

La dimensión eclesial de la vida contemplativa como lugar de formación y de crecimiento

Hoy más que nunca el monacato debe tener el coraje de repensarse a sí mismo, y quizás la caída de tantas seguridades, la desorientación y la precariedad de la situación que toda la vida religiosa está atravesando, puede transformarse en condición favorable para un despertar o al menos para una reflexión que puede ayudar a las comunidades a buscar nuevas respuestas a los desafíos puestos por las fuerzas disgregadoras que nuestra civilización lleva en sí y que la corrompen desde dentro. En un momento en el cual se corre el riesgo de dispersar las propias fuerzas buscando pequeñas soluciones más o menos reparadoras para responder a los problemas urgentes, quisiera insistir ante todo sobre la importancia del diálogo entre nuestras comunidades monásticas, para buscar juntos la solución más adecuada. Este es el fin que se proponen estas reflexiones, en las cuales trataré de tener presente nuestra situación actual con los diversos problemas que ésta presenta, pero con un ojo vuelto al pasado, a la tradición, que no puede jamás ser olvidada.

Miembros vivos de esta Iglesia que amamos, queremos ponernos en una actitud de escucha y de apertura serena en relación con nuestro mundo, sin por ello dejar de permane-

Como Esposa
delante del
Esposo²

CuadMon 142 / 143
(2002) 291 - 303

¹ Monje de la Abadía Cisterciense de la Estricta Observancia de Fratocchie (Roma, Italia).

² Traducido de la revista *Ora et Labora* LII - 4 - ottobre - dicembre 1997, pp. 153-163. Versión castellana por el P. M. José Otero, ocsO (Monasterio Trapense Ntra. Sra. de los Ángeles. Azul, Provincia de Buenos Aires. Argentina).

cer firmemente anclados en un profundo sentido de la tradición, conscientes de que el diálogo con los autores antiguos podrá ser de estímulo para nuestras actuales reflexiones.

1. La Iglesia monástica³

El apelativo “iglesia” para indicar una comunidad monástica no es nuevo y la idea está bien enraizada en la tradición que ha querido ver justamente en la comunidad monástica una continuación de la vida de la Iglesia primitiva. En el siglo XII, en continuidad con esta tradición ya bien atestiguada, los documentos primitivos de Cîteaux usan habitualmente el término “iglesia” para indicar el monasterio⁴. Pero, el hecho de sentirse plenamente iglesia, en el sentido dicho anteriormente, no impedía a nuestros padres de advertir también el profundo lazo que los unía a la Iglesia local, y esta realidad resulta bien evidente sobretodo por los hechos que ponían a la comunidad en contacto con el Obispo⁵.

Entonces, es necesario precisar que la comunidad monástica puede ser llamada “iglesia” sólo en sentido análogo a aquel en el cual la *Lumen Gentium* 11 considera a la familia “*velut Ecclesia domestica*”⁶. Por lo tanto no

³ “Los hermanos, congregados por la llamada divina, forman una iglesia o comunidad monástica, célula fundamental de la Orden”. Así se expresan las Constituciones y Estatutos de los monjes de la Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia, Roma, 1990, en la Constitución 5: *La comunidad local*.

⁴ Limitándonos al *Exordium Parvum*, podemos señalar por ejemplo los siguientes textos: Prólogo: “Nosotros, los Cistercienses, primeros fundadores de esta iglesia...”; c. I: “... Roberto, de feliz memoria, primer Abad de la iglesia de Molesme...”; c. IV: “... el Abad... recibió del obispo de aquella diócesis... el báculo pastoral junto con el gobierno de los monjes... de esta manera aquella iglesia fue promovida... para ser canónicamente erigida en abadía”; c. VII: “estaba allí, en nuestra presencia, también el hermano Godofredo, a quien ordenasteis Abad de dicha iglesia...”, y también en el mismo capítulo: “... y el señor Gualterio, obispo de Chalon, exoneró al Abad del gobierno de aquella iglesia”; c. IX: “viuda de su pastor, la iglesia de Cîteaux se reunió y con una elección regular eligió como Abad al hermano de nombre Alberico”.

⁵ Cf. por ejemplo los caps. IV y VII del *Exordium Parvum*, en los cuales se habla de la consigna del báculo, signo del gobierno, de parte de la autoridad eclesiástica, o de su restitución al obispo cuando Roberto tuvo que retornar a Molesme. Es interesante notar, en el capítulo IV, que el monasterio, del cual se hablaba en el capítulo precedente, con la consigna del báculo al Abad y la regularización de la estabilidad de los hermanos, se transformó en una iglesia.

