

UN DECÁLOGO BENEDICTINO²

(2^A PARTE)³

6. Desterrar el individualismo: *Obedientiam sibi certatim impendant* (RB 72,6)

Es fácil dejar escapar la última enseñanza de san Benito sobre la obediencia mutua si nos quedamos exclusivamente en los primeros capítulos de la *Regla*, tomados ampliamente de la del Maestro. La obediencia mutua supone una extraordinaria apertura a los otros que parece especialmente exigente en nuestra época de individualismo. La obediencia mutua no es una teoría de gerencia ni una manera de dar poder al individuo, sino una práctica ascética: una extensión del campo de la obediencia, de modo que busquemos pautas más amplias a seguir. Esta actitud es típica de aquellos que están deseosos de descubrir la voluntad de Dios y ávidos de sabiduría. La obediencia mutua, tal como la describe Benito, sigue siendo una realidad vertical: los jóvenes obedecen a sus ancianos (71,4). Quizás preferiríamos conservar el modelo más amplio sugerido en el título del capítulo y en 72,6 e insinuar que es bueno que yo permita que cada uno en la comunidad tenga alguna ingerencia en la manera como vivo mi vida. Aquí estamos dando una sacudida muy fuerte al serio vicio del individualismo, el cual “desemboca en la negación de la idea misma de naturaleza humana”⁴.

El individualismo, tal como se lo entiende en los documentos de la Iglesia, es más que la simple excentricidad, el deseo de hacerse notar, de llamar la atención o un comportamiento afrentoso. El individualismo supone un rechazo implícito del elemento social de la naturaleza humana. Niega a

¹ Monje trapense de la Abadía de Tarrawarra (Victoria, Australia).

² Segunda parte de la Disertación dirigida a la Conferencia de la *Communio internationalis Benedictinarum* en el Centro Monte san Benito de Sydney (Australia) el 14 de septiembre de 2003 y publicada en *Collectanea Cisterciensia* 73 (2011), pp 305-320. Traducida por María Eugenia Suárez, osb, monja de la Abadía Nuestra Señora de la Esperanza (Rafaela, Argentina).

³ La primera parte de esta Disertación fue publicada en *Cuadernos Monásticos* 181 (2012), pp. 155-170

⁴ JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 32.

los otros el derecho o la ocasión de influir sobre mi manera de vivir. Que ésta sea una tendencia destructiva en la vida de comunidad, apenas es necesario decirlo; pero nosotros no siempre somos suficientemente inteligentes para reconocer las formas sutiles con las que se manifiesta en la práctica.

El individualismo se manifiesta por un comportamiento singular y excéntrico, pero lo que lo hace esencialmente malo es que no llega a ver en la comunidad una presencia de Cristo. Para el individualista, la comunidad monástica se convierte simplemente en una cuestión de cama y mesa común con algunas reglas de base destinadas a asegurar a todos el derecho de hacer más o menos todo lo que quieren. La aceptación y la tolerancia son los valores primarios y se habla mucho de flexibilidad, de no interferencia y de pluralismo.

Sin duda consideramos que la comunidad tiene que ser formativa y reformativa para todos nosotros. En la medida en que nos separamos nosotros mismos de la influencia de la comunidad, nos privamos de una valiosa (aunque a veces no bien recibida) asistencia en nuestro camino espiritual y damos la espalda a la presencia real de Cristo.

Te engañas, santo Tomás, te engañas si pretendes ver al Señor fuera del Colegio apostólico. A la Verdad no le gustan los rincones; ni los escondrijos. Está en medio, esto es, en la observancia, en la vida común y en la voluntad de la mayoría⁵.

En el monacato contemporáneo, la obediencia mutua se manifiesta de modo particular en el compromiso del diálogo, la búsqueda de consenso y la negociación. Aunque desconocido por Benito, tales procedimientos proporcionan nuevas vías para practicar el antiguo arte de la humildad. Reducir las oportunidades interactivas inherentes al trabajo en común o a la búsqueda comunitaria de una decisión conduce a un empobrecimiento de la dimensión afectiva de la comunidad. Escuchar a los otros, responderles honestamente y tratar de alcanzar una cierta fusión de horizontes son todos medios de demostrarles nuestra estima y respeto y nuestra voluntad de incorporar sus ideas y aspiraciones a nuestro propio punto de vista.

Tendríamos que ver la obediencia mutua no tanto en términos de participación en el poder sino más bien como un camino de intimidad. De este modo, en su ejercicio, su aspecto de mutualidad se vuelve más importante que su aspecto de obediencia. Una comunidad en la cual los miembros desarrollan lazos de intimidad, se evitan muchos problemas, particularmente la soledad que hace a las personas quejas, subempleadas y sexualmente vulnerables.

⁵ BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermón en la Ascensión del Señor* 6,13 (*Obras Completas* IV, BAC 473), p. 191.

7. Alentar la fecundidad: *Qui omni congregationi sit sicut pater (RB 31,2)*

En ciertas especies de aves el guía supremo, el macho dominante, se distingue por su plumaje de brillantes colores y por su apropiación de todas las hembras del grupo, asegurándose así la paternidad total de la generación siguiente. Éste no es el ideal que Benito tiene en vista para el guía de la grey monástica. La difícil tarea de conducción no concierne tanto al abad como a aquellos por los cuales ha sido elegido para servir. Su tarea es serles útil, más que reclamar privilegios para sí mismo: *prodesse magis quam praeesse* (64,8). *Autoridad*, que deriva del verbo *augere*, significa la tarea de facilitar el crecimiento. El abad de Benito no se concibe como un padre finamente emplumado de la generación siguiente, sino como aquel que fomenta una mayor fecundidad en los oficiales, los decanos y los ancianos espirituales.

