiene de negativo y odioso el trabajo.

b) Un trabajo auténticamente monástico

No parece difícil fijar en el plano teórico las condiciones que ha de reunir el trabajo del monje para que sea auténticamente monástico; esto es, que permita al monje ser siempre y en todo momento fiel a su vocación.

Tampoco parece imposible lograr que sintonice con las justas exigencias de la sociedad. Y digo justas, porque con frecuencia se espera del monje actividades que le hacen perder su fisonomía. No podemos olvidar que el «mundo» nunca podrá comprender que el monje dedique lo mejor de su jornada a la alabanza y trato con Dios. Difícilmente valorará que permanezca horas y horas ante Dios. Las presiones ambientales pueden influir, pero no hasta el punto de ser ellas la que fijen el rumbo a seguir.

No es tan fácil llevar a la práctica estos criterios, ya que las situaciones son enormemente complejas y cambiantes. Más hoy día en que toda actividad laboral implica verse metido en una cadena de relaciones sociales y de dependencias comerciales.

Lo importante es que los responsables de planificar y controlar el trabajo tengan una visión clara y realista de lo que la

19. «Un aspecto esencial de vuestra pobreza será, pues, el de dar testimonio del sentido humano del trabajo, realizado en la libertad de espíritu y restituido a su naturaleza de medio de sustentación y de servicio». Exhortación Apostólica *Evangelica Testificatio*, A.A.S., 63 (1971), p. 508.

vida monástica ha de ser hoy, y no se emprendan o mantengan actividades que provoquen un constante desgaste de los principios básicos de aquélla.

En teoría, el monje puede dedicarse a cualquier actividad. La historia es muy elocuente sobre el particular. En la práctica, sin embargo, es de suma importancia acertar en la elección del trabajo comunitario. Pocas cosas configuran tanto a un monasterio como la actividad que se ejerce dentro del mismo. Compárese, por ejemplo, los casos límite de una abadía con una gran parroquia o colegio y otra en que los monjes se ocupan en un sencillo trabajo artesanal. La fidelidad a su vocación condiciona y delimita la actividad del monje. Por no tener en cuenta esto, son muchos los monjes que viven descentrados y arrastran una profunda sensación de frustración.

Hoy, esto se hace sentir más, a causa del fuerte espíritu de crítica y búsqueda de autenticidad, frecuentes en la juventud. Más que nunca es necesario definirse claramente en su ser y en su actuar. Las situaciones incoloras no tienen probabilidades de subsistir. No basta con que el monje sea una buena persona. Ha de serlo de una manera determinada y en un contexto bien definido.

Si el que viene al monasterio, ya sea como postulante o simplemente como huésped, esperando hallar, como es natural, un clima de oración, de paz y fraternidad, hombres centrados en Dios, se encuentra con una empresa de producción más o menos próspera, más o menos organizada, pero en todo caso, absorbiendo lo mejor de las energías y capacidad de ilusión de la mayor parte de la comunidad, polarizando su dinámica, obligando a continuas salidas y contactos con el mundo; en una palabra: obrando como todo el mundo e implicados en las mismas ocupaciones y preocupaciones de cualquier hombre de negocios, sufrirá una fuerte desilusión. Si el marco de vida no ayuda al encuentro con Dios —esto es lo que ha de caracterizarle— podrá ser un centro próspero y eficiente, pero no un monasterio.

Puede suceder que la falta de autenticidad provenga de lo contrario: de la falta de actividad laboral, de una vida que es más la de un orondo rentista que la de un pobre que vive po-

brememente «*del trabajo de sus manos*», como le gusta a san Benito (RB 48).

c) Trabajo y contemplación

El monje es un contemplativo. Esto no significa en modo alguno que no sea hombre de acción. Lo que caracteriza al contemplativo no es la pasividad, sino la acción orientada hacia el encuentro inmediato de Dios. Este encuentro lo halla el monje en la oración pública, en la meditación asidua de las Escrituras, en la incesante oración personal, en la caridad fraterna y en *el trabajo*.

Así pues, la primera condición que ha de reunir el trabajo es ser contemplativo, inserto en una vida toda ella orientada a la contemplación; y de ningún modo un elemento extorsionante.

Mucho habría que reflexionar sobre el particular. ¿Cuántas comunidades monásticas han logrado esta inserción del trabajo?

El trabajo que dispersa, que distrae, que ocupa hasta absorber, que exige un continuo contacto con el exterior, no es idóneo para una comunidad monástica. Los antiguos monjes, con una clara visión de su vocación, escogían aquellos trabajos que les permitían seguir orando. Hacer cestos, por ejemplo.

Es verdad que la complejidad de la vida moderna hace sumamente difícil este ideal. No es fácil hallar una actividad que no exija un contacto frecuente con los medios de producción, de comercialización y distribución de los bienes. Pero tampoco, a la hora de montar un negocio, se tiene demasiado en cuenta salvar a toda costa la posibilidad de la contemplación. Influyen más bien consideraciones de tipo económico: su rentabilidad, o simplemente el hacer más y mejor que los demás.

d) Trabajo y vida pobre y penitente

Otra de las realidades de la vida monástica que condicionan el trabajo, es la pobreza y la penitencia. El monje ha abrazado un estado pobre y penitente para imitar a Cristo.

Debe, pues, vivir del trabajo de sus manos y entregarse a aquellos trabajos que le ayuden a mantener un alma de pobre.

Hoy de modo especial, como varias veces hemos dicho, ya que la sociedad no le perdonaría una vida ociosa y cómoda.

A primera vista no parece fácil de compaginar un trabajo contemplativo y un trabajo de pobre. Lo que caracteriza al pobre es no sólo la carencia de bienes, sino la incertidumbre angustiosa sobre el mañana, el tener que trabajar afanosamente día y noche; son las horas extraordinarias, el pluriempleo.

La paz que el monje busca como clima apto para la contemplación, y a la cual supedita las actividades, puede parecer un lujo, un egoísmo refinado, una inhibición ante el desgarrar que sufren tantos hermanos, materialmente arrollados por la dureza de la vida.

Tal acusación efectivamente se da y suele venir de ciertos movimientos cristianos que tienen como misión propia encarnarse en los medios laborales más abandonados. No vamos a detenernos a analizar lo fundado o infundado de tales críticas. Podemos, sin embargo, estar seguros de que la auténtica vida contemplativa no hace vagos ni insensibiliza ante el dolor ajeno, sino todo lo contrario.

El trabajo de un monje pobre y contemplativo puede ser una realidad. Basta con que sea por una parte auténticamente pobre, en el sentido bíblico, esto es, totalmente desprendido, y por otra totalmente vacío de cosas inútiles y convencionales, y auténticamente contemplativo, esto es, totalmente entregado a la búsqueda y servicio inmediato de Dios y del prójimo.

El desprendimiento de las cosas del mundo le permitirá entregarse con paz, pero con ilusión y eficiencia, al trabajo.

e) El trabajo del monje ha de ser productivo

Lo mismo en la sociedad industrial que en la agrícola y artesanal, el trabajo tiene como medida de eficacia la productividad. El trabajo que no está ordenado a la producción, en el sentido más amplio de esta palabra, se considera un deporte, una distracción.

Durante algún tiempo parecía normal que el monje, como en general el religioso, viviese de rentas y del trabajo de obreros. El coro, algún ministerio y poco más podía bastar para tranquilizar la conciencia. Hoy esto no es suficiente. Es necesario trabajar con seriedad. No sólo para evitar la ociosidad o para hacer penitencia, sino para producir. Para no ser un parásito social.

La pobreza voluntaria del monje ha de conferir a su trabajo una fisonomía propia. Ha de ser un trabajo desinteresado. No ha de tender a amontonar bienes, a aumentar el confort, a superar a sus competidores. Dejaría de ser el trabajo de uno que ama la pobreza.

Pero ha de ser eficiente. El hecho de tener cubiertas las necesidades ordinarias puede quitar aliciente a su actividad. Esto explica el hecho frecuente, de monjes con un sentido de la responsabilidad laboral elemental.

La ausencia de móviles acuciantes, con el peligro de un ritmo de trabajo lento, sin ilusión y aliciente, se ha dado siempre y se seguirá dando. La historia nos lo demuestra claramente. Como también nos demuestra que siempre el monje ha luchado contra este peligro, hallando fuerzas e ilusión en motivaciones sobrenaturales: hacer penitencia, evitar los peligros de la ociosidad, ejercitar la caridad.

Tales motivaciones son perfectamente válidas también hoy. Esto no obstante, es natural que la espiritualidad monástica busque y ponga especial énfasis en nuevas motivaciones, más en consonancia con la mentalidad actual, ebria de progreso, deslumbrada por las maravillas que la técnica continuamente descubre en lo infinitamente grande y en lo infinitamente pequeño.

El progreso a todos los niveles es un bien. Siempre, desde luego, que esté rectamente orientado. Promover el progreso es entrar en la dinámica de Dios Creador. El monje, centrado en la contemplación de Dios, ha de sentir con especial fuerza el deseo de hacer progresar esta obra de Dios, poniendo a contribución su capacidad y sus energías físicas e intelectuales. Todo lo que de algún modo contribuya a hacer más acogedor el

mundo en que Dios nos ha puesto y más felices a los hombres, nuestros hermanos, ha de ser buscado, por el monje con la mayor ilusión, sin regatear esfuerzos.

Otro móvil, corolario del anterior, es el contribuir a la implantación del Reino de Dios. San Pablo habla de una pasión de Cristo incompleta que hemos de completar nosotros con nuestros sufrimientos. El trabajo, con sus inevitables molestias y sudores, ha de ser para el monje un campo magnífico e inagotable donde ejercer esa suplencia. El sudor de su frente de trabajador pobre y anónimo ha de contribuir a redimir el mundo.

f) Trabajo y espíritu de familia

Finalmente, como último elemento condicionante, nos vamos a referir al espíritu de familia.

En la familia monástica ha de haber una total comunión en la caridad, que ha de encontrar su expresión en el espíritu de servicio que ha de animar a todos. Los responsables de la planificación del trabajo han de crear las estructuras necesarias para que todos tengan un campo de acción. Es un pecado contra dicha comunión en la caridad lo que sucede con relativa frecuencia: religiosos agobiados de trabajos y preocupaciones al lado de otros que vivaquean sin rumbo.