⁶ La familia, que florece del matrimonio, puede ser llamada con razón “Iglesia domestica”, es decir una pequeña iglesia en el signo esponsal del sacramento, signo del misterio de la unidad y del fecundo amor que se da entre Cristo y la Iglesia (cf. *Ef* 5:32). Este pensamiento no es nuevo; ya San Agustín exhortaba así a los padres de familia: “Cada uno en su casa, si es la cabeza de la familia,

puede ser definida “iglesia” en sentido propio, ni tampoco ser considerada una Iglesia local autónoma, porque solamente es tal aquella comunidad que está reunida entorno al Obispo, y no es ciertamente ésta la realidad del monasterio. La comunidad monástica, entonces, no puede vivir aisladamente y no quiere ser una iglesia colocada al margen de la gran Iglesia. De hecho, ella es “iglesia” sólo si está en comunión con la Iglesia, en una relación abierta y respetuosa con la jerarquía eclesiástica, y en este sentido se puede decir que ella pertenece a una Iglesia local. Se comprende entonces también porqué el monasterio, aún en su ubicación geográfica marginal, aún surgiendo “*extra civitatem*”, tiene desde siempre la pretensión de situarse en el corazón mismo de la Iglesia, en el mismo corazón de su misterio.

2. Regresar a la fuente: la Esposa delante del Esposo

Cada época ha tenido conciencia que la Iglesia en su esencia es un misterio de fe, y cuando en la edad de los Padres esta conciencia era viva – y era viva la conciencia de pertenecer a este cuerpo– no había necesidad de tantas formulaciones: simplemente se era Iglesia. “Cuando los hombres creen en Dios y se transforman en su templo, decía Gregorio de Elvira, llegan a ser miembros de Cristo y se llaman cuerpo de la Iglesia”⁷. Y en la *Secunda Clementis* se lee: “Pienso que ustedes saben bien que la Iglesia es el cuerpo vivo de Cristo”⁸, un “cuerpo espiritual”, es decir viviente y animado por el Espíritu⁹. Es más, en la época de los Padres estaban difundidas algunas imágenes que reenviaban al misterio de la Iglesia, un misterio que era leído a la luz de *Ef* 5,3, sobretodo como amor, es decir como misterio nupcial, por el cual la Iglesia era esencialmente la Esposa de Cristo, nacida de la herida del costado del nuevo Adán. La intuición fundamental de esta imagen es que la Iglesia puede concebirse sólo como amor que desborda sobre el mundo desde aquel costado traspasado y no puede hacer otra cosa que retornar

debe ejercer un oficio de obispo, enseñando a sus fieles cómo deben creer” (*Ser.* 94: PL 38,580s). Y también san Juan Crisóstomo se dirigía así a sus fieles: “Hagan de vuestras casas una iglesia” (*In Gen. Ser.* 6,2: PG 54,607); y en el sermón sucesivo nota la alegría de los oyentes ante aquellas palabras: “Ayer, cuando les dije: hagan de vuestras casas una iglesia, me han aplaudido, manifestando en modo elocuente la alegría de vuestro ánimo al escuchar estas palabras” (*In Gen. Ser.* 7,1: PG 64,607s).

⁷ GREGORIO DE ELVIRA, *Tractatus* VII.

⁸ *Secunda Clementis*, c. 2.

⁹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, VII, 14.

¹⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbis*, Brescia 1969, p. 35.

continuamente a su fuente, porque ella no es concebible separada de su Señor.

También la vida contemplativa, desde siempre, ha querido identificar la propia existencia con “el punto más íntimo de la Iglesia, allá donde ella no es nada más que la Esposa delante de su Esposo”, y aquí encuentra su justificación¹⁰. Y si justamente se ha hablado de una reducción del concepto de Iglesia en la reflexión monástica del Medioevo, que llevaban entonces a interpretar los temas bíblicos que los Padres aplicaban a la Iglesia en referencia a la comunidad monástica¹¹, permanecerá fundamental para todo el monacato sucesivo la intuición de San Bernardo de leer el Cantar de los Cantares justamente en referencia a la vida monástica. La justificación de la vida contemplativa se encuentra de hecho en este “estar” de la Esposa frente al Esposo, en un amor que está “plenamente realizado en sí mismo y, sin generación de hijos, sin una acción continuada, se basta a sí mismo en una íntima fecundidad”¹². Aquí la Iglesia está concentrada en su acto de adoración, y en ello es invadida por el único amor de Cristo. La esencia de nuestra actividad profética y eclesial consiste entonces justamente en este acto que excluye la pretensión de querer guiar a la Iglesia o de querer ser luz para ella, o quizás delante de ella.