En el texto que encabeza esta sección, Benito está hablando al abad de compartir su paternidad con los oficiales en la comunidad, en este caso el mayordomo. Hacer posible una más amplia fecundidad en los monasterios me parece que es una de las tareas más urgentes que deben ser afrontadas creativamente. Esto es lo que el Abad General Bernardo Olivera escribe sobre el tema:

Como todos sabemos, en los monasterios el tipo de servicios que permiten sentirse “protagonista” en algún aspecto son pocos: el abad o abadesa, el maestro de novicios, el mayordomo, el cantor o cantora... Esto significa que muchos monjes y monjas en edad de engendrar no encuentran espacio para desarrollar su aptitud, que puede derivar en un sentido de frustración que los afecta a ellos mismos y a otros. Nosotros podríamos hacer aquí una distinción según el sexo, aún cuando no todos la aceptarían. En los monasterios de monjas parecería que la capacidad de engendrar fuera el dominio exclusivo de la Madre Abadesa o, por extensión remota, de otra hermana en su órbita inmediata. En los monasterios de monjes, están permitidos otros padres (con “p” minúscula) aun cuando sólo hay un Padre Abad... Para decirlo más concretamente, **no siempre hay suficiente espacio u oportunidades para la adecuada capacidad generativa de los profesos adultos, monjes y monjas**, entendida en términos generales como el papel de afirmar y orientar a la generación siguiente. No pocas veces, esto es una fuente de crisis y regresiones en el camino de la madurez humana y espiritual. Aún el celibato y la virginidad por el Reino pueden terminar por ser vividos de manera castrante. La frustración de la capacidad de engendrar causa repliegue sobre sí mismo, búsqueda obsesiva de intimidad, invalidez precoz, preocupación excesiva de sí mismo. Por el contrario, una capacidad de engendrar vivida de manera positiva amplía los horizontes, proporciona un

enriquecimiento mutuo, incrementa la energía vital humana, todo lo cual trae consigo un deseo de vivir⁶.

Una parte del problema de la falta de fecundidad es su invisibilidad. Los abusos a los que conduce pueden ser vistos y deplorados, pero la esterilidad en sí misma no puede ser percibida directamente. ¿Quién sabe si una calma exterior no es la contrapartida de una fecundidad interior? ¿O si el árbol está simplemente invernando o está en un proceso irreversible hacia la muerte⁷? Las voces de los estériles se oyen rara vez; ellos tienden a no participar en encuentros y capítulos. Tienden a ser vistos como pesos muertos que retardan el progreso de “la comunidad”. Aunque sean menos interesantes para tratar que los talentosos y entusiastas, quizás esas ramas agonizantes deberían convertirse en el principal objetivo del celo pastoral. El abad “sepa que ha recibido el cuidado de almas enfermas, no el dominio tiránico (*tyrannidem*) sobre las sanas” (27,6). Bernardo de Claraval desarrolla esta idea.

Pero esto es cargar las almas. Las enfermas. Porque a las sanas no hay necesidad de llevarlas y, por eso, no son un peso. Comprende que eres abad y padre, sobre todo de los que encuentres tristes, deprimidos y murmuradores. Consolando, exhortando, corrigiendo, cumples tu misión, llevas tu carga, al soportarlos los sanas y al sanarlos los llevas... Consciente de que te han enviado para ayudar y no para que te auxilien, recuerda que haces las veces de aquel que *vino a servir y no a que le sirvan*⁸.

Los superiores preocupados por cultivar, mantener y garantizar su propia fecundidad pueden olvidar fácilmente su papel crucial de catalizadores de la creatividad de los demás. Esta omisión puede tener graves efectos negativos a largo plazo. Lo que es estimulado es más fácil de guiar y mante-

⁶ Bernardo OLIVERA, “*Our Young –and not so Young– Monks and Nuns: Aspects of our Monastic formation from an Anthropological Point of View*”, Conferencia dada en el Capítulo General OCSO, Septiembre 2002. El subrayado es nuestro.

⁷ «Él me mostró muchos árboles sin hojas y que me parecieron secos. Todos estaban en la misma condición. Él me dijo, “¿Ves estos árboles?”. Dije, “Los veo, Señor, todos están secos”. Me respondió diciendo: “Estos árboles que ves son los habitantes de este tiempo”. Dije: “Entonces, Señor, ¿por qué están todos igualmente secos?”. Él dijo: “Porque en este tiempo los justos no se distinguen de los pecadores, están en la misma condición. Para los justos este tiempo es invierno y no se distinguen de los pecadores entre los cuales viven. En invierno los árboles han perdido sus hojas y los que están vivos no se distinguen de los que están secos. Del mismo modo, en este tiempo los justos no se distinguen de los pecadores; todos son semejantes”. *El Pastor*, de HERMAS, 52; SChr 53, pp. 218-220.

⁸ *Carta 73,2*; (*Obras Completas VII, BAC 505*), p.281.

ner dentro de los parámetros comunitarios, mientras que lo que surge en la oposición o la indiferencia es a menudo como maleza que, en último análisis, contribuye muy poco a la vitalidad general.

Existe otra complicación. La promoción de la creatividad tiene que ser universal. Facilitar la fecundidad de manera selectiva puede no ser otra cosa que el favoritismo que rechaza Benito (2,16; 2,20; 34,2), Es fácil estimular a aquellos que son sensibles a nuestras intervenciones y prontos a aceptar nuestra protección (69,1). Es mucho más exigente reconocer los dones de aquellos que son un poco hostiles, apreciarlos y darles posibilidades para su desarrollo. La tarea de engendrar engendradores exige a menudo una buena dosis de abnegación.