Lo cual no quiere decir que se haga pasar a todos por el mismo rasero. Precisamente el espíritu de familia y la caridad fraterna ofrecen unas ventajas que difícilmente se pueden hallar fuera de ella. El trabajo productivo de unos puede permitir a otros dedicarse a trabajos no lucrativos. Por ejemplo, a ciertos trabajos científicos o de erudición, de los que la sociedad puede beneficiarse mucho y que ordinariamente no producen beneficios económicos a la comunidad, mas bien gravarán su economía. La productividad de unos permitirá el lujo de derrochar en beneficio de la Iglesia o de la sociedad el esfuerzo de otros.

Una forma de mantener vivo el espíritu de familia es la cogestión: la participación de todos en la elección y planifica-

ción del trabajo. Hablábamos antes de la falta de aliciente de muchos monjes en el trabajo. Una de las causas es ésta. Si únicamente los cuadros de mando intervienen en la organización del trabajo, el resto de la comunidad es muy fácil que se considere sin responsabilidad, marginada, con peligro de que se cree una actitud de inhibición, de dejar hacer y en último extremo, de sorda oposición.

g) Trabajos más apropiados para el monje

Como principio general y punto de partida podríamos poner lo que las nuevas Constituciones de Solesmes ²⁰ establecen:

El abad, respetando los derechos primordiales del Oficio divino, la lectura espiritual y los ejercicios regulares, vigilará para que el tiempo sobrante se dediquen a trabajos en armonía con la vida monástica.

Después, a mi juicio, habría que tener muy en cuenta la siguiente constatación:

El que ingresa actualmente en la vida monástica viene, salvo raras excepciones, buscando una vida sencilla –lo que no quiere decir cómoda– en la que servir a Dios. En cambio, se muestra receloso ante cosas que antes entraban a veces, como elementos secundarios, en muchas vocaciones: la grandiosidad del monasterio, las investigaciones científicas, la fama del monasterio.

Quiero decir con esto que el postulante comprenderá y amará el trabajo, pero siempre que éste encaje en una vida sencilla, sin complicaciones mundanas. Así, se sentirá decepcionado si se encuentra, al trasponer el umbral del monasterio, con las mismas ansias de poner en marcha nuevas y desbordantes empresas que dejó en el mundo.

De este hecho deja constancia, por ejemplo, el informe sobre la vida monástica benedictina de la Congregación Americano-Casinense (junio 1969) ²¹.

20. n. 64.

21. En francés, en *Supplément a la Lettre de Ligugé*, n. 147.

Son comunes a nuestros monasterios los problemas que provienen del hecho de que se emprenden demasiadas cosas, y esta sobrecarga se ve animada por la falta de criterios claros para juzgar qué clase y qué grado de compromiso son compatibles con la orientación de base de la vida benedictina... Y lo que no es menos importante, algunos monjes tienen la impresión de que sus comunidades han realizado inversiones tan pesadas en personal y en dinero en ciertos apostolados tradicionales, que los monjes no son capaces de ejercer su misión profética tradicional, que consiste en leer los signos de los tiempos y adaptarse de modo flexible a las necesidades actuales de la Iglesia y del mundo.

Y sentados éstos a modo de principios: jerarquía de valores y marco de vida que favorezca al hombre concreto de hoy el encuentro de Dios, vamos a proponer unos criterios de actuación sobre casos particulares.

Considérenlos como simples ejemplos.

¿Trabajo intelectual o trabajo manual? Trabajo. Uno y otro pueden ser totalmente monásticos, si son serios y encajan en el marco y en las condiciones de una auténtica familia monástica; y uno y otro pueden ser lo más opuesto a esta misma, si se practican como simple pasatiempo o se convierten de hecho en fines.

El trabajo intelectual, cuando se hace con responsabilidad y sentido apostólico, es un trabajo duro, capaz de satisfacer las necesidades de penitencia de una persona normal. Pero es un trabajo de pocos. No son muchos los que resisten sentados útilmente con la pluma en la mano. Es, no obstante, un trabajo que no debería desaparecer de ningún monasterio, ni siquiera puede ser minimizado. Sería funesto. El nivel cultural, y a la larga el nivel espiritual, de los monasterios decaerían rápidamente. La comunidad que no es capaz de arropar a aquellos a quienes Dios ha dado la vocación del trabajo intelectual –y lo mismo habría que decir del artístico– demostraría una caridad muy raquítica. En las comunidades existe, o se ha de crear, una especie de ósmosis, un intercambio visible o invisible, de ideas.

El trabajo manual, sin embargo, suele ser la ocupación de la mayoría. Exceptuados, claro está, los monasterios-colegio o los monasterio-parroquia.

¿Qué clase de trabajo manual?

El trabajo agrícola ha gozado de especial predilección en un amplio sector de la tradición monástica. Si se trata de un trabajo hortícola, próximo al monasterio, en que la mecanización suele ser muy reducida, sigue siendo muy apto y suficientemente rentable, si los monjes mismos son quienes lo realizan. Mas si se trata de una explotación agrícola o ganadera de cierta importancia, creemos que no es aconsejable. No lo podrán realizar los monjes por sí mismos, exigiría una fuerte inversión en maquinaria e instalaciones –lo que fácilmente compromete su rentabilidad– y corre el riesgo de absorber excesivamente a la comunidad y ser un contra-signo de la pobreza del monasterio.

Algo parecido habría que decir de las grandes industrias. Estamos de acuerdo con Maritain:

Me parece, dice éste ²², que la industrialización de los grandes monasterios, que, al vender sus productos en el mercado se convierten en competidores de las grandes firmas modernas, es un camino peligroso y contrario al espíritu de pobreza. Coloca a los monasterios en el mismo plano que la gran industria, que es uno de los mayores centros de la riqueza y del poder.

También me parece acertado lo que a continuación añade el mismo:

Que las casas obtengan su subsistencia de la venta de sus productos, solamente es normal –y entonces sí es perfectamente normal– si se trata de la artesanía ²³.

3. *Apostolado*

A.- *El monje, apóstol*

Ya vimos que la comunidad monástica es una comunidad cristiana íntegramente consagrada al servicio inmediato de Dios, pero abierta siempre al hermano que de algún modo necesita de ella. Y ello porque la caridad no sufre clausuras que

22. *Visiones actuales sobre la Vida monástica*, p. 200, Montserrat 1966.

23. *Ibid.*, p. 200.

separen a unos hermanos de otros. Esta apertura es ya una ocasión de apostolado.

Pero además el monje, aunque separado del mundo en virtud de su peculiar vocación, es, por su misma naturaleza de cristiano, un apóstol, un enviado a anunciar que Cristo murió por nosotros, que fue sepultado y que resucitó al tercer día. El apostolado, en su sentido más profundo, no es para el cristiano una opción entre otras; es una exigencia insoslayable. Como san Pablo, se ve precisado a exclamar: «¡Ay de mí si no predicara el Evangelio!» (Cor 9,16). La opción se da únicamente en el modo. Por ello el monje ha de hacer apostolado, pero ha de hacerlo desde su especial modo de ser cristiano.

Si volvemos la vista hacia el pasado del monacato, constataremos que los monjes han ejercido un apostolado muy variado y a veces muy intenso. Las huellas de su acción apostólica son profundas en la Iglesia. No existe prácticamente campo alguno eclesial que no haya sido cultivado apostólicamente por los monjes.

La misma constatación se logra, si se observa la realidad actual del monacato.

Sin embargo, aquí más que en ningún otro aspecto de la actividad del monje, se impone un prudente e inteligente discernimiento, pues no siempre la actividad apostólica del monje ha sido y es una actividad *apropiada* a su peculiar vocación. Con relativa frecuencia la actividad apostólica elegida o impuesta por las circunstancias ha supuesto una ruptura del auténtico ideal monástico o al menos una desvirtuación del mismo. Bastantes páginas gloriosas de la historia del monacato, sobre todo medieval y de la época moderna, no pueden ser imitadas por los que hoy pretenden vivir el ideal monástico con un mínimo de pureza. Unas veces por no poseer ideas demasiado claras sobre la naturaleza de su vocación específica, otras por un desafortunado afán de imitar a otros institutos religiosos, otras incluso porque la Iglesia mediante sus cuadros jerárquicos, ante necesidades consideradas indeclinables, ha sacado a monjes o a monasterios enteros de su propio medio en beneficio del pueblo de Dios.

No hay que olvidar que pocas cosas configuran tanto a una comunidad como el tipo de apostolado que ejerce. Así no se

necesita ser muy exigente en materia de pureza de ideal monástico para tener la evidencia de que no pocas comunidades son comunidades monásticas sólo de nombre, y ello debido a que se hallan embarcadas en un apostolado que distorsiona las líneas maestras de la vida monástica. El hecho pluralista, característico, como hemos visto, del monacato, hecho que tiene aquí un campo de aplicación muy apropiado, abre evidentemente un amplio abanico de posibilidades a la actividad apostólica de toda comunidad monástica. La historia es muy elocuente sobre el particular. Pero esa misma historia nos muestra también, como acabamos de decir, lo difícil que es mantenerse aquí en el justo medio.

B.- *Características y condiciones de un verdadero apostolado monástico*

El monje, por su condición de contemplativo, es decir, de cristiano que pone énfasis en la búsqueda directa e inmediata de Dios, ha de aspirar a influir en la implantación y crecimiento del reino de Dios en la línea del «ser» cristiano más que en el «hacer». Su influjo ha de ser sobre todo un influjo místico, una irradiación que fluya de su vida de unión con Cristo, de su oración y de su inmolación. Se trata de un apostolado callado, contemplado sólo por el Padre que ve en lo secreto (Mt 6,6), un apostolado ejercido desde la oscuridad de la fe. Pero un apostolado muy necesario en la Iglesia y muy apreciado por la misma hoy, cuando tan poco se valoran las acciones trascendentes. El monje ha de llevar muy dentro del corazón las urgencias del reino de Dios al Opus Dei, a la oración secreta, al trabajo y al silencio y la soledad. Es un trabajo apostólico anónimo que por ello mismo habrá de superar frecuentes crisis de desánimo, de cansancio, de sensación de inutilidad e ineficacia. Pero también y por la misma razón con la ventaja de ser un apostolado menos expuesto a degenerar en puro humanismo o en un predicarse a sí mismo, en un anunciar no el Evangelio de Jesús, sino sus convicciones y sus aficiones.