3. La paternidad – filiación: una relación que hace crecer

Haciendo remontar los orígenes del monacato a la misma comunidad apostólica¹³, Juan Casiano extrae una verdad fundamental: la vida monástica no se puede inventar, y tampoco es suficiente un recurso individual a las fuentes bíblicas y monásticas para poder apropiárselas. Como la fe, también la vida monástica tiene necesidad de insertarse en una tradición viviente. Por tanto, el que quiere llegar a monje, debe entrar en la escuela de los “ancianos”, por medio de los cuales pasa una tradición experimentada, y someterse a aquellas observancias comunes¹⁴ que a través del tiempo han formado santos.

¹⁰ Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, t. II, Paris 1959, pp. 571-575.

¹² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbis*, Brescia 1969, p. 36.

¹³ Cf. JUAN CASIANO, *Inst.* II, 5; VII, 17-18; *Conlat.* XVIII, 5-8.

¹⁴ Como este término a asumido en nuestros días connotaciones a veces negativas, es bueno precisar aquí que se entiende por “observancias”. El verbo latino *observare* significa *guardar atentamente*, y por lo tanto *cumplir, mantener*. Consecuentemente *observantia* indica la actitud o la virtud. En el monacato del siglo IV todavía no es usado como término técnico; en cambio en el siglo V sí, debido a que luego será familiar a la vida monástica posterior. En la obra de Casiano significa ciertamente

No es nuestra intención afrontar el problema de la paternidad espiritual en su acepción más amplia, como tampoco considerar las varias formas que ha asumido en el interior del monacato, que nos llevarían lejos de nuestro argumento. Nos urge en cambio evidenciar aquí dos aspectos que caracterizan la figura y el rol del Abad en la Regla benedictina: el de “padre” y el del “maestro”, que nos permitirán luego recoger su relación con la familia monástica.

San Benito ciertamente ve al monje ante todo como el discípulo que escucha, pero también es hijo, y tal dimensión no es de hecho secundaria si es leída en relación a la figura del Abad, cuya paternidad deriva de Cristo mismo. Éste es en realidad el Padre y Señor del Monasterio, y de él saca su paternidad también el Abad¹⁵. “Por la fe se cree, en efecto, que hace las veces de Cristo en el monasterio, puesto que se lo llama con ese nombre...”¹⁶, aquel nombre de Padre, que era habitualmente atribuido a Jesús en la antigua Iglesia. El mismo título de Abad, que significa Padre, quiere por tanto unir a aquel que lleva el nombre con el mismo Cristo. La identidad del

“observar” o “cumplir”, pero su contenido se amplía para asumir nuevos significados porque tal observancia implica una causa que es una *virtud y disposición interior*. “Observancia” indica por extensión los deberes cotidianos nacidos de la Regla y de la obediencia, que constituyen el objeto de la observancia, por lo cual, especialmente en plural “observancias”, viene a significar el detalle de las reglas, de los deberes y de las “*consuetudines*” en la literatura monástica medieval.

Aquí queremos dar al término “*observancias*” el sentido positivo, para indicar aquel conjunto de elementos que, en la vida exterior, manifiestan una disposición interior, una virtud. Se trata en definitiva, para utilizar una terminología psicológica hoy comúnmente aceptada, de los “*valores monásticos*”. Este significado es bien evidente en el uso que hace, por ejemplo ELREDO DE RIEVAULX en el sermón de la fiesta de Navidad, 7-8: “Nuestra Orden es una ciudad bien fortificada, circundada de todas por las observancias que son como los contrafuertes y las torres, para impedir al enemigo vencer y arrancarnos del ejército de nuestro Emperador. Qué baluarte la pobreza... Qué torre el silencio... ¿Por qué la obediencia, la humildad y la aspereza de las ropas? ¿Por qué la austeridad de las comidas? Son muros, torres contra los vicios, contra los asaltos de nuestros enemigos”.