Una advertencia final. Para alentar a los otros a usar sus talentos es necesaria la discreción. Benito reconoce que la primacía de la *conversatio* monástica nunca debe ser desplazada por el ejercicio de los talentos o habilidades particulares (57, 1-2). Sobre todo es importante recordar esto hoy, cuando muchas comunidades tienen amplias brechas en las filas de la edad media. Colocar prematuramente a los jóvenes competentes en puestos de responsabilidad puede inhibir su formación monástica, impedir su crecimiento normal en el entramado de una comunidad particular, e incluso ser una amenaza para su perseverancia. Esto está prohibido por el Derecho Canónico, por supuesto, así como por el sentido común. Pero algunas urgencias locales parecen prevalecer sobre ambos.

8. Estar abierto al misterio: *Dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine* (Prol. 49)

Visitando el monasterio Budista de Tongdosa-san en Corea, hace poco, en este año, me impresionó poderosamente el hecho de que el ideal de la auto-realización es un fundamento mucho más atractivo sobre el cual construir la imagen de la vida monástica que el camino estrecho de la obediencia a un superior, vista como un medio de conformarse a la voluntad de Dios. La auto-realización es claramente un camino de crecimiento, la obediencia parece ser solamente un camino de disminución que requiere una considerable madurez espiritual para ser apreciado. Además, todos somos conscientes de que el hecho de dar excesiva centralidad a la obediencia institucional ha llevado a menudo a un abuso de poder que no lleva a nadie más cerca de Dios.

Escribiendo alrededor de una década después del Concilio Vaticano II, el teólogo Karl Rahner sugería que el cristiano del futuro sería necesariamente un místico. La razón que daba para esta afirmación es que, cada vez más, los fieles estarán privados del sostén de un ambiente cristiano. Como los antiguos mártires, ellos no tendrán mucho apoyo exterior y entonces necesi-

tarán una experiencia interior profunda para sostener, en las decisiones solitarias, el valor necesario para seguir sus conciencias⁹.

Quizás ha llegado el momento de acentuar de manera más manifiesta la dimensión contemplativa de la vida benedictina, apreciar la teoría y la práctica de nuestra tradición y comunicarla más abiertamente a aquellos que vienen a nosotros para ser formados.

Es una lástima que en el lenguaje eclesiástico común el término “contemplativa” se use en un sentido casi jurídico, para describir grupos sin apostolado externo. Las comunidades de la tradición benedictina a veces han sido lentas en apropiarse el término “contemplativa”, porque no se reconocen adecuadamente descritas en textos tales como *Sponsa Christi* y *Venite Seorsum*, particularmente en lo que respecta a la clausura. Además, algunos escritos de Tomás Merton y otros tienden a hacer de la “contemplación” una noción extraña y elitista, que honra muy poco la insistencia monástica según la cual la oración está inserta en las realidades comunes del trabajo comunitario, el culto y la colaboración.

La palabra “misticismo” hace sonar aún más campanas de alarma. Para muchos, ella evoca imágenes de fenómenos parapsicológicos o patológicos. La mayoría de las hospederías monásticas sufren ocasionalmente la presencia de místicos autoproclamados; algunos son inofensivos, otros son peligrosos porque tratan de hacer discípulos entre los ingenuos; y algunos son molestos, porque no respetan los límites apropiados y comienzan a interferir en la misma comunidad.

Todo esto es lamentable porque la vida monástica no tiene mucho sentido si la contemplación mística no es vista como su fin. Volviendo a las Tres Renuncias de Pafnucio, recordamos que el motivo para dejar familia y posesiones y comprometerse en la vida ascética es la seguridad de que, con la gracia de Dios, éste es el camino por el cual entramos en el misterio de Dios. Tal meta-experiencia no es rara, aún cuando muchos carecen del vocabulario para describir lo que ha sucedido¹⁰.

⁹ “La espiritualidad del futuro no será sostenida o por lo menos será mucho menos sostenida por una homogeneidad sociológica cristiana de su medio; ella deberá apoyarse mucho más claramente en una solitaria experiencia inmediata de Dios y de su Espíritu en el individuo... Por esta razón, la moderna espiritualidad del cristiano incluye el valor para las decisiones solitarias contrarias a la opinión pública... Ya hemos señalado que el cristiano del futuro será un místico o no será en absoluto. Si por misticismo entendemos no un fenómeno parapsicológico singular, sino una genuina experiencia de Dios que surge del corazón mismo de nuestra existencia, esta afirmación es muy verdadera y su verdad e importancia será cada vez más clara en la espiritualidad del futuro”. Karl RAHNER, “The Spirituality of the Church of the Future”, en *Theological Investigations: Volume XX: Concern for the Church*, traducido por Edward Quinn (London: Darton, Longman & Todd, 1981), pp. 148-149.

¹⁰ Este es el tema de mi artículo “Cistercian experiences: The Cistercian Tradition”, *Tjurunga*

Bernardo de Claraual insiste a sus monjes en que conversión y vocación, así como la voluntad de abrazar las renunciaciones que implican, sólo pueden ser el resultado de una acción oculta de Dios.

Sabes bien quién es [Dios]. Y si dijeras que no lo conoces, serás, como los mundanos, un mentiroso (*Mateo* 26,72 = *Lucas* 22,57). Pero supongamos que no lo conoces; respóndeme entonces: ¿quién te trajo a este lugar? ¿Quién te ha persuadido de renunciar espontáneamente al cariño de tus amigos, a los placeres del cuerpo, a las vanidades del mundo y encomendar todos tus afanes al Señor, descargando en él todo tu agobio? Nada bueno te merecías; al contrario, mucho mal según el testimonio de tu conciencia. ¿Quién, repito, podría persuadirte de todo, si ignoraras que el Señor es bueno para los que esperan en él y para el alma que lo busca? ¿Si no supieses que el Señor es bueno y piadoso, muy misericordioso y fiel? ¿Dónde has aprendido todo esto, sino en su venida a ti y en ti?¹¹.