Este apostolado del «ser» o del hacer místico, primario y fundamental en la vida de todo auténtico monje contemplativo,

no excluye la existencia de una acción apostólica externa. Las circunstancias, la inclinación recta o la obediencia ponen con frecuencia al monje en la ocasión de hacer apostolado. Es francamente excepcional que un monasterio de monjes y ni siquiera de monjas no tenga ante sí una parcela eclesial en la que trabajar apostólicamente. Este campo de acción pastoral puede ser, al mismo tiempo, un medio de procurarse el sustento.

Y es aquí donde ha de tener lugar el discernimiento para acertar a elegir un apostolado apropiado y una clara conciencia de la propia vocación, para que aquél no sea un constante atentado a la propia identidad y pueda ejercerse «monásticamente». Será, en efecto, un apostolado auténticamente monástico sólo y en tanto en cuanto permita al monje conservar su identidad, sólo y en tanto en cuanto salve la definición del monje como un *separado* del mundo y un consagrado íntegramente al servicio divino. Punto este delicadísimo, ya que la separación del mundo no es algo rígido y material: algo así como las murallas que rodeaban a los antiguos monasterios. Sin salir «*de la cerca del monasterio*» y conservando las rejas más tupidas, una comunidad –un monje o una monja– pueden ser víctimas de una actividad apostólica a todas luces extorsionantes del ideal monástico. En cambio pueden darse ciertos apostolados externos que mantengan a una comunidad dentro de un marco muy aceptable de soledad y silencio, de oración y de paz.

Quiere esto decir que tanto o más que el tipo de apostolado se ha de cuidar el modo de ejercerlo.

En la práctica, la regla para discernir qué apostolado se mantiene dentro de un marco aceptable desde un punto de vista monástico, podría ser éste: un apostolado es auténticamente monástico, cuando puede ser ejercido sin extorsionar frecuentemente los valores básicos del ideal monástico, valores que de hecho se hallan encarnados en ciertas prácticas: *Opus Dei* a cuya celebración nada se anteponga, *lectio divina* que conserve su carácter de verdadera ocupación por el tiempo que a ella se dedica y por la ilusión que en ella pone la comunidad, vida comunitaria vivida por todos, monasterio que conserva su carácter de «casa de silencio y de paz», soledad material que facilite la oración continua...

V. HACIA LAS CUMBRES
DE LA CONTEMPLACIÓN
Y DE LA CARIDAD

XXI. EN EL CRISOL DE LA PRUEBA

Si el compromiso que el monje contrae voluntariamente comporta grandes renunciaciones, la gracia que Dios le concede y el premio que le promete son también grandes. El seguimiento de Jesús en la vida monástica es uno de aquellos que tienen la promesa de recibir, como recompensa, el ciento por uno ya en esta vida.

San Benito pone repetidas veces ante los ojos del monje el señuelo del galardón para animarle a ser fiel. Este galardón es: «la dilatación del corazón y la dulzura inenarrable del amor» (RB Pról. 49), «la caridad perfecta de Dios que excluye todo temor» y «la delectación de las virtudes» (RB 7,68-69).

La meta que presenta al monje no es otra que la contemplación de Dios y la perfección de la caridad. Meta ardua ciertamente y que supera con mucho las fuerzas del más animoso. Pero meta asequible con la ayuda de Dios.

Lo que importa es que el monje se ponga en las manos de Dios y le deje hacer, ya que, en definitiva, él es quien ha de dar el crecimiento, quien ha de realizar la maravillosa obra de la santidad.

La necesidad de dar luz verde a la acción del Espíritu Santo y de reconocer que todo lo que el hombre tiene y hace es pura gracia de Dios y que, por tanto, la única actitud correcta es el agradecimiento y la humilde disponibilidad, se hace sentir sobre todo a partir de cierto momento.

El desgarramiento que supone la ruptura con el mundo, el esfuerzo, ordinariamente muy costoso, que ha exigido la aclimatación a la vida monástica, ponen sobre el camino que lleva a Dios. El monje, que ha hecho seriamente este trabajo inicial, ha dado pasos muy substanciales en el proceso de conversión: ha desarraigado muchos hábitos viciosos, ha retirado muchos obstáculos que impedían amar con limpieza y contemplar con claridad; el Amor y la Verdad con mayúsculas han comenzado a formar parte de su ser; ha aprendido a dirigirse a Dios como a Padre; ha hecho las primeras experiencias cristianas del prójimo; ha

empezado a sentir el gozo del encuentro con Dios en la oración, tal vez ha experimentado los primeros fogonazos de la luz contemplativa, que le han descubierto el «hecho» de la presencia de Dios; ama la cruz de Cristo...

Al cabo de cierto tiempo, más o menos largo, depende de su generosidad, el monje llega a un punto en que cree haber realizado casi todo lo que debe y puede hacer. Comienza a creerse un buen monje. Dejado a sus solas fuerzas no será mucho más, en efecto, lo que podrá adelantar en su conversión. Es en este momento, y de la manera más imprevisible, cuando el Espíritu Santo toma la iniciativa. Si hasta entonces el monje tenía la sensación de que era él quien planeaba y ejecutaba su marcha hacia Dios, de pronto comienza a descubrir desconcertado que ni ha hecho ni puede hacer apenas nada. La impresión de haber llegado a un punto muerto se apodera de él. El horizonte, que antes se le presentaba luminoso e ilimitado, se vuelve de pronto oscuro, cerrado, semejante a un túnel sin salida a la vista.

1. «...*para militar a las órdenes del verdadero rey, Cristo, el Señor*» (RB pról. 3)

San Benito centra con precisión, ya en las primeras líneas de su Regla, la naturaleza del combate espiritual que el monje ha de librar:

«A ti, pues, se dirige ahora mi palabra, quienquiera que seas, que renunciando a tus propias voluntades, empuñas las fuertes y esclarecidas armas de la obediencia, para militar a las órdenes del verdadero rey, Cristo, el Señor». (RB pról. 3)

Siguiendo a san Pablo, ve la vida espiritual del monje como «*un servicio militar a las órdenes de Cristo*».

Las condiciones para enrolarse en esta milicia son tres: abandonar «las propias voluntades», es decir, renunciar a toda clase de miras y condicionamientos egoístas; empuñar las armas de la obediencia; seguir a Cristo o, como dice en otra

parte la Regla, «marchar por los caminos de Cristo, teniendo como guía el Evangelio» (RB pról. 21).

Esta milicia tiene una nota característica: es una *servitutis militia*: el monje sigue a Cristo en la condición de siervo.

Durante su vida histórico-salvífica Jesús protagonizó esta milicia: luchó contra el Maligno, arrancó de las garras de éste a la humanidad y la redujo al buen camino: a la obediencia del Padre. Fue un duelo a muerte del que el Nuevo Testamento nos ha transmitido los momentos cumbre: las tentaciones durante su cuaresma de ayuno y oración, las curaciones de toda clase de males del alma y del cuerpo y de modo especial la expulsión de demonios, la lucha –la agonía– de Getsemaní, la pasión y la muerte en la cruz. San Agustín, comentando las palabras de S. Lucas (4,13) «Se alejó el diablo de él hasta un tiempo oportuno», describe así el misterio del combate de Cristo:

«¿Qué dice el evangelista? *Después que el diablo acabó toda tentación*. «Toda», pero la que pertenece a los placeres. Quedaba otra tentación en las cosas ásperas y duras, en las crueles, las atroces, en las inhumanas. Quedaba otra tentación. Sabiendo el evangelista qué era lo que se había realizado y qué lo que aún faltaba, dice: *Después que el diablo acabó toda tentación, se retiró hasta un tiempo oportuno*. Se apartó de él la insidianteserpiente; vendrá el león rugiente. Pero le vencerá el que pisoteará al león y al dragón. Volverá: entrará en Judas y hará de él el traidor del Maestro. Traerá a los judíos no para que adulen, sino para que se ensañen; se hará dueño de sus cuerpos y gritará con las lenguas de todos: ¡Crucifícale! ¡Crucifícale!»¹.

Es lo que bellamente canta la Secuencia de Pascua:

Mors et vita duello
Confluxere mirando;
Dux vitae mortuus
Regnat vivus

La muerte y la vida
trabaron un duelo admirable,
el Rey de la vida, muerto, reina vivo.

1. SAN AGUSTÍN, *Sermón 284,5*; PL 381, col. 1291.

El misterio de la tentación, de la «prueba» de Jesús –misterio que ciertamente rompe todos los esquemas de la lógica humana, pero que los escritores neotestamentarios se complacen en presentar en toda su tremenda realidad– pervive en la Iglesia. La tentación que Cristo sufrió durante su paso histórico por la tierra en su Humanidad, la sigue viviendo en su Cuerpo místico. Con esta diferencia: que Cristo se mantuvo siempre fiel, mientras que sus miembros sucumben con frecuencia.

En cada hombre, que por la fe y el bautismo se incorpora a Cristo, se desarrolla una batalla, que no cesa sino con la muerte. La tentación en su doble vertiente: prueba amorosa de Dios –prueba pedagógica, prueba de un Padre– y asaltos de las fuerzas del mal para apartar al hombre de Dios, es un hecho constante, y un hecho de capital importancia en la vida de todo cristiano. La existencia terrena de éste es una *militia Christi*: una existencia que transcurre toda ella en el campo de batalla, sin posible retirada a la seguridad y descanso de los cuarteles.

El bautismo, en efecto, es a la vez meta y punto de partida. Es un *ya* y, al mismo tiempo, un *aún no*. El recién bautizado lo tiene todo, pero sólo en germen. Ha muerto con Cristo y ha resucitado también con Cristo. Habita en él el Espíritu Santo. Pero ha de hacer la experiencia de su fe, de su esperanza y de su caridad; ha de demostrar la firmeza de éstas; ha de hacerlas crecer con un constante y atento trabajo. Ha de luchar para no perder el depósito que le ha sido entregado y que ha de conservar en recipiente de frágil arcilla. El pecado puede volver a reinar en él.