¹⁵ RB 2,2-3; cf. 63,29-30. “Es de Cristo que el Abad saca su misión y es a Él a quien representa. El nombre de Abad, para nuestras dos Reglas (RM y RB) evoca menos la paternidad del superior frente a sus discípulos, que su cualidad de representante del único *Abba*, que es Cristo en persona. Ciertamente el Abad es padre, pero se trata de una paternidad delegada” (A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'abbé dans la règle de saint Benoît*, Paris 1961, p. 139. Se puede ver todo el interesante capítulo titulado “*Qu'est-ce qu'un abbé?*”, pp. 120-144. Cf. también, del mismo autor, “*La paternité du Christ dans la règle de saint Benoît et la règle du Maître*”, en *La Vie Spirituelle* 90 [1964], pp. 55-64).

¹⁶ RB 2,2-3 “Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur pronomine, dicente Apostolo: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater* (Rm 8,15)”.

¹⁷ Cf. G. HOLZHERR, *La Regola di San Benedetto*, Casale Monferrato, 1992, p. 72.

¹⁸ Cf. M. I. RUPNIK, *Introduzione a: In colloquio. Alla scoperta della paternità spirituale*, Roma

Abad se define de esta manera en base a la relación que hace presente el signo visible de la paternidad de Dios¹⁷.

La cultura moderna hace más difícil que en el pasado la administración de esta relación porque la dimensión de la paternidad está continuamente puesta en discusión y se tiende a subrayar mayormente la autonomía del hombre, entendida también como ruptura con el padre. Todos conocen el celebre eslogan que decía: "Maten a los padres", un eslogan muy difundido en el 1968, cuando se trataba de afirmar todo lo que era contrario a la tradición, a la autoridad o a un maestro. Pero quizás en ese momento no se advertía que la pérdida del "padre" quería decir también pérdida del sentido de la historia, de la continuidad y por lo tanto también de una meta. Y esto ha producido, en los años sucesivos, una "sociedad sin padres" y personas sin referencias, personas en búsqueda de una identidad propia y de las propias raíces. Sólo lentamente se ha llegado a redescubrir la figura del padre, pero, como sucede habitualmente en estos casos, con un movimiento pendular en sentido opuesto que ha llevado a veces a una exagerada dependencia de un personaje carismático en una actitud reductora de la verdadera personalidad, que se manifiesta como regresión o infantilismo¹⁸.

Pero la tentación de matar a los padres es una tentación de siempre. Ha sido la tentación del hijo pródigo cuando, advirtiendo la presencia del padre como limitativa de la propia libertad, ha abandonado la casa paterna¹⁹. Pero es también la tentación de tantos jóvenes de hoy que no conocen y no aman a sus padres, y por esta razón están tentados de huir en el mundo evanescente e ilusorio de nuevas dependencias. Es necesario entonces tener el coraje de volver a hablar de la importancia de la paternidad, no sólo espiritual, sino también humana, porque, en fin de cuentas, no aceptar el ser hijos significa negarse a crecer. Y la interrupción de la relación padre-hijo, cuando se presenta como pretensión de crecer por sí sólo, se transforma en realidad en interrupción de una relación de crecimiento porque tal

1994, pp. 7-8.

¹⁹ Cf. Lc 15,11-32.

²⁰ Hoy, en nuestra cultura, parece más bien difundida la identificación de la formación con la autoeducación, herencia del ideal romántico. Cf. L. PREZZI, "Formazione: un imperativo spuntato?", en *Il Regno*, n° 8 (15 abril 1997), pp. 209-211. Pero, este concepto es bien diverso de aquel guardián de la autoformación, expresado en la colección de *Las Cartas sobre la Autoformación* en las cuales, con la consabida fineza psicológica, GUARDINI se dirigía a los jóvenes de Rothenfels para ayudarles a ser y llegar a transformarse en hombres y cristianos también en las tinieblas de la vida moderna, buscando despertar la luz viva que cada uno lleva dentro de sí.

posibilidad es dada sólo en una relación y no se la posee en sí²⁰. Por otro lado, este crecimiento humano, lo sabemos, no cesa jamás porque no consiste solamente en el pasaje del estadio infantil al del adulto, sino que comporta también una maduración que se concentra sobre el sujeto y sobre la exigencia de integrar y de hacer significativas las experiencias y la historia personal. Terminado el tiempo del “atuendo eclesiástico representativo” y apagadas ya las resonancias del “último prestigio de placer puramente mundano de la representación”²¹, finalmente hemos adquirido aquel gusto por las cosas simples que permiten volver a hablar de la autoridad con una mayor serenidad, aunque, es necesario decirlo, este término continúa todavía hoy a resentirse de una connotación negativa, o al menos por una cierta ambigüedad, ya sea por motivo de ciertos abusos muy difundidos, como el autoritarismo o el paternalismo, o por una cierta incompreensión de su verdadero significado, que lleva a mirar todavía con sospecha a la figura de la autoridad. Descubierta entonces, y ahora adquirida, la dimensión evangélica del “servicio”, se hace necesario ahora más que nunca reapropiarse también de la cualidad de un servicio que pueda ser ejercido con autoridad.