Benito mismo da por supuesto que una transformación tal de conciencia es el resultado normal de una vida vivida en conformidad con Dios por la fe, la obediencia, la paciencia y la perseverancia. Cuando suprimimos el fin último de las observancias monásticas, no queda nada que inspire optimismo y confianza. Esto es simplemente una *via negativa*, incluso sin los espacios de respiro (*respiria*) que la tradición occidental nos ha llevado a esperar.

9. Cultivar la afectividad: *Nihil amori Christi praeponere* (RB 4,21)

El cristianismo no sólo define la propia realización en términos de relación con Dios, sino que afirma que el “camino” o “vía” por la que se alcanza la realización humana pasa por una dinámica relación con Jesús cada vez más profunda. La teología jurídica ha logrado vaciar este imperativo característico haciendo de la salvación el objeto de una especie de trabajo objetivo que Jesús hizo a favor nuestro (“redención”) o bien de nuestra adhesión a lo que Jesús hizo o enseñó. Todo sistema de espiritualidad basado en tales beneficios extrínsecos es superficial e incapaz de sostener la vida en los tiempos difíciles¹².

52 (1997), pp. 64-87. Ver también Aquinata BÖCKMANN, “Benedictine Mysticism: Dynamic Spirituality in the Rule of Benedict”, *Tjurunga* 57 (1999), pp. 85-101.

¹¹ BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermón en el Adviento del Señor* 3,3 (*Obras Completas* III, BAC 469), p. 81.

¹² Esta sección se inspira ampliamente en las partes pertinentes de un artículo anterior. M.

La relación afectiva con Dios en Jesucristo es la esencia de la vida espiritual. El amor de Dios sobrepasa en importancia a todos los fines apreciables y más inmediatos que pregonan los predicadores: observancia religiosa, guarda de los mandamientos, reducción de los sufrimientos de los otros, obtención de un alto nivel de verdad personal. La dificultad de proponer una religión basada en el amor es que tal religión necesita brotar del interior. ¿Cómo puede alguien responder a un amor (*redamare*) que no ha sido experimentado personalmente? ¿Cómo puede alguien ser iniciado en los misterios del mundo espiritual si se niega obstinadamente a renunciar –aunque sea brevemente– al mundo de la realidad tangible?

Tomás Csordas ha sugerido que en el amor personal por Jesús de un devoto está mezclado un amor por nuestro yo más profundo en el que Jesús se convierte en modelo o imagen.

Jesús es la alteridad del yo... Estoy afirmando que la capacidad de intimidad comienza con la aceptación de la alteridad del yo, y que la relación personal con Jesús es una metáfora para esta condición de personalidad consciente. Éste es el Jesús que habla internamente con la “pequeña voz tranquila” interior y cuya presencia es un acto de la imaginación... La vívida presencia de Jesús en la representación imaginaria es un medio cultural específico para completar este segundo momento fundacional, proporcionando Otro ideal que corresponde a la propia presencia que caracteriza la memoria autobiográfica¹³.

La etiología de Csordas necesita ser matizada (un Jesús imaginario podría ser también un juez vengador, imposible de amar) y sus conclusiones se aplican sólo parcialmente a las experiencias más “avanzadas” que las que son objeto de su investigación. Sin embargo, la idea de que el amor por Jesús es coextensivo con el amor de mi yo oculto es digno de retenerse. Ella refuerza la enseñanza tradicional según la cual abandonar los falsos “yo” y vivir desde el corazón es el medio más efectivo de encontrar a Dios. O, más exactamente, de dejarnos encontrar por Dios.

Fue en el tiempo de los mártires cuando la enseñanza del *Nuevo Testamento* sobre la adhesión a Cristo se hizo crucial. Frente a la persecución y la probabilidad de la tortura y muerte se necesitaba algo más que una mera motivación ética. Dos hechos se destacan al leer los relatos contemporáneos

Casey, “Desire and desires in Western Tradition”, en *Desire: To Have or not to Have* (Camberra: The Humanita Foundation, Occasional papers 2, 2000), pp. 3-31.

¹³ Thomas J. CSORDAS, *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing* (Berkeley University of California Press, 1994), pp. 157-158.

de mártires: el comunicativo amor personal por Cristo combinado con el deseo de imitarlo participando en sus sufrimientos, y el espíritu de profunda alegría que aceptaba el dolor y desconcertaba a los incrédulos.

La espiritualidad presentada en forma narrativa en las *Actas* de los mártires era la más viva expresión disponible de la vida evangélica. Maestros como Orígenes rápidamente lo aplicaron a los más conscientes seguidores del Evangelio, “yo no dudo de que también estos son de los que han tomado su cruz y seguido a Cristo”¹⁴. La vida cristiana ferviente, en general, y especialmente la vida monástica era considerada como un “martirio blanco”¹⁵ y la práctica de la paciencia comprendida como una participación en la pasión de Cristo.

Según Claude Peifer, “el monacato se originó en los círculos más devotos de la Iglesia de los siglos II y III, las vírgenes y los ascetas, y fue marcado muy fuertemente por la impronta de la espiritualidad del martirio”¹⁶. La espiritualidad cotidiana que dinamizó el fervor de la vida monástica fue simplemente una devoción personal a la persona de Cristo. Si en los monasterios ese *affectus cordis* fue más ardiente que en la Iglesia en general, fue simplemente porque una existencia que era “ordinaria, oscura y laboriosa” necesitaba un mayor estímulo interior para no quedar reducido a un régimen estéril de piadosa inercia.

Este amor por Cristo conoció un *crescendo* entre los Cistercienses del siglo doce, que necesitaban un fuerte contrapeso al exceso de temor que prevalecía en los círculos religiosos¹⁷.