Para esta lucha ha sido espléndidamente equipado en el bautismo con una panoplia completa de armas defensivas y ofensivas, que san Pablo se deleita en enumerar (Ef 6,14-17).

El campo de batalla y los enemigos son los mismos que tenía antes del bautismo: el demonio, el mundo, la carne. Pero ahora ya no lucha solo, abandonado a sus fuerzas en una lucha desigual y en inferioridad de facultades. Cristo le ha enseñado con su ejemplo la estrategia a seguir y ha puesto a su disposición los medios más eficaces. El Espíritu Santo le ilumina, le fortalece, le guía. El Padre le alienta con la promesa de un premio que ni ojo vio, ni oído oyó, ni siquiera es capaz de imaginar (1 Cor 2,9).

La vida del monje, más que la del común de los cristianos, es una batalla continua, una *militia Christi* más encarnizada: «un empuñar las bien templadas y gloriosas armas de la obediencia, para militar a las órdenes y en servicio del verdadero rey, Cristo el Señor» (RB Pról. 3). El ingreso en el monasterio no es en modo alguno la arribada a un puerto tranquilo y seguro donde invernar al abrigo de las tempestades que suscitan los enemigos del alma. Es, por el contrario, lanzarse a la inmensidad del mar, precisamente allí donde las tormentas son más broncas, aunque también, es verdad, las posibilidades del éxito son mayores y mayor también el premio.

La idea de que entrar en el monasterio es alistarse en las tropas más aguerridas del Señor ha estado siempre muy viva en el monacato. Los primeros monjes se internaban en la inmensidad de la soledad del desierto, entre otras razones, porque consideraban a éste como el último reducto del demonio. Esperaban dar allí la última batalla al tentador.

La lucha –la tentación– constituye la urdimbre de la vida espiritual del monje. Es una lucha dura, constante, que requiere una tensa vigilancia, una guardia de armas continua, ya que día y noche se ve solicitado por dos fuerzas de atracción antagónicas, irreconciliables entre sí. Son los dos señores que reclaman imperiosamente sus servicios cada uno para sí en exclusiva. Son los dos amores de que habla san Agustín en la *Ciudad de Dios*², los cuales construyen su ciudad cada uno a su modo: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la ciudad terrena; el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. Son los dos celos de que habla la santa Regla (cap. 72): un celo de amargura, malo que separa de Dios y conduce al infierno y un celo bueno que aparta de los vicios y conduce a Dios y a la vida eterna.

La vida del monje es, pues, como la de todo cristiano y más que la de la mayoría de los cristianos, un continuo combate espiritual, un enfrentamiento diario con el enemigo.

Por la profesión el monje se consagra de forma irrevocable a Dios, pone a su total disposición lo que es y lo que tiene.

2. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*. XIV, 28.

Mediante las radicales renunciaciones que se impone, intenta secar en su mismo origen las fuentes primeras de la tentación: el placer, el dinero, la egolatría. Sin embargo los votos, a pesar de su radicalismo, no son más que un *votum*, un anhelo, una aspiración, un arranque de generosidad, muy grande ciertamente y que Dios acepta complacido, pero que no inmuniza al monje contra los virus causantes de las tentaciones. Y no queda inmunizado, porque semejante inmunización privaría a su vida espiritual de toda posibilidad de crecimiento.

El *votum* de tender a la perfección sin desmayo, que eso es en el fondo la profesión monástica, es una arrancada vigorosa que retira del camino que lleva a Dios gran número de obstáculos. Es una corazonada. Dios corresponde a esa corazonada ofreciendo al monje mayores oportunidades de merecer: aumenta las pruebas pedagógicas y medicinales y permite que el demonio someta a prueba con particular intensidad su fidelidad. Es una muestra de confianza y de predilección. Es también una oportunidad más de imitar a Cristo y de colaborar con él.

2. «Conducido por el Espíritu (Santo) al desierto para allí ser tentado por el diablo» (Mt 4,1: cfr. par.)

El desierto –la soledad y el silencio– es el lugar clásico para el encuentro con Dios. Jesús se retiraba con frecuencia a un lugar solitario para orar.

Es también el lugar de la tentación, de la prueba. Israel fue tentado en el desierto y sucumbió una y otra vez. Jesús, nuevo Israel, fue impulsado por el Espíritu Santo al desierto para enfrentarse con el tentador y le venció.

Algunos cristianos sienten una llamada especial a internarse con Cristo en el desierto, son impulsados por el Espíritu Santo a retirarse a la soledad, para encontrarse más fácilmente con Dios desde luego, pero también para ser tentados, para dar la batalla a las fuerzas del mal. En realidad de verdad, encuentro con Dios y tentación forman en la práctica un todo inseparable: a Dios se va superando las tentaciones, es decir, optando por él y desechando al Maligno.

El monje es uno de los que sienten la llamada al desierto: es por definición, *un solitario*. Durante los primeros siglos y en algunas regiones, los monjes se internaban en el desierto material y allí daban la batalla al demonio. El prototipo de éstos es san Antonio. Después prevaleció la costumbre de buscar el desierto en un monasterio, en el que se convive con otros hermanos que comparten el mismo ideal de soledad y de silencio. En éste la lucha con el demonio resulta más fácil por la mutua ayuda y el ejemplo de otros monjes.

San Benito acepta las dos fórmulas, que él considera complementarias. El desierto material es una meta a la que sólo es prudente optar después de haberse ejercitado largamente en el monasterio en la lucha contra el demonio:

«El segundo género (de monjes) es el de los anacoretas, esto es, de los ermitaños, quienes, no por un fervor de vida novicio, sino por larga prueba en el monasterio, instruidos ya con la ayuda de muchos, aprendieron a combatir contra el diablo; y bien adiestrados en las filas de los hermanos para el singular combate del yermo, seguros ya, sin el socorro ajeno, se bastan con el auxilio de Dios, para luchar con sólo su mano y su brazo, contra los vicios de la carne y de los pensamientos» (RB 1,3-5).

Así pues, hacerse monjes es, a imitación de Jesús y gracias a que Jesús lo fue antes, «dejarse conducir por el Espíritu Santo al desierto –al monasterio– para allí ser tentado».

Esto sonará, sin duda, de modo extraño a muchos ¡Se ha hablado tanto del monasterio como del refugio ideal contra los ataques del demonio, del mundo y de la carne! Y, sin embargo, la realidad es esta: el desierto –el monasterio– es el lugar clásico de la tentación; y esto precisamente porque es el lugar ideal para el encuentro con Dios, es decir, el lugar en que se dan las opciones más radicales y, por tanto, la superación de las mayores tentaciones.

La experiencia así lo confirma. En efecto, contra lo que podría esperarse, al transponer las puertas del monasterio, el monje, «si busca realmente a Dios», se encuentra con la tentación en el sentido más profundo de ésta. La opción que le trajo al monasterio habrá de ser ratificada de nuevo una y otra vez y

cada vez con mayor conocimiento experimental de «las cosas duras y ásperas mediante las cuales se va a Dios» (RB 58,8). La marcha ascendente hacia la unión con Dios irá jalonada de decisiones –de tentaciones superadas–.

La lucha más dura y dolorosa se dará, cuando el Espíritu Santo comience a realizar su labor de purificación en profundidad.

No vamos a intentar describir, ni siquiera someramente, las peripecias de la larga –prácticamente toda la vida– y de ordinario dura batalla, que el monje ha de librar, si toma en serio su vocación de contemplativo, para avanzar hacia las cumbres de la contemplación y de la caridad. Tendríamos que repetir lo que tantas veces y con tanto detalle nos han descrito los místicos a partir de sus experiencias personales. Sólo diremos unas palabras sobre dos aspectos, siempre nucleares en la vida espiritual del monje contemplativo, y que hoy se han convertido en zonas particularmente conflictivas por las especiales circunstancias por las que pasa la Iglesia y de modo particular la vida religiosa. Son éstos *la fidelidad a la vocación monástica* en general y en particular *la fidelidad al diálogo contemplativo*. La tentación en estas dos zonas neurálgicas del compromiso cristiano del monje, zonas medulares de la purificación, suelen adquirir hoy una intensidad y frecuencia mucho mayores que en otros tiempos y también matices peculiares. Esto no ha de verse como algo fundamentalmente negativo, pues si los riesgos son mayores, mayores son también las posibilidades de alcanzar niveles más altos en la pureza de la vocación contemplativa.

A.- «*Perseverando... hasta la muerte en el monasterio*» (RB pról. 50)

Varias veces hemos recordado cómo la vida histórico-salvífica de Cristo estuvo toda ella dominada por la preocupación de no salirse lo más mínimo de los planes trazados por el Padre. Nada ni nadie fue capaz de desviarle del camino prefijado ni de debilitar su decisión de llegar hasta el fin, hasta apurar la última gota del cáliz.

El monje tiene también, como todo hombre, trazado su camino, camino que es una réplica, a escala reducida, del camino de Cristo. Este camino es su vocación específica. Permanecer fiel a esta vocación es la única forma de realizarse como cristiano.

Esta vocación implica un seguimiento de Cristo más radical, implica también, consiguientemente, el compromiso de aceptar una vida más probada, más tentada.

Al transponer el novicio las puertas del monasterio se encontrará con la tentación y ya no le dejará. Será parte muy apreciable del cáliz que ha de compartir con Cristo y será a la vez el gran instrumento de que Dios se servirá para purificar su vocación. Esta madurará bajo la presión constante de la tentación.

En el punto de partida de toda auténtica vocación monástica, con un mínimo de madurez inicial, se dan ciertamente una fe sincera en la Palabra de Dios, una firme esperanza en sus promesas y un arranque generoso de amor. Se sacrifican muchas cosas, porque se han intuido las riquezas incalculables del reino de Dios y se ha visto en la vida monástica un modo rápido y seguro para entrar a participar de esas riquezas.