Comencemos con el descubrimiento del término “autoridad”²². *Auctoritas* deriva del verbo *augere*, que significa hacer crecer, hacer vivir, acrecentar. Por lo tanto, autoridad, en sentido etimológico, indica el trato distintivo de aquel que es “autor”, capaz de engendrar o de hacer crecer. El padre será verdaderamente autoridad para el hijo en la medida en que sepa hacerlo crecer, y el monje será verdaderamente “padre” cuando sepa orientar al discípulo no a sí mismo, sino a una relación pura con Cristo. Y la plenitud de esta paternidad se alcanzará cuando sea capaz de dejar transparentar y fluir, a través de la propia persona, el mismo amor de Cristo. Además, debemos recordar que la generación de un “hijo”, para aquel que verdaderamente es “padre”, podrá realizarse sólo en una asimilación a la muerte de su Señor. Como de hecho es engendrada la Iglesia en la debilidad mortal de la cruz, así también la generación del cristiano no podrá ser jamás desvinculada de aquel acto fontal que está encerrado en el misterio

²¹ cf. H. U. VON BALTHASAR en *Sponsa Verbi*, p. 24.

²² Cf. las interesantes observaciones del filósofo argentino Emilio KOMAR en el artículo “Aquel que hace crecer”, en *Litterae Communionis Tracce*, n° 6, junio 1997, pp. 56-57.

²³ cf. H. U. VON BALTHASAR en *Sponsa Verbi*, p. 27.

²⁴ RB, Prólogo 1: “Escucha, hijo, los preceptos del Maestro, e inclina el oído de tu corazón; recibe con gusto el consejo de un padre piadoso, y cúmplelo verdaderamente”.

de la muerte de Cristo²³.

Estas consideraciones nos permiten observar que también en una comunidad monástica el verdadero crecimiento puede llegar sólo en el encuentro entre la autoridad de aquel que es padre, cuya tarea es la de ayudar, de guiar al otro, y el deseo de crecer de aquel que es hijo, de madurar y de alcanzar su plena realización. Un encuentro que, según san Benito, se realiza en un clima de obediencia recíproca, una obediencia que, según el sentido etimológico de *ob-audire*, consiste en “oír yendo al encuentro”. De parte de la autoridad, entonces, es necesario una escucha que es asimismo acogida y respeto por la persona, y de parte del discípulo una escucha que se expresa en confiada apertura y obediencia. Sólo así los valores pueden ser transmitidos y, penetrando en un corazón dócil, ser libremente asumidos y vividos. Pero, cuando la obediencia pierde la dimensión de la fe para reducirse a un simple inmanentismo práctico, también esta relación entra en crisis: por una parte la obediencia no es más filial, y por la otra, la paternidad ya no está en condiciones de tener autoridad.

En esta relación autoridad-discípulo también debe precisarse el hecho de que la enseñanza no basta. No es suficiente cuidar el aspecto intelectual para hacer crecer a la persona, sino que es necesario también educar, y para educar es necesario tener bien presente la humanidad del sujeto que debería estar en el centro de la actividad educativa. Esta observación nos permite recuperar la intuición de San Benito el cual, en la relación maestro-hijo delineado en el Prólogo de la Regla insiste: “*Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple*”²⁴. A la escucha exterior de la palabra del maestro es necesaria, de parte del discípulo, una acogida y una interiorización, para poder llegar luego a una coherencia de vida. De hecho, la personalidad no

²³ Es esta la gran intuición de AGUSTÍN en *De Magistro*, una obra escrita en Tagaste en el 389, después de su regreso de Italia. El interlocutor de este diálogo es el hijo Adeodato, el cual, no obstante la joven edad -era entonces adolescente- inspiraba al padre una especie de terror por causa de su ingenio y de su precoz madurez (cf. *Confesiones*, 9, 6, 14). Terminado el curso de *Grammaticus*, Adeodato había ya adquirido el patrimonio cultural de su época, la *humanitas*. Entonces Agustín se preguntaba preocupado qué podrían servirle estos conocimientos a fin de descubrir en sí al hombre verdadero, si pudiese alcanzar aquella ciencia de las cosas capaz de hacerlo consciente de sí, de la propia posibilidad, del propio puesto en el mundo y en la vida, y, consecuentemente, si pudiese conquistar la *areté*, que constituía la verdadera y profunda humanidad y personalidad del individuo. Cf. La Introducción de D. GENTILI a *Sant'Agostino, Il Maestro*, en *Dialoghi* II, NBA III/2, Roma 1976, pp. 711-718.