Las primeras generaciones de monjes cistercienses eran todos adultos y se presume, hablando en general, que habían vivido una juventud permisiva con suficientes placeres como para asegurar una radical conversión. En el

¹⁴ *Homilias sobre los Números* 10,2; PG 12, col. 639A. Citado en M. CASEY, “The Virtue of Patience in Western Monastic Tradition”, en *The Undivided Heart*, pp. 96-120.

¹⁵ E. E. MALONE, *The Monk and the Martyr: The Monk as the successor of the Martyr* (Washington: Catholic University of America Press, 1950).

¹⁶ En Timothy Fry and others. [ed.], *RB 1980: The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes* (Collegeville: Liturgical Press, 1981), p. 361.

¹⁷ Los escritores de esta escuela, como sus contemporáneos, estaban enamorados del amor. Algunos de los factores que contribuyeron a ello fueron los siguientes: a) La enseñanza cristiana tradicional sobre la primacía del amor, particularmente de la necesidad de una respuesta del corazón a Dios que nos amó primero: *prior dilexit nos* (1 Jn 4,19). b) La espiritualidad afectiva típica de la tradición Agustino–Gregoriana adoptada en los monasterios benedictinos. c) Una fascinación por el *Cantar de los Cantares*. d) La devoción muy extendida a Sta. María Magdalena, la pecadora “que amó mucho”. e) La popularidad de los poemas románticos tanto en latín como en las emergentes lenguas vernáculas. f) Mejores niveles de educación que ponían a los jóvenes en contacto con el *Ars amatoria* de Ovidio y los tratados clásicos más serios sobre la amistad, tales como el *De amicitia* de Cicerón, explícitamente citado por Elredo.

monasterio ellos vivían una existencia ruda y viril con poco confort y un grado poco común de esfuerzo y austeridad física. Para cubrir las necesidades interiores de estos jóvenes vigorosos se desarrolló una espiritualidad complementaria, que fue descrita por Jean Leclercq como la espiritualidad más “femenina” que la Iglesia haya conocido.

La espiritualidad cisterciense de esa época era intransigente en su exigencia de unificación, expresada exteriormente por una vida rigurosa que era lo opuesto a la auto-indulgencia, e interiormente por la búsqueda igualmente exigente de un riguroso conocimiento de sí. Sin embargo, a nivel de experiencia personal sólo hay ternura, delicadeza y una confianza desbordante en la misericordia ilimitada de Dios. Una espiritualidad suave, pero —¡cuidado!— que perdería todo su sentido si se la separara de su dura corteza. Bernardo nos recuerda a menudo que en la casa de Betania no puede haber María sin Marta y Lázaro: el trabajo de la penitencia y la generosidad del servicio son el sostén indispensable de la alegría de la contemplación.

La palabra que resume esta espiritualidad orientada a la experiencia es *dulcedo*, dulzura. La vida monástica presupone toda clase de observancias exteriores y de privaciones, pero éstas son secundarias. Lo que las impulsa es una afectividad interior sin trabas que tiene su centro en la persona de Cristo, pero que es necesariamente a la vez incondicional e irrestricta en aquellos a quienes alcanza. No se trata de una vida triste en la que el monje trabajaría para quebrar su egocentrismo como un condenado destroza las rocas. Se trata más bien de permitirse a sí mismo caer bajo el influjo del atractivo de Dios hasta el punto que las realidades inferiores pierden su encanto. En esos momentos en que dejamos pasar las otras posibilidades de satisfacción, la presencia de Dios activa la zona más profunda de la personalidad y algo en nosotros se enciende viviente, con una intensidad tan imprevisible que nos experimentamos a nosotros mismos como atraídos por Dios, perdidos en Dios, uno con Dios, divinizados. Hemos gustado y visto por nosotros mismos qué dulce es el Señor.

Tal experiencia espiritual compromete y satisface la afectividad. Abrazada en su integridad, ella transforma a un monje o monja en un gran amante, que es poco probable que sucumba a los rigores de la esterilidad institucional o a las seducciones más inmediatas de la tentación sexual, en sus apariencias más variadas. Aquí, sin embargo, necesitamos recordarnos a nosotros mismos que una vida construida alrededor del deseo de Dios y el amor por Jesús, no es una opción fácil. Toda tentativa de subvertir sus intrínsecas exigencias producirá resultados desafortunados —una profunda distorsión interior y una falta de sinceridad que abren la puerta a toda clase de patologías latentes—. He aquí seis cautelas contenidas en la tradición:

a) El amor personal por Jesús requiere una medida equivalente de desprecio de sí. Una vida entregada a Cristo que coexiste con un permanente interés por el confort y el progreso personal, probablemente es falsa. Las dimensiones de la autenticidad del amor son estrictas e incluyen:

- Un desapego de los recursos materiales y los privilegios.
- Una capacidad de aceptar el sufrimiento con alegría: la paciencia (7,35-42).
- Una decidida honestidad hacia sí mismo y una progresiva apertura a la dirección (7,44-48).
- Una determinación de ocultar sus virtudes a la mirada de los otros (4,62).
- La generosidad en el servicio de los demás.
- La unión consciente con la Iglesia.