Sin embargo, y a pesar de las apariencias, en esa arrancada de generosidad, noble y valiente sin duda, hay mucha escoria: hay demasiado triunfalismo, demasiadas ilusiones y perspectivas puramente humanas. Sin tener de ello conciencia, el novel monje se busca a sí en Dios, o lo que viene a ser lo mismo: *busca un Dios para sí.*

Convertir la arrancada inicial, lastrada con demasiado peso puramente humano, en una respuesta limpia e incondicionada, es una obra que supera con mucho las fuerzas normales del hombre. Es un don de Dios, es una gracia que Dios concede a quien quiere y como quiere. Lo que el agraciado ha de hacer es ponerse en manos del divino Artífice y dejar hacer, resistiendo, eso sí, con humilde constancia el dolor que el bisturí divino produzca en su carne de pecado.

El proceso de maduración de la vocación del monje, que como hemos dicho, tiene en la tentación –pruebas pedagógicas de Dios, asaltos de las fuerzas del mal– su mejor auxiliar, va

marcado por una serie de crisis, de duración e intensidad muy diversas, que ponen al monje ante la alternativa de optar entre mantenerse inmovible en el camino trazado por Dios, enfrentándose con la aspereza de éste, o desviarse de él hacia zonas de menores exigencias. Cada crisis supone un paso adelante, si se la supera, o un estancamiento o un retroceso, si se soslayan cobardemente las dificultades o se sucumbe ante ellas. La tentación se convierte de ese modo en piedra de toque de la fidelidad a Dios y en crisol en que se purifica la respuesta a la vocación.

Con mayor o menor rapidez, depende de la intensidad y cadencia de las respuestas –o de los rechazos– se va agudizando, en los que la respuesta es fundamentalmente positiva, la sensibilidad a las mociones del Espíritu Santo y se van ellos mismos transformando en la imagen querida por Dios, se van cristianizando; en cambio, en aquellos en quienes la respuesta es sumamente débil o totalmente negativa, en los que se da un rechazo de la terapéutica divina y unas componendas con el demonio, el mundo y la carne, se desarrolla un creciente proceso esclerótico, que hace imposible o sumamente difícil el mantenerse en el camino trazado por Dios y que hace cada vez menos audibles los impulsos del Espíritu Santo. Y es que la tentación tiene, entre otras, una función crítica, somete a juicio, del que, el sujeto que sufre la prueba, sale justificado ante Dios, viendo entonces aumentada su vida divina, o condenado, perdiendo una preciosa oportunidad, que podría incluso ser la última que la Providencia le ofrece.

En su forma más suave, pero no menos carente de riesgos, la tentación vocacional consiste en la invitación a ceder a la tendencia a limar las aristas del ideal monástico, a desvirtuar su cruz, a hacerlo más humano, menos comprometedor.

Si el monje flaquea, poco a poco la conciencia va perdiendo flexibilidad hasta que termina por hallar un *modus vivendi*. Se crea un ritmo de vida sin estridencias, pero sin nervio cristiano; la vida adquiere un movimiento que encaja bastante bien en el movimiento general de la comunidad, un movimiento que externamente puede parecer correcto –figura como un monje observante– pero que interiormente es parcial o totalmente

asincrónico. Sus inquietudes más profundas, sus ilusiones y aficiones, sus reacciones, sus vivencias se mueven en unos niveles para-cristianos, tal vez puramente humanistas. Es una vocación fracasada *de hecho*, aunque externamente no aparezca tal fracaso.

Por el contrario, si el monje reacciona contra la ley de la inercia que le lleva hacia abajo, hacia lo fácil y cómodo, si sufre impasiblemente, sin inhibirse, los roces que las aristas del ideal producen, si acepta primero y luego ama de hecho la cruz, si mantiene alto su ideal reaccionando incesantemente contra la monotonía adormecedora, contra el cansancio de un esfuerzo que no admite distensión alguna, contra el desaliento y la descorazonadora evidencia de su debilidad, de que la cadena de sus faltas se prolonga sin aparente solución de continuidad, entonces el monje está ganando, sin él darse tal vez cuenta, la gran batalla. Su capacidad de respuesta se va haciendo cada vez mayor, su organismo cristiano se agiliza y fortalece, su existencia toda adquiere ese algo, que es serenidad, que es paz, que es gozo imperturbable, que es mirada limpia, que es, en una palabra, presencia correspondida del Espíritu Santo. El fragor de la lucha no será menos fuerte, la tormenta que le rodea, menos bronca, pero anclado como está, por la humildad y la confianza, en Cristo, se siente seguro y confiado. Se sabe «soldado del verdadero Rey» (cfr. pról. 3). La tentación superada purifica y afianza su vocación.

Esta batalla suave, poco aparatosa, pero sumamente peligrosa precisamente porque la ausencia de estrépito permite al enemigo insinuarse con más facilidad, es común a todo monje, y para la mayoría la única.

Muchos, sin embargo, se ven metidos además por un tiempo más o menos largo –muy largo en algunos casos– en una lucha más aparatosa. Suele desencadenarse después de un tiempo más bien largo de permanencia en el monasterio y en monjes de vida espiritual cuidada. Aparece con relativa frecuencia en el mediodía de la vida, especialmente vulnerable al llamado «demonio meridiano». Puede tener su origen en un fracaso o en un desengaño. Es la hora del poder de las tinie-

blas. Es también y sobre todo la hora del Espíritu Santo. Es la hora del *sí, renuncio* sangrante, en pura fe, y del *sí, creo* sin condiciones.

Cuando parecía que todo iba a ir ya sobre ruedas, comienzan a venirse abajo las ilusiones que se habían puesto en su vocación monástica. El miedo a haber dado un paso en falso, al lanzarse tan alegremente por un camino que de pronto se tiene la impresión que va a desembocar en un callejón sin salida, atezana el alma. El desaliento, la desorientación, la terrible acedia o desgana, típica del monje, el atractivo del mundo que creía ya cosa definitivamente superada, la desolación en la oración, la rebelión frente a la obediencia, el nerviosismo de la incesante convivencia hacen desbordar el cáliz de su pasión. El mundo, que se abandonó con la esperanza de hallar en la vida monástica compensaciones espirituales sobreabundantes, se presenta de nuevo a sus ojos en todo su atrayente esplendor, con sus tentadoras promesas acrecentadas, mientras que la soñada Tierra de Promisión se aleja y no queda más que el desierto de una vida monótona y un maná –oración, *lectio divina*, liturgia, convivencia fraterna...– que hastían y producen náuseas. Y viene el recuerdo nostálgico de las ollas de carne del Egipto del mundo: el calor del hogar que se pudo formar, las actividades en que pudo realizarse humana y cristianamente, la libertad... Todo ello convertido en un paradisíaco oasis por el espejismo del desierto, que se ha vuelto para él el monasterio, con la monotonía de su horario, con su austero régimen de vida, con su soledad y su silencio.

Esta prueba, que en unos es corta y sin demasiada profundidad, pero que con frecuencia adquiere el carácter de un verdadero drama, exige una respuesta.

Algunos optan por resignarse y buscan una solución de compromiso en una medianía sin estridencias. A fuerza de ingenio consiguen hallar la forma de procurarse compensaciones dentro del monasterio. La prueba ha fallado. El tentador ha logrado en todo o en gran parte su propósito: desvirtuar la fuerza salvífica de la vocación monástica, impedir la completa y generosa sumisión a la voluntad de Dios. Son vidas monásticas frustradas.

Algunos, asustados, levantan la mano del arado y se vuelven al mundo, rompiendo sus compromisos.

Los que resisten la prueba y, contra viento y marea, no obstante titubeos y desfallecimientos transitorios, siguen el camino emprendido, esperando contra toda esperanza, creyendo, a pesar de todo, en la fidelidad de Dios, buscando fuerzas en la *lectio divina*, en la oración, en la liturgia, en la convivencia fraterna, hasta que llega la hora en que la tristeza del laborioso parto de una vocación plenamente madura, de una sumisión total a la voluntad de Dios, se convierte en el gozo íntimo, en la paz profunda e inalterable de una vida centrada, con la clara conciencia de que, tanto humana como cristianamente, se están realizando en un grado muy superior a lo normal, hasta el punto de que no sólo les es fácil «hacerse ajenos a las cosas del mundo» (RB 4,20), sino que sienten una inmensa compasión hacia «los felices» del mundo y les faltan palabras para agradecer a Dios la gracia de su vocación... y la no menor gracia de haberles sacado indemnes de la prueba.

B.- «¿Dónde está tu Dios?» (Sal. 41)

«En la casa de Dios hay fiesta ininterrumpida», dice san Agustín ³.

El diálogo contemplativo entre el monje y Dios hace de la vida de aquél una fiesta continua.

Esta fiesta, sin embargo, es una fiesta en el destierro, una fiesta que vive de la esperanza. Es una fiesta pascual en la que predomina el dolor de la pasión y de la muerte.

El diálogo entre Dios y el monje, denso de gozo pascual, de luz y de paz, tiene lugar en la noche de esta vida, en el lento y penoso caminar por el *Via-crucis* que es la existencia terrena de todo hombre. La voz dialogal de Dios es una voz exigente, que pide sangre y lágrimas redentoras, que pide un abrazo cada vez más fuerte con la cruz de su Hijo.

3. SAN AGUSTÍN, *Enarrationes, in psal. 41.*

El diálogo con Dios, que el monje ha venido a buscar al monasterio, perla preciosa a cambio de la cual ha sacrificado todo, se desarrolla además en la oscuridad y el silencio de la fe. A Dios no se le ve. Es un *Deus absconditus* «un Dios escondido» (Is 45,15). Es el *Theós sigón* –el Dios que calla–, como dice Orígenes. A lo sumo como en la teofanía de Elías, sólo una tenue brisa descubre su presencia (1 R 19,12).

Es un drama. Un drama en el que se funden la alegría más indescriptible y el dolor más profundo. Es el amor divino realizando su maravillosa labor redentora en una pobre creatura pecadora, que unas veces se ve bañada en un mar sin riberas de luz y de calor divinos y otras, hundida en el abismo sin fondo de su pequeñez y miseria. Un drama que sólo los que lo experimentan pueden comprender. Es el drama de la Esposa del *Cantar de los Cantares*. Y el de Job. Y el de tantos salmistas.