²⁴ No creo que esta reflexión agustiniana sobre la RB sea del todo abusiva si se piensa en el notable influjo ejercitado por Agustín sobre el espíritu de la RB, como ha emergido de los estudios

se forma sólo desde el exterior, sin una autoeducación²⁵. La palabra y la enseñanza del Abad tienen ciertamente un rol importante en la formación y transmisión de la cultura monástica, aún así esta palabra exterior no puede ser más que un estímulo y una sollicitación a una participación personal, es decir a una verdadera apertura del espíritu humano a la gracia. La palabra que alcanza al hombre en el exterior, para ser realmente eficaz debe entonces estimular al sujeto y ponerlo en contacto con la verdad que mora en su interioridad –diría Agustín– es decir, con Cristo, el Maestro interior. Por lo tanto, la palabra que estimula desde el exterior no tiene otro fin que advertir a la persona, hacerla entrar en su interioridad hacia Cristo, para ser amaestrada por él. Educarse significa entonces descubrir dentro de sí, con la ayuda de la palabra que nos alcanza desde el exterior y de los valores que nos han sido comunicados, la propia participación a la verdadera Sabiduría. Esta actitud ayudará a vivir globalmente en modo coherente con el propio pensamiento²⁶.

En una comunidad monástica, la relación autoridad-discípulo debe ser integrada en la relación discípulo-comunidad. No se puede, de hecho, delegar la tarea de la formación solamente al Abad o al Maestro de Novicios, porque el clima de la comunidad es determinante en el proceso formativo. En realidad, sólo una comunidad viva está en grado de elaborar y transmitir una cultura monástica²⁷ capaz de responder a las exigencias del

del P. DE VOGÜÉ: “El gran mérito de Benito ha sido ciertamente el de haber sabido reunir estas dos grandes corrientes cenobíticas, una más individual, que provenía de Egipto a través de Casiano y el Maestro, y la otra más comunitaria, que provenía de Agustín” (*La Règle de saint Benoît*, t. I, SC 181, p. 39). El Padre Luc VERHEYEN sugiere además buscar este influjo en la región de Capua, cuyo obispo Germán –como sabemos por los diálogos de san Gregorio– era bien conocido por san Benito. Y si se busca en esta región un “ambiente agustiniano” es difícil no pensar en Lucullanum, un monasterio situado en las cercanías de Nápoles, y en su Abad Eugipio, célebre por sus *Excerpta* de san Agustín, por ese entonces muy difundido y apreciado (cf. L. Verheyen, *La Règle de saint Augustin*, t. I. *Tradition manuscrite*, Paris, 1967, p. 116).

²⁷ Aquí cultura es entendida en su sentido etimológico más amplio. “Cultura” indica sobre todo “el cultivar la tierra”, viene del verbo latino “colere”, que, por extensión, significa “habitar la misma tierra”, habitar la ciudad. Y en cuanto “colere” significa “habitar”, implica también las relaciones, el “conocer personas y entrar en relación con ellas”, un hecho necesario del “cohabitar”. Por lo tanto, “colere” indica, en sentido figurado, el arte de vivir, las buenas maneras, pero también la formación, el aprendizaje, el saber desarrollar el propio espíritu, sus facultades, sus usos, y por ello la virtud. Cultura entonces, en el sentido más amplio, indica el esfuerzo del espíritu humano de comprender el mundo, de transformarlo, de interpretarlo. (cf. MAYOL, “*Culte et culture en tension*”, en “*La Maison Dieu*” 208 [1996], pp. 48-50).

²⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *Praeceptum*, I, 2. Mientras COLOMBÁS contrapone “el cenobitismo occidental”, caracterizado por el concepto de *schola*, en el cual la sola relación importan-

hombre de hoy, bebiendo no sólo de la sabiduría de los Padres, sino también en la experiencia humana, en el Patrimonio de la Orden y de la Iglesia. Y tal cultura, para ser fecunda y capaz de generar nuevos miembros, debe ser no sólo adaptada al hombre de hoy, sino también capaz de crear unidad de espíritu. En fin, que no será indiferente al arraigo de todos los miembros en un fondo común de valores para poder dar a la comunidad una clara identidad.

En un sereno proceso de crecimiento comunitario, en fin, no son minusvaloradas las observancias, los reglamentos y las instituciones, que continúan conservando su valor, aún cuando sea sólo instrumental. Somos conscientes, de hecho, que ellas no ofrecen soluciones mágicas a los problemas, aún así, son medios que ayudan a alcanzar el fin. Y para que puedan alcanzar el fin perseguido, que es el de favorecer la vida, requieren siempre la mediación de una persona capaz de volver a dar vida a esa estructura y sacar de ella energías vivas al servicio de la comunidad. Todo esto ha sido claramente intuido por San Benito. El cenobita, de hecho, dice él, está llamado a vivir "*bajo una Regla y un Abad*" (RB 1:2). Por lo tanto, sería una ilusión pretender vivir una auténtica vida comunitaria excluyendo uno de los dos términos.

4. De la soledad de Cristo a la comunión eclesial

El ideal del antiguo monacato, pero también benedictino, es el de ser "*anima una et cor unum in Deum*"²⁸. Era el ideal de la Iglesia primitiva y permanece como el ideal de la Iglesia de siempre, el lugar fontal al cual es

te es la de discípulo-maestro, al "cenobitismo esencial" caracterizado en cambio por "*cor unum et anima una*", es decir por las relaciones fraternas y la caridad, DE VOGÜÉ piensa en cambio en una evolución que habría llevado a Benito a introducir sobre el haz vertical de la relación discípulo-maestro, una nueva dimensión en la cual se desarrollan relaciones de mutua caridad. En la RB, por tanto, el "*cor unum et anima una*" de los Hechos de los Apóstoles sería el resultado de tal evolución. El participar de los bienes vendría así a condicionar y a expresar la unión de los corazones. (cf. COLOMBÁS, "*Sobre la regla del Maestro*", en *Nova et Vetera*, 14 [1989], pp. 269-316; Idem, *La tradición Benedictina, Ensayo histórico, t. II: los siglos VI y VIII*, Zamora 1990, pp. 64-66 y 318-326; A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, París 1961, pp. 438-503; Idem, "*Structure et gouvernement de la communauté monastique chez saint Benoît et autour de lui*", en *Atti del settimo Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medio Evo*, Spoleto 1982, pp. 563-598; Idem, "*L'école de Christ, Des disciples de Jésus au monastère de Maître et de Benoît*", en *Collectanea Cist.* 46 (1984) pp. 3-16. El problema ha sido sintetizado por DE VOGÜÉ en el artículo "*Faut-il mettre le Maître en enfer?*", en *Collectanea Cist.* 57 (1995), pp. 132-145.

²⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR en *Sponsa Verbi*, p. 31.

³⁰ "En la soledad cristológica se encuentra el origen de toda comunión cristiano-iglesia",

necesario regresar cuando queremos descubrir nuestra identidad eclesial. La conciencia de ser Iglesia es entonces al mismo tiempo don y deseo: don que se recibe acogiendo el amor redentor de Cristo que se comunica a su Esposa y la disposición de vivir en la docilidad a Él que es Cabeza y Esposo, pero también deseo de uniformar el propio corazón al latido del corazón mismo de la Iglesia²⁹. El monje debe por lo tanto poseer una viva conciencia de ser Iglesia, en cuanto miembro de Cristo que, con su mismo vivir, no puede dejar de reenviar continuamente a su Cuerpo. Por lo tanto, es fundamental también en nuestra vida insistir en la importancia de una profunda conciencia eclesial, capaz de atravesar todo nuestro ser para que nuestro amor por la Iglesia llegue a ser expresión del amor mismo de la Iglesia.

Quizás puede parecer extraño pensar en el monje, hombre de la soledad, como un hombre de comunión eclesial. En realidad esto se hace comprensible si se piensa, como sostiene Urs von Balthasar, que “la comunión es el verdadero producto de la soledad de Cristo”, de su soledad en la cruz que se hace epifanía de su soledad trinitaria³⁰. Se puede decir que esto la tradición monástica lo ha percibido y expresado desde siempre, ya cuando Evagrius decía que “el monje se separa de todos para estar unido a todos”. Es evidente que la soledad monástica no puede ser una soledad “privada”; para ser verdadera debe ser generadora de comunión: sobre todo una profunda comunión con Cristo, para poder luego tender hacia una comunidad siempre por construir.