Tal corazón está dispuesto a experimentar la plena intensidad del amor por Jesús. En la mayoría de los casos los comportamientos señalados más arriba no son las condiciones o causas de ese amor, sino sus efectos. *“El amor ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado”* (Rm 5,5); en aquellos que están abiertos a su influencia, tal caridad infusa comienza a remodelar sus vidas.

b) El amor genuino debe ser capaz de soportar las vicisitudes inherentes a toda relación interpersonal. Dado que la relación con Dios/Jesús es dinámica, ella implica para nosotros la incertidumbre que surge del hecho de no poder controlarlo todo. El crecimiento espiritual se produce a través del cambio, pero el cambio es resistido cuando supone sacrificar el conocimiento de lo desconocido. Tenemos entonces que sufrir las tormentas, algunas de las cuales nos llevan a la rebelión. Existen misteriosos pasajes en la vida en los cuales nos alejamos de lo que es agradablemente familiar y en los que somos confrontados, inevitablemente, con el temor a un futuro que escapa a nuestro control. Para Bernardo, esta alternancia de experiencias era el criterio con el cual se podía evaluar la realidad de la vida espiritual. El signo de la presencia activa de Dios en el alma es una mezcla imprevisible de experiencias positivas y negativas¹⁸. El signo más seguro de la disponibilidad a la gracia es una serenidad sin quejas frente a tales cambios que nos desapropian. El amor verdadero está preparado para cerrar las escotillas y resistir las tormentas, sin considerar el sufrimiento presente como típico, sino resituándolo en el contexto de la experiencia de toda una vida. La consideración del carácter esca-

¹⁸ Ver M. CASEY, “Desire as Dialectic”, en *A thirst for God*, especialmente pp. 251-280 (el tema de la alternancia).

tológico de la vida cristiana nos lleva a una apreciación más madura de la importancia de las dificultades presentes. En el transcurso de toda una vida dedicada al amor de Cristo habrá muchas exigencias y experiencias cualitativamente diferentes, cuyo significado sólo aparecerá en una mirada retrospectiva. El sentimiento de amor florece cuando el objeto del amor está presente. Cuando el amado está ausente, experimentamos no solamente la atracción del deseo sino también la sensación negativa de vacío y de sinsentido. Ambas, presencia y ausencia, tienen algo que aportar.

c) El amor verdadero tiene la capacidad de resurgir después de una mayor traición. Una de las cosas que nos deja más perplejos en el progreso espiritual, es que uno llega a un punto en que todo lo que se ha realizado debe ser abandonado. Llega un cierto punto en que el amor por Dios no puede ir más lejos, hasta que descubra la naturaleza incondicional de la mirada divina, y esto significa abandonar toda noción de derecho personal a ser amado. Fallamos en lo que más nos importa y estamos a punto de perder nuestra calma y abandonar la lucha. Un derrumbe a mitad de camino no es raro¹⁹. De hecho, para Bernardo, es inevitable: *necesse est*²⁰.

d) La vida espiritual madura con la persona: emocional e intelectualmente. El sentimiento tiene un amplio papel que desempeñar en las etapas iniciales de la evolución del amor. Este principio ha sido enunciado claramente por Bernardo en su tratado Sobre *la necesidad del amor de Dios*²¹. Este paso preliminar de devoción sentimental es el punto de partida necesario para todo desarrollo espiritual. Sirve como un comienzo y, como tal, debe ser abandonado posteriormente. El que no se eleva hasta los desafíos del amor oblativo puede caer fácilmente en las sendas desviadas del sentimentalismo y el *kitsch*. El pietismo no es una devoción personal a Cristo ni a Nuestra Señora sino un sustituto azucarado que compensa la ausencia de una verdadera relación. Separado de la realidad del obrar cotidiano, su vaciedad se demuestra con frecuencia por su fácil cohabitación con un autoritarismo rígido que no es raro entre la gente de Iglesia. Por otra parte, adoptar una religión carente de sentimientos es fatal; ella está hasta tal punto purificada de

¹⁹ “El arrepentimiento del hombre antiguo engendra un hombre nuevo en el dolor y los gemidos... Cuando ese hombre nuevo recae y vuelve a su vida anterior, lo que sucede a menudo...”, Agustín, *In Ps 8,10 (Corpus Christianorum 38, p. 54)*.

²⁰ Ver *Qui habitat*, 2,1-2 (*Obras Completas III, BAC 469*), p.458; *Sermón sobre el Cantar 17,2 (Obras Completas V, BAC 491)*, p. 250.

²¹ Ver M. CASEY, “In pursuit of Ecstasy: Reflections of Bernard of Clairvaux’s, *De Diligendo Deo*”, *Monastic Studies* 16 (1985), pp 139-156.

sentimientos que se vuelve estéril. El dualismo post-cartesiano, el pietismo (en sus variadas formas) y la falsa piedad comercializada por los libros de oración del siglo XIX nos han hecho desconfiados ante toda práctica o fórmula que toque los sentimientos, pero no nos ha ofrecido alternativas. Esto nos ha llevado a una “piedad vacía” por la cual, al perder la fe en ciertas prácticas particulares, muchos han terminado por perder todo interés en la búsqueda de una vida espiritual.

e) La devoción a Cristo no se puede convertir en un camino respetable para un rechazo de sí absoluto. En una situación tan malsana, Cristo es amado, no porque él es “semejante en todo a nosotros” sino porque es totalmente diferente. Los ideales proyectados sobre Cristo y que gobiernan nuestro imaginario, pueden ser un subterfugio para una no-aceptación de nuestra propia humanidad. Nos castigamos a nosotros mismos por ser lo que somos evocando un “ser humano perfecto” que se parece más a un ángel que a un hombre. La herejía doceta nunca está demasiado lejos de nosotros. Esforzándonos por conformarnos a ese ideal imposible de super-humanidad, nos hundimos cada vez más en la desesperación y reforzamos nuestro rechazo de nosotros mismos. Esta situación es tan penosa que tal devoción es marginada y ya no tiene influencia en nuestra manera de vivir.