Este drama adquiere hoy una intensidad y características especiales a causa de las circunstancias históricas por las que pasa la Iglesia y de la crisis de fe en que se ve sumido el mundo materialista que es el mundo actual en general; lo que hace más angustiosa la soledad del orante contemplativo y más ambiguo el ejercicio de la oración.

El contemplativo ha de hacer frente hoy a tentaciones, no nuevas ciertamente, pero sí más fuertes, que le invitan a dejar el camino por el que, secundando una vocación personal, se ha adentrado. Esta situación lleva consigo serios riesgos, pero también pone al monje en condiciones muy aptas para conseguir que su diálogo con Dios sea mucho más puro y lo sea antes.

Una de las más fuertes tentaciones a que el monje contemplativo ha de hacer frente es *la soledad*. El orante contemplativo se ve precisado a vivir sus experiencias solo. No puede compartirlas o puede hacerlo sólo muy parcialmente y con otros iniciados en los caminos de la oración. Los efectos de su vida en diálogo con Dios no se palpan, no son contabilizables. Es un diálogo que se desarrolla en la desnudez de la fe y en la incertidumbre de la esperanza. Ello puede provocar fácilmente un

complejo de inutilidad, de vivir en un mundo irreal; en todo caso, en un mundo distinto del mundo del hombre corriente.

De ahí la tentación y el posible drama. Incapaz de dar una respuesta convincente a los que se mueven en el mundo de las realidades tangibles y visibles y contestan, o cuando menos no comprenden, su particular modo de ser, puede el monje contemplativo llegar a sentirse solo, como flotando, sin nada a que agarrarse, sobre el aparente firme piso sobre el que se mueven éstos. La tentación de desistir de la empresa de la contemplación y bajar también él a la pista donde el mundo, fiel servidor de las tres concupiscencias, se divierte y goza, suele ser en estos casos muy fuerte y no pequeño el riesgo de ceder a ella, cuando su experiencia contemplativa es aún poco firme y profunda.

Un ejemplo vivo del drama de las almas contemplativas, tentadas por el mundo materialista y satisfecho, nos lo ofrece el salmo 41: *Como busca la cierva...* El salmista ha oído la llamada misteriosa, pero inconfundible de Dios, mas se siente impotente para llegar hasta él. Como cierva sedienta, le busca, «tiene sed de Dios, del Dios vivo». Ansía ver su rostro... Y Dios se oculta, se aleja, se pierde en la oscura luz del misterio. Y el alma sólo oye las voces de los satisfechos de la vida que, entre burlones y compasivos, le repiten con hiriente machaconería: «¿Dónde está tu Dios?».

San Agustín comenta:

«Si le pregunto (a un pagano): ¿Dónde está tu dios?, apunta con el dedo al sol y dice: ahí está mi dios... Él encuentra algo que mostrar a los ojos de carne, pero yo no puedo mostrarle nada... Él pudo mostrar a los ojos de mi cuerpo su dios, el sol. ¿A qué ojos mostraré yo al Creador del sol?»⁴.

El drama que, para el monje contemplativo, puede suponer la incomunicabilidad de su mundo interior –lo único que justificaría a los ojos de los que no tienen fe en las realidades trascendentes su existencia como monje– es hoy particularmente angustioso. ¡Sacrificar tantas cosas como hoy ofrece el mundo a sus servidores para dedicarse a dialogar con Dios! ¡Comprome-

4. SAN AGUSTÍN, *Enarrationes, in psal. 41.*

ter toda su existencia en la búsqueda del Ser trascendente, cuando tantos y tantos han entonado ya el *requiem* por la muerte de Dios! La pregunta irónica y compasiva: ¿Dónde está tu Dios? suena hoy a los oídos del monje con una estridencia tremenda. El mundo muestra sus dioses: el poder, el placer, el dinero, las diversiones, las conquistas de la técnica... y está muy orgulloso y satisfecho de ellos. El monje se siente incapaz de comunicar de forma convincente al mundo sus experiencias espirituales.

Pero no son los mundanos los únicos que le preguntan hoy compasivos, al contemplativo: ¿Dónde está tu Dios? No son pocos, por desgracia, los cristianos que juzgan inútil, o poco menos, consagrar la vida a la oración. Pero aún: que consideran la vida contemplativa una evasión cobarde del campo de acción pastoral o una alienación incomprensible hoy día. Velada o brutalmente le dicen: ¿Qué sentido y valor tiene hoy una existencia consagrada a dialogar con Dios en la soledad?

Puede ser para el monje ésta una nueva fuente de tentaciones que hagan angustiosa su permanencia en actitud de constante diálogo con Dios en la oscuridad de la fe. Ve que abundan las personas de acción apostólica, que viven sincera y eficazmente entregadas al bien del prójimo sin que, aparentemente al menos, dediquen tiempo alguno a la oración. Si se trata de sacerdotes tal vez ni rezan el Oficio divino. Por el contrario, puede constatar, tal vez en su mismo medio ambiente monástico, que no son pocos los que dedican largas horas a la oración sin que ésta transforme sus vidas. Aparecen egoístas, satisfechos de sí mismos, sin celo apostólico, aburguesados. Dan incluso la impresión de que la oración les crea una falsa sensación de seguridad, de que Dios se plega a sus súplicas. Y surge entonces la pregunta: ¿Qué sentido y qué valor tiene mi vida de contemplativo?

A dar fuerza a las ironías de los activistas y a hacer más angustiosa la respuesta que el contemplativo se ha de dar a sí para seguir en la brecha de la oración continua, vienen las teorías que hoy pululan un poco por todas partes sobre la auténtica naturaleza de la vida cristiana. Esta no es, se dice, *religiosi-*

dad. Esta es propia de las religiones no cristianas. El cristiano no ha de ser un *homo religiosus*, sino un hombre que vive en el mundo, que es del mundo y ha de estar al servicio del mundo. El contacto con lo trascendente es imposible o por lo menos sumamente ambiguo e inseguro, con el riesgo de ser además alienante. La fe cristiana no es más que una fuerza intramundana al servicio de la liberación de las grandes esclavitudes seculares: hambre, ignorancia, opresión, subdesarrollo... El mundo secular –el mundo del futuro que hemos de construir– será un mundo desacralizado, en el que lo trascendente y religioso poco o nada tendrá que hacer. La religiosidad quedará como un fenómeno típico de una época primitiva, precientífica. La oración, alma de la religiosidad, no tendrá ya sentido alguno.

El magisterio de la Iglesia ha salido repetidas veces al paso de esta herejía de la acción y de una mal entendida secularización.

Para el contemplativo que ha hecho la experiencia de la verdadera oración, le basta con tomar conciencia de los efectos producidos en él para ver lo inconsistente de tales teorías. Comprueba cómo la oración no sólo no le aliena, sino que es la forma más eficaz para evitar toda alienación y para encontrarse a sí mismo. Para situarse también exactamente en el puesto en que Dios le quiere y sus hermanos más le necesitan.

Siente también ¡y con qué fuerza y evidencia! que su vida no es inútil para la Iglesia y para la humanidad. Todo lo contrario. Se sabe experimentalmente poseedor de una virtud salvífica superior.

Su única respuesta válida, tanto a los cristianos ganados por el horizontalismo como a los que no creen en la posibilidad de un diálogo con Dios, es, además de su eficiencia cristiana y humana, su alegría y su paz, su amor desinteresado, altruista, y su esperanza contra toda esperanza. «Su» Dios lejano, silencioso, envuelto en el misterio, es fuente inagotable e inalterable de felicidad, mientras que los *dioses* de los que rinden culto al mundo visible y tangible, y sólo a él, hoy como siempre son puros proyectos de felicidad, que no llegan nunca a ser una realidad estable.

Otras dos causas contribuyen hoy a hacer más oscura la fe en que se mueve el diálogo con Dios. Dos causas en sí eminentemente positivas y llamadas a purificar la oración cristiana, tan cargada a veces aún de elementos no cristianos o sólo parcialmente cristianizados, pero que, al relegar la oración al mundo de la pura fe –su verdadero mundo–, privándole de los apoyos o pseudoapoyos que daban al orante la sensación de seguridad, pueden hacer más doloroso y más arriesgado el drama del monje contemplativo y más fuerte la tentación a dejar la oración.

Estas causas son: el creciente dominio de las fuerzas de la naturaleza y un conocimiento más profundo de las leyes de la psicología humana.

Es un hecho, históricamente comprobado, que, a medida que el hombre va conociendo y dominando mejor las fuerzas de la naturaleza, siente menos la necesidad de acudir a Dios. El gran salto adelante dado por la ciencia y la técnica han permitido al hombre conocer y dominar el mundo en que se mueve hasta límites que no hace mucho no podían ni soñarse. Como consecuencia el *tremendum* y el *fascinosum* ante la naturaleza ha disminuido, aumentando en la misma proporción la fe del hombre en sí mismo y el amor a lo visible. Consecuencia: no se siente la necesidad de acudir a Dios y de hecho se acude menos. La oración, sobre todo la oración de petición, ha dejado de tener sentido para muchos. A los que han alcanzado un cierto nivel contemplativo, la purificación de los móviles y de los fines de la oración que ello lleva consigo, hace que esta situación apenas les afecte; su oración no se mueve en el: *Señor, dame esto*, sino en el: Señor, que se haga tu voluntad. Su esfuerzo orante no va dirigido a mover a Dios en su favor, sino a conseguir que su inteligencia, su voluntad, su corazón, todo su ser entre en los planes de Dios. Al contrario, para los principiantes –algunos lo son toda la vida– la pérdida de esos pseudoapoyos, puede provocar un desenfoque en su vida de oración.