Situándose en el corazón mismo del Crucificado, es decir en aquel lugar fontal en el cual la Iglesia es constantemente engendrada, la soledad monástica se coloca en el corazón mismo de la Iglesia para ser soledad fecunda de comunión. Es más, pienso que ésta es la perspectiva abierta por la Regla: si de hecho en la primera parte, siguiendo al Maestro, Benito propone la perspectiva de la “*schola*” en la cual el Abad es “doctor”, y en la cual bajo su guía se aprenden la obediencia, el silencio, la atención a la presencia de Dios y la humildad, ciertamente en la segunda parte (y sobre todo en los capítulos 63 y 67-72) el Legislador ensancha la mirada poniendo su atención sobre la comunidad de los hermanos. La perspectiva de la *schola* se dilata y se completa así en la dimensión de la vida común, orientada a

cf. H. U. VON BALTHASAR en *Sponsa Verbi*, pp. 27-28.

³¹ RB 6:6

³² AGUSTÍN DE HIPONA, *De Gen. Ad litt.* I, 15, 20.

una comunión fraterna vivida en el amor. Y aún permaneciendo fundamental la relación vertical con Dios, esta dimensión se completa abriéndose a la dimensión horizontal de las relaciones recíprocas entre los discípulos. Aquí podemos decir que es ahora San Agustín el que hace de guía: y si quizás esto no se advierte tanto a nivel de dependencia verbal, es en cambio fácilmente reconocible en la semejanza de mentalidad. Si en la perspectiva de la *schola*, Benito afirma que “corresponde al Maestro hablar y enseñar, mientras que conviene al discípulo callar y escuchar”³¹, en la perspectiva abierta por San Agustín adquieren valor el sentido de la persona y de las relaciones interpersonales, tanto que en el segundo directorio del Abad, en el capítulo 64, la relación maestro-discípulo asume un aspecto nuevo: el Abad no debe sólo mandar y ser obedecido, sino que debe amar y ser amado.

Partiendo de la doble exigencia de los *Hechos*: la comunión de bienes y la distribución a cada uno según su propia necesidad, se abre una perspectiva de vida comunitaria dictada por la comunión. Aquellos que viven juntos para ser un solo corazón y una sola alma, viven en un clima comunitario dictado por un espíritu de servicio, de atención recíproca, en la comunión de los bienes y en el respeto de las diferencias individuales. Pero Agustín no es sólo el hombre de los grandes ideales, él es también un hombre concreto y sabe que un “amor privado” siempre está acechando para corroer desde el interior la comunión. Ésta es una idea que tantas veces ha expuesto y que ha encontrado una de las más bellas formulaciones en la teoría de las dos ciudades. “Dos amores... uno social y uno privado, han fundado y distinguido en el género humano, dos ciudades...”³². El amor privado es el amor de sí, un amor cerrado, egoísta y sedicioso que genera división, exclusión, contraste y no hace otra cosa que alimentar el orgullo, la avidez y la avaricia. Amor privado quiere decir amor de una parte, que priva al hombre de la comunión con Dios y con los hermanos. El amor social, en cambio, es amor del bien común, que une y crea comunión, y la comunión crea la unidad y la unidad la felicidad. Podemos decir que para san Agustín el bien común es Dios mismo, por el cual el amor social es amor de Dios y de los hermanos en Dios: es la caridad que no busca las cosas propias, sino el bien de los otros.

Pero, a la comunión que nace del amor social, contribuye también

³³ *Ratio Institutionis*, O.C.S.O., n° 12.

“una concepción de vida unificada que se enraíza en un patrimonio común estimado por todos”³³. La comunión crece si hay comunión de espíritu en la coparticipación de una orientación unitaria, capaz de crear una fuerte conciencia comunitaria. Pero esto es posible sólo en una tensión dialéctica, como sugiere la Regla de san Benito. La conciencia comunitaria, de hecho, sólo puede ser edificada si es edificada al mismo tiempo la persona, porque donde la persona es descuidada la comunidad no vive más la comunión, sino que termina por reducirse en un simple espacio colectivo.

*Badia Cistercense – Trappisti
Via Appia Nuova, 37
I-00040 Fratocchie (Roma)
Italia*