f) El amor de Jesús puede necesitar ser protegido de patologías sexuales. Es significativo que Bernardo use el término latino *amor* (distinguiéndolo de *dilectio* y *caritas*) tanto para el amor sexual como para el místico, aunque las fronteras semánticas sean imprecisas. Es importante que los sentimientos fuertes nacidos de la oración profunda no se acompañen con la imagen del cuerpo físico masculino de Jesús. Para las mujeres heterosexuales y los varones homosexuales esto puede generar una confusión indebida con una reacción sexual durante la oración o meditación. En la contemplación la atención no está dirigida al cuerpo del hombre Jesús sino al cuerpo exaltado y glorificado de Jesús, espiritualmente presente en todos los puntos del espacio y del tiempo. Es la Palabra encarnada para la eternidad la que es el “Esposo” del alma, considerando el *anima* como femenina. Los escritores místicos utilizan el lenguaje no sólo de la galantería sino también de las relaciones sexuales para describir la unión que se realiza en el acto contemplativo, aunque los traductores a menudo lo diluyen para no ofender los oídos piadosos. Ese lenguaje es metafórico, porque lo que se describe es meta-experimental. No todos los comentaristas o practicantes lo entienden. Además, a muchos hombres heterosexuales les resulta difícil apropiarse del significado de algunos textos clásicos: ellos no se inclinan a considerarse a sí mismos como “esposas de Cristo”.

En los monasterios, al amor personal por Jesús se asoció una devoción a cuatro realidades femeninas, facilitada por el género de las palabras

latinas: *Anima, Sapientia, Ecclesia*, María. La consagración del monje a la vida interior estaba gobernada por principios que se ajustaban a su vida exterior masculina. La vida del alma era considerada como recorriendo una senda complementaria a la del cuerpo; era comprendida como una búsqueda de Dama Sabiduría o Sofía, una devoción a la esposa de Cristo y –más allá de estas personificaciones– una profunda adhesión personal a María, no solamente como la madre del Jesús histórico, sino también como una madre, abogada y protectora del viaje espiritual de cada uno.

10. Resacralizar el Cenobitismo: *Nihil operi Dei Praeponatur* (43,3)

Sucede que la tendencia global hacia la secularización, expresada dramáticamente en el movimiento de la “Muerte de Dios”, coincidió con el período de renovación post-Conciliar de la vida religiosa²². Es de lamentar que ciertos elementos de lo que se ha llamado “teología secularizada”, sin reflexión previa, hayan sido incorporados al proceso de reforma y renovación. El efecto global de este hecho fue la pérdida para la vida religiosa de muchas observancias puramente “sagradas”, con motivo de que ellas no tenían sentido en el mundo contemporáneo. Cuarenta años después, quizás necesitemos emprender un camino que nos lleve a recuperar un sentido de lo sagrado. Es posible que también en este terreno “Dios revela a menudo a los jóvenes lo que es mejor” (2,3)²³.

²² “El hecho más significativo del tiempo en que vivimos es que es un tiempo que abarca de un solo golpe los pueblos de todos los continentes en su movimiento de secularización”. Así habla Leslie NEWBIGIN, *Honest Religion for Secular Man* (Londres, S.C.M. Press, 1966), p. 11. Algunos de los libros de ese período parecen hoy terriblemente anticuados, aunque entonces causaron una gran conmoción. John A. T. ROBINSON, *Honest to God* (Londres, S.C.M. Press, 1963). John A. T. ROBINSON y David L. EDWARDS, *The Honest to God Debate* (Londres, S.C.M. 1963). Paul VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel* (Londres, S.C.M., 1963). Harvey COX, *The Secular City* (New York, Macmillan, 1965). Daniel CALLAHAN [ed.] *The Secular City Debate* (New York, Macmillan, 1966). Harvey COX, *The Feast of Fools: A Theological essay on Festivity and Fantasy* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1969). E. L. MASCALL, *The Secularisation of Christianity* (Londres, Darton, Longman & Todd, 1965). Robert L. RICHARD, *Secularisation Theology* (Londres, Burns & Oates, 1967). Thomas J. J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism* (Filadelfia, Westminster Press, 1966). Thomas J. J. ALTIZER, *Toward a New Christianity: Readings in the Death of God Theology* (Harcourt, Brace & World, 1967). John MACQUARRIE, *God and Secularity* (Filadelfia, Westminster Press, 1967).

²³ “La confesión individual, las visitas a las iglesias y los rituales que fomentan un sentido de trascendencia, mantendrán un cierto lugar, especialmente para los jóvenes adultos, que los descubrirán de nuevo...”, Andrew HAMILTON, “Forty Years Away”, *Eureka Street* 12,8 (2002), p. 37.

Las comunidades monásticas han resistido mejor que la mayoría a esa tendencia, en parte debido a la posición central que ocupa la Obra de Dios y el lugar, relativamente importante, asignado a los rituales comunitarios menores. Resistir a una tendencia, especialmente cuando esto significa retener elementos con un aire de arcaísmo, es un trabajo difícil y a veces hemos tenido que experimentar, una y otra vez, las mismas quejas de que no somos muy “normales”. Inevitablemente se produce cierta erosión. Incluso la liturgia se puede contaminar con intrusiones ajenas que representan creencias y valores que no están de acuerdo con su verdadera naturaleza, y con el carácter de una comunidad benedictina²⁴.

La celebración de la Liturgia de las Horas, con su grado acostumbrado de solemnidad, requiere hoy día una gran energía, especialmente desde que la estructura y los textos de la liturgia ya no son datos universales y no todas las culturas manifiestan la misma facilidad para el ritual. Existe una cierta expectativa de que los monasterios que siguen la *Regla* benedictina tengan una liturgia donde un máximo en la participación se combine con cierto grado de profesionalismo. Para que tal celebración vaya más allá de un simple espectáculo, de modo que también pertenezca a la comunidad local y exprese su carácter propio, la comunidad necesita haber alcanzado una cierta “masa crítica” que requiere: a) un cierto tamaño de la comunidad; b) un cierto desarrollo de los talentos litúrgicos; c) una generosa porción de tiempo disponible; d) una buena capacidad de diálogo y consenso; y e) las convicciones y valores que sostengan un compromiso colectivo para la celebración común de la Liturgia de las Horas.