La otra causa afecta más de lleno al monje contemplativo. El mejor conocimiento de las leyes de la psicología humana ha puesto en evidencia la facilidad con que las necesidades afectivas son objetivadas por el sujeto que necesita buscarles una

solución, y que precisamente las llamadas «experiencias religiosas» son con relativa frecuencia pura y simplemente objetivaciones de tales necesidades. El núcleo de tales experiencias religiosas lo forma, como es sabido, la oración y más concretamente la búsqueda de la presencia de Dios. Surge entonces la duda –más fuerte precisamente en los que, como el monje, se dedican a la oración con particular asiduidad e intensidad– ¿No será la oración algo puramente subjetivo, una simple proyección de mi subjetividad, de mi afectividad? ¿Cómo y dónde poner la línea divisoria entre lo que es oración y lo que es producto de mi imaginación? En los que ha prendido esta duda, la oración se convierte fácilmente en angustiada inseguridad y en tentación a rehuir el encuentro con Dios cara a cara.

Las fuentes de tentación a que acabamos de aludir no son las únicas, ni las más duras, que el orante ha de superar en el largo proceso de purificación de su diálogo con Dios. En realidad son sólo tentaciones marginales que coadyuvan a la gran tentación –la gran prueba purificadora– que ha de llevar al orante a una acción en la pura y desnuda fe. Y la oscuridad ha de ser muy densa para que brille en todo su deslumbrante esplendor el cielo estrellado. La fe ha de ser muy oscura para que desaparezcan de la mirada contemplativa del monje los destellos –puros espejismos– de las cosas viciadas de este mundo y para que pueda brillar sin interferencias la luz que es Dios.

Por eso el drama, que es el diálogo del monje con Dios, no termina aquí. Aun cuando lograrse darse a sí mismo una respuesta tranquilizante a las cuestiones que el mundo le plantea desde todos los ángulos sobre su existencia de contemplativo, aún quedaría en pie la pregunta que, desde el fondo de su ser, brota incontenible y que se hará más apremiante y más punzante a medida que se vaya adentrando por los caminos de la oración: ¿Dónde está mi Dios?

«Pensé día y noche, continúa san Agustín un poco después, lo que oí: *¿dónde está tu Dios?* y busqué yo también a mi Dios, para que, a ser posible, no solamente creyese en él, sino que asimismo le

viese. Veo las cosas que ha hecho mi Dios, pero al que las hizo, a él no le veo»⁵.

A medida que el alma va descubriendo a Dios en las criaturas, a medida que éstas le remiten a su Creador con más claridad, se hace más ardiente el ansia del encuentro directo con Dios. No le basta contemplar las huellas del Creador, que en la creación han quedado indeleblemente grabadas, quiere contemplar al mismo Creador, hablarle y escucharle sin intermediarios.

Y cuando el alma tiene la impresión de que está a punto de rasgarse el velo que le separa de Dios, cuando pregusta momentáneamente algo así como un anticipo de la visión beatífica, cuando se siente deslumbrada por instantáneos fogonazos de luz deífica, cuando experimenta que Dios no es algo, sino Alguien, el Ser que vive, se mueve y está, el diálogo se hace aún más dramático: la fe es más pura y por ello más oscura, con menos puntos de referencia y apoyo en las cosas sensibles. El miedo a perder ese tesoro, intuido más que visto, agarrota al alma.

«He aquí que estamos alegres, seguimos citando a san Agustín, debido a cierta dulzura interior; ve que ya pudimos contemplar con la mirada de la mente algo inmutable, aunque fue rozando y apresuradamente. ¿Por qué todavía me conturbas? ¿Por qué aún estás triste? Ya no dudas de tu Dios, ya tienes algo que decir a aquellos que gritan: *¿Dónde está tu Dios?* Ya que llegaste a conocer algo inmutable, ¿por qué me turbas todavía? *Espera en Dios.* Y como si le respondiese su alma en el silencio (le dice): ¿Por qué te turbo si no es porque aún no estoy allí en donde se halla la dulzura de donde fui arrebatada momentáneamente y como de paso? ¿Por ventura bebo ya de aquella fuente sin temor alguno? ¿Ya no debo temer ningún tropiezo? ¿Ya estoy segura de todas las concupiscencias, como si estuviesen domadas y vencidas? ¿Acaso el diablo, mi enemigo, no acecha contra mí? ¿No me tiende cotidianamente lazos insidiosos? ¿No quieres que me turbe hallándome en el mundo y alejada todavía de la casa de mi Dios?»⁶.

5. SAN AGUSTÍN, *Enarrationes, in psal. 41.*

6. SAN AGUSTÍN, *Enarrationes, in psal. 41.*

El drama existencial, que es la vida de todo auténtico contemplativo y del que hemos puesto de relieve algunos aspectos, es la prueba nuclear por la que éste ha de pasar para llegar a ser un verdadero contemplativo, es la tentación, a la que Dios permite, como prueba de particular amor, sea sometido el contemplativo para llegar a la gloria del Tabor, es la *pasión* que le llevará a la resurrección. Resistir a pie firme, sin dejarse ganar por el desaliento, es una gracia inmensa de Dios desde luego, pero es también el premio a la humildad y a la constancia.

El que persiste en su decisión de permanecer firme en la empresa comenzada, aun cuando sufra frecuentes desalientos y desánimos momentáneos, aun cuando haya de lamentar caídas de tensión más o menos aparatosas, aunque en su vida de orante aparezcan baches, a pesar de todo –estábamos por decir que precisamente por ello– poco a poco, sin apenas tomar conciencia de ello, irá aprendiendo a dialogar con Dios: le hablará con más humildad, con más verdad, con más desinterés, con más confianza y sinceridad; y oirá la voz de Dios con más nitidez, sin tantas interferencias parásitas. Su oración será más pura, más altruista, menos tarada de egoísmo. Dios dejará de ser el comodín que pretendemos se plegue dócilmente a nuestros gustos, gustos santos, desde luego, o que así nos lo parecen, dejará de ser el Ser que pone a nuestra disposición su omnipotencia y su omnisciencia: Dios será cada vez menos un Dios hecho a nuestra imagen, un Dios que vemos allá en el «cielo», un Dios que no nos compromete demasiado.

La tentación superada ha sido el crisol providencial en que el diálogo con Dios se ha purificado de gran parte de la escoria que lleva mezclada. Cada vez más será el diálogo contemplativo de un hombre, que comienza a verse tal cual es, con Dios, que también comienza a presentarse tal cual es.

XXII. MUERTOS AL PECADO, VIVOS PARA DIOS EN CRISTO JESÚS (Rm 6,11)

Solamente en la gloria el reino de Dios alcanzará su plenitud. Solamente en la gloria la muerte al pecado será total y definitiva, y la vida para Dios en Cristo Jesús será un hecho consumado.

Mas ya aquí, en la tierra, se puede y debe comenzar a vivir el reino de Dios. Si se le ofrece un terreno apropiado –si ha habido conversión y hay fe en la Buena Nueva– el poder dominador de Dios comienza a *reinar* en el hombre.

Es lo que el monje pretende con su particular compromiso cristiano. Si su respuesta es fundamentalmente positiva, Dios se apodera de él ya aquí, en este mundo, hasta el punto de poder decir también él como san Pablo: «Con Cristo *estoy crucificado y vivo*, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20). Poco a poco, insensiblemente, el monje sufre una metamorfosis, una *conversión* que afecta a toda su existencia.

1. *Hacia la liberación de las grandes esclavitudes del hombre*

Las dos líneas de fuerza sobre las que se mueve el dinamismo del misterio pascual se han hecho más firmes y activas. La muerte al pecado es en él más profundo, la vida con Dios en Cristo más intensa.

Ha descubierto que no sólo es uno que ha cometido pecados y los sigue cometiendo, sino que es pecador. Experimenta «con íntimo sentimiento del corazón que es el más vil de todos... un gusano y no un hombre; oprobio de los hombres y desecho de la plebe» (RB 7,51-52).

Al mismo tiempo, y con no menor intensidad, experimenta que es hijo de Dios, que participa de la vida de Dios Trino, de la luz y del amor divinos.

Toma conciencia de que, con un movimiento perfectamente sincronizado, se ensancha su capacidad de sufrir con Cristo y

de gozar con Cristo, de que se hace mayor y más áspera la cruz y más intensa y penetrante la luz del Resucitado.

La vivencia más intensa del misterio pascual en su doble vertiente lleva consigo un cambio profundo en las ideas, en los afectos, en las actitudes y comportamientos externos. De las cenizas del hombre viejo, –cenizas nunca del todo apagadas ciertamente, siempre potencial incendio, por tanto– va surgiendo el hombre nuevo.

Un hombre al que Dios hace sentir con particular viveza y nitidez su condición de esclavo del pecado, al mismo tiempo que se le revela como su único Salvador: un hombre en el que se acrecienta la conciencia de estar perdido, de ser incapaz por sí solo de alcanzar la salvación y que a la vez se siente movido a ponerse en manos de su Salvador incondicionalmente y con ilimitada confianza. Dios, por caminos, imprevisibles, va realizando en él una maravillosa obra de salvación, de liberación. Le va liberando de la triple esclavitud en que todo hombre yace, mientras Dios no le echa una mano: la esclavitud del pecado, la esclavitud del error y de la ignorancia, la esclavitud de la muerte.

De la esclavitud del *pecado*. Poco a poco se va restituyendo en el monje, cuya respuesta a la vocación a la santidad es positiva, el estado paradisiaco original. Las pasiones, que ciegan y embrutecen, se van haciendo menos despóticas, –lo que no significa que haya menos tentaciones o que éstas sean menos fuertes–, dando lugar a la libertad propia de los hijos de Dios, al espíritu de las bienaventuranzas. La respuesta a las insinuaciones divinas es más fácil y completa, la obediencia a la fe, el gozo de la esperanza y la fuerza de la caridad más connaturales.

De la esclavitud del *error y de la ignorancia*. El contacto contemplativo con Dios en la Palabra revelada, en los sacramentos, en la oración y la humilde constatación de sus miserias y de la misericordia de Dios, le hacen ver cada vez más claro, reducen la extensión de las zonas de sombra del error, de la ignorancia y de la alienación. Las verdades humanas, consciente o inconscientemente manipuladas con demasiada frecuencia para que sirvan a nuestros caprichos o desfiguradas por nuestra

carencia de luces, van purificándose al contacto con la Verdad esencial. Todo en torno al monje que ha alcanzado este grado de madurez espiritual, adquiere una luz nueva. Todo se hace más verdadero, más amable, todo se convierte en sacramento del Dios presente. Se siente más libre en medio de la creación, nadando sin trabas en un mar conocido y amigo, en un mar iluminado por «la Luz verdadera» (Jn 1,9).

La misma *muerte*, telón de fondo de toda la vida, pierde su fisonomía de catástrofe inevitable e inexorable, deja de ser la más temible de las esclavitudes que aherrojan al hombre irredento y pasa a ser una ganancia (Flp 1,21), pues permite ir a morar junto al Señor (2 Cor 5,8). El monje que *ha mortificado* en sí las obras de pecado, ha comenzado a resucitar. El misterio de la muerte, que, para el que yace en las sombras del pecado, es un misterio tenebroso, se convierte, para el alma que se sabe en las manos misericordiosas de Dios, en un misterio luminoso, en el *paso* necesario, abierto por Cristo muerto, hacia la vida eterna. El monje, que ha roto los lazos que le retenían en el reino del pecado, que se ha liberado de las obras muertas (Hb 6,1), sabe que ha dado muerte a la muerte, que ha escapado de la esclavitud de la muerte eterna.

La liberación de esta triple esclavitud, aun siendo sólo parcial, aun no siendo definitiva y pudiendo, por tanto, volver a adueñarse de él, permite que la acción del Espíritu Santo sea secundada por el monje sin resistencia. Ello se traduce en «amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gál 5,22): notas éstas características de los que «por ser de Cristo Jesús, han crucificado la carne con sus pasiones y apetencias» (Ibid. 24), de los que poseen el espíritu de las bienaventuranzas, de los hombres nuevos, de los hombres a quienes la misericordia de Dios les ha reducido a la obediencia, les ha puesto a las mismas puertas del paraíso.

Es el momento en que el monje comienza a entrar en la meta, que san Benito tantas veces le ofrece como premio a su fidelidad a través de las páginas de su Regla y de modo especial, cuando se dispone a despedirse de él en el último capítulo: «*la perfección de la vida monástica*», «*la cumbre de la perfec-*

ción», «las cumbres más altas de la doctrina y de las virtudes» (RB 73).

2. Bienaventurados...

La maravillosa obra del Espíritu Santo en el monje que ha tomado en serio el seguimiento de Cristo «*guiado por el Evangelio*» (RB pról. 21) va transformándole en un «Bienaventurado», en una copia, a escala reducida, del «Bienaventurado» por excelencia, Jesús: cada vez se va pareciendo más al Pobre de espíritu por antonomasia, al perfectamente Manso y Humilde, al que lloró como nadie, al insaciable Hambriento y Sediento de justicia, al infinitamente Misericordioso, al Limpio de corazón, al Buscador de la paz, al Perseguido por causa de la justicia, al Injuriado, al Proscrito, al Calumniado. Como obligada contrapartida, y en tanto en cuanto, se irá desarrollando paralelamente la otra línea de las bienaventuranzas, la de los premios: será, cada vez en grado más alto, un miembro del reino de los cielos, comenzará a poseer la tierra, a ser consolado, a ser saciado, a alcanzar misericordia, a ver a Dios, a ser llamado, y serlo de hecho, hijo de Dios, a alegrarse y regocijarse porque su recompensa será grande en los cielos y ya empieza a serlo aquí en la tierra (Mt 5,1-21).

Es el momento en que comienza a ser realidad en la vida del monje aquella caridad perfecta, que excluye todo temor, que san Benito promete al que ha subido los doce grados de la humildad (RB 7,67). Su «yo», cerrado sobre sí, viviendo en su propia miseria y de su propia miseria mientras el egoísmo –el pecado– ejercía sobre él su despótico dominio, comienza a abrirse más y más hacia los «tús» que le rodean y que le ofrecen su apoyo –y le piden el suyo– para subir hasta el Tú divino. El fervor de la caridad le permite mantener un diálogo, desde su fe viva y operante, con los «tús» mudos de las cosas, sin mancharse con ellas y sin mancharlas a ellas; son para él signos de la presencia del Padre celestial, signos que usa con amor y agradecimiento, sin peligro de prostituirse con ellos. Le permite, sobre todo, mantener un diálogo limpiamente cristiano con

los «tús» humanos, darse a ellos sin pedirles nada en contrapartida, tenderles la mano con generosidad, llorar con ellos y gozarse con ellos, mirarlos a la cara con mirada limpia y serena, transvasar en ellos algo de la paz y del gozo espirituales que el Espíritu Santo le comunica; ver también sin tristeza que ellos crecen y él disminuye, que ellos triunfan y él se pierde en la sombra del anonimato y del olvido, que ellos son jóvenes y él declina, que sus ideas y sus proyectos ya no cuentan, ya no son compartidos; le permite ser manso entre los violentos, humilde y sencillo entre el orgullo y la mentira, fácil al perdón y al olvido entre tanto odio y zancadilleo como hay en este nuestro pobre mundo... también, claro está, en los monasterios.

3. *...porque ellos verán a Dios*

«Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios». El trabajo ascético, el constante cultivo de la comunión fraterna, la obediencia a Dios a través de las personas y de los acontecimientos, el contacto asiduo y apasionado con la Palabra de Dios y con los sacramentos, la superación de las tentaciones, la obra del Espíritu Santo sobre todo, con el maravilloso juego de luces y noches, de cruces y de gozos, de fracasos y de éxitos en que se manifiesta su acción salvífica en las almas, han limpiado en profundidad el corazón del monje y le han dejado apto para ver a Cristo en el abad y en los hermanos, en los pobres y peregrinos (RB passim), en el vaso de agua servido con amor y en las incomprendiones que tiene que sufrir... Su vida comienza a ser una vida cristiana, una vida en que Cristo es el alfa y el omega, la razón suprema y el móvil impulsor de todo lo que hace y de todo lo que sufre...

Llegado aquí, el monje comienza a ser un auténtico contemplativo. La luz divina le rodea y penetra. Y esta luz le permite contemplar a Dios en Cristo, Hijo único de Dios y primogénito de toda creatura, y desde Cristo contemplar todo con luz divina.

Del modo más sencillo Dios le enseña a dialogar con él sobre temas y con modos nuevos y muy por encima de sus

posibilidades naturales. El Espíritu Santo, el Espíritu de Jesús, se adueña de él y le hace decir ¡Abba! ¡Padre! con la sencillez del niño, que su clara conciencia de creatura débil le da, y con la audacia y amor confiado del que se sabe hijo de Dios por gracia.

Si antes se dirigía a Dios con amor interesado, sin saber lo que pedía, como les sucedía a los hijos del Zebedeo, ahora se olvida de «sus» problemas, de «sus» intereses para no desear más que una cosa: que venga el reino de Dios y que se haga su voluntad. Se hace menos pedigüeño, menos interesado; y más agradecido, más propenso a la alabanza, a la acción de gracias, a la intercesión y a la satisfacción. Su oración preferida, la que le saldrá espontánea, instintiva, ante cualquier necesidad propia o de los demás es: no se haga mi voluntad, sino la tuya. Y esto sin palabras, con una simple actitud interior, con una mirada contemplativa.

Si al principio buscaba por encima de todo el encuentro con «su» Dios fácil y cómodo, fuente inagotable de deleites a gozar en el acto, un Dios que por su lejanía y por su silencio no comprometía demasiado, ahora, adentrado por los sencillos, triviales, casi, caminos de la contemplación cristiana, le busca y le encuentra en su alma, desde donde le pide generosidad, humildad, olvido de sí, le busca y le encuentra en el prójimo, viviendo con intensidad su condición de hombre, hermano de otros hombres, que le necesitan y a quienes él necesita, de hombre que ha de servir a Dios amando al prójimo.

Su diálogo con Dios será, cada vez más, un diálogo existencial, que brotará y se desenvolverá perfectamente encarnado en el entorno en que vive: un diálogo que no sufre el alejamiento moral de los hombre que le necesitan, que no es en ningún momento una evasión, más o menos camuflada, de sus responsabilidades para con los hermanos con los que convive y para con los que, distantes espacialmente, siente, sin embargo, muy cercanos por el amor; un diálogo con Dios, a quien contempla no en un lejano y mítico cielo, fruto de su imaginación, sino presente y actuando en las personas y en las cosas que le rodean y a través de las cuales le habla y él habla con él.

Finalmente, si al principio y probablemente durante bastante tiempo, buscó con ilusión y ansiedad, como si en ello le

fuera su existencia de orante contemplativo, la experiencia mística de Dios, es decir, gozar de la presencia de Dios de modo sensible, y sufrió por lo ambiguo de todo lo referente a la oración, ahora, alcanzada una cierta madurez contemplativa, su diálogo con Dios adquiere también en este terreno una gran libertad de espíritu y paz. No siente la necesidad de fenómenos sobrenaturales. Buscar ávidamente tales experiencias, juzga que es tentar a Dios por falta de fe y sobra de presunción y gula espiritual. Se acepta como es. Simplemente porque así le quiere Dios. Su única preocupación es vivir con intensidad el momento presente. Es consciente que de ello, y no de los gustos espirituales o de las experiencias místicas, depende su santificación personal y la fecundidad eclesial de su vida. Lo que verdaderamente le interesa y preocupa es poner en tensión hacia Dios, directa o indirectamente, todo lo que es. Su inteligencia, su voluntad, su sensibilidad están al servicio del diálogo con Dios. Dios no le hablará, fuera de casos más bien excepcionales, mas que a través de su Palabra y de los acontecimientos. El contacto asiduo y transido de fe con éstos le irán transformando y habituando a oír la voz del Espíritu Santo. «Sentiré» que Dios está en él. No importa qué parte hay en esta experiencia de puramente suyo, es decir, de fruto de las potencias de que Dios le ha dotado, y que es un regalo de Dios que supera sus posibilidades naturales. Lo importante es que su fe se afirma hasta hacerse incommovible, que su esperanza se convierte en una espera ilusionada y que su amor a Dios llena su vida y le da sentido. Y esto lo mismo en los momentos de luz y fervor, que serán los menos, como en *las noches oscuras*, que cubrirán buena parte de su vida.