Cuando no se encuentran esas cualidades, necesariamente se deberá pensar en un estilo diferente de celebración litúrgica. Es probable que los cambios en la liturgia reflejarán o anticiparán los cambios en la naturaleza y las dinámicas de la vida comunitaria. En situaciones extremas se puede correr el riesgo de que en el proceso de adaptación, la Obra de Dios pierda su prioridad efectiva. La Liturgia se convierte entonces en un espectáculo secundario que absorbe poco tiempo y recursos de la comunidad y, eventualmente, puede ser considerado como más o menos opcional.

Quizás cabe hacer aquí un examen más profundo del estado de la celebración eucarística. Tenemos que señalar que ha habido un desarrollo en la doctrina y la celebración desde el tiempo de san Benito, cuya práctica eucarística era considerablemente menor a lo que se espera comúnmente. Hoy parece que nos alejamos de los excesos de un pasado reciente, pero podemos preguntarnos si no corremos el riesgo de marginar la práctica sacramental. En

²⁴ “[T]he way Catholic liturgy is portrayed on the large or small screen directly shapes people’s expectations of it”, Richard LEONARD, “Celluloid Celebrations”, *Liturgy News* 30,2 (June 2000), p. 3.

muchas comunidades masculinas ha habido una saludable reacción contra el clericalismo del pasado, lo que ha conducido a cambios significativos en el estilo de la celebración y también a una menor proporción de monjes propuestos para la ordenación sacerdotal. En las comunidades femeninas se hace cada vez más difícil encontrar un capellán conveniente. Dado que se excluye la ordenación sacerdotal, el deseo de una mayor dirección de su propia oración entre las mujeres, lleva a una creciente preferencia por las liturgias no sacramentales.

La mayoría de los documentos oficiales insisten en el carácter central de la Eucaristía:

Ninguna comunidad se puede construir si no tiene sus raíces y su centro en la celebración de la santísima Eucaristía, por la cual debe comenzar, en consecuencia, toda formación al espíritu de comunidad²⁵.

Cómo se puede poner en práctica esta tarea es otra cuestión. Me parece que hay una confianza cada vez menor en toda la realidad sacramental, ya sea la Eucaristía, la reconciliación o la unción de los enfermos. No siempre es una cuestión doctrinal, simplemente una cuestión de falta de interés. Esto se puede deber, en parte, a un mayor aprecio por el aspecto *apofático* de la espiritualidad, y al hecho de que tender hacia una neutralidad de tipo *zen* nos aparta de la esfera de las disputas teológicas y las políticas de comunidad. El neo-pelagianismo, que reduce todo al poder de la voluntad y al esfuerzo, puede también tener aquí su papel. Una vez que la gracia es suprimida de la ecuación, los rituales que tienen que comunicarla se vuelven irrelevantes.

Un ejemplo del empobrecimiento que resulta de tales tendencias reduccionistas pueden ser los rituales de la profesión solemne y la consagración monástica. Es una pena reducir la profesión solemne a una ceremonia que acompaña a la emisión de los votos. La consagración activa y la pasiva son inseparables. La bendición de un monje o una monja es un acto de la Iglesia que, de acuerdo con una antigua tradición monástica, tiene un efecto casi-bautismal en la vida del nuevo profeso²⁶.

Las diez palabras de la *Regla* de san Benito que he elegido son advertencias, siguiendo a san Benito mismo (Prol. 1), pero no se trata solamente de descubrir los defectos. Si tenemos cuidado de escuchar con el oído del corazón, podremos encontrar en ellas un camino que conduce a la vida, aún

²⁵ *Presbyterorum ordinis*, 6.

²⁶ Ver M. CASEY, "Sacramentality and Monastic Consecration", *Word and Spirit* 18 (1998), pp. 27-48.

cuando experimentemos qué laborioso es el sendero que nos aleja de los hábitos fáciles. Sin embargo san Benito nos ofrece una esperanza porque el fin es atrayente; consiste, finalmente, en liberarnos de las cosas que nos hacen miserables y adquirir la libertad necesaria para experimentar esas mismas realidades que, al comienzo de nuestra búsqueda monástica, son las que nos han llevado a seguir el Camino Benedictino.

Las Diez Palabras de san Benito

1. Hacerse extraño al proceder del mundo.

*Libre del condicionamiento social.
Libre para vivir una vocación específica.*

2. Practicar la Ascesis.

*Libre de la tiranía de lo infra-personal.
Libre para vivir a partir del corazón.*

3. Dar tiempo a la lectura.

*Libre de las manipulaciones mediáticas.
Libre para la profundización personal.*

4. Amar la castidad

*Libre del tormento de una sexualidad inconsistente.
Libre para progresar hacia la pureza de corazón.*

5. Vivir en actitud de buena voluntad.

*Libre de una actitud adolescente hacia la autoridad.
Libre para escuchar y oír la Palabra de Dios.*

6. Desterrar el individualismo.

*Libre del veneno del individualismo.
Libre para practicar la hospitalidad interior.*

7. Alentar la fecundidad.

*Libre de la esterilidad y de la auto-desvalorización.
Libre para dar vida a las próximas generaciones.*

8. Estar abierto al misterio.

*Libre de una religión institucional.
Libre para la experiencia de Dios.*

9. Cultivar la afectividad.

*Libre del temor, la rutina, el juridicismo.
Libre para ser tocado por el Amor.*

10. Resacralizar el Cenobitismo.

*Libre de la aridez de una religión secularizada.
Libre para gozarte en el mundo sacramental.*

11. Para que en todo sea Dios glorificado.

*Tarrawarra Abbey
Yarra Glen 3775
tarabbey@ozemail.com.au*