

VII. La experiencia de Dios vivida eclesialmente.

LA EXPERIENCIA MONÁSTICA DE DIOS Y LA LITURGIA³³¹

Nunca se desconfiará demasiado al aplicar una terminología moderna a los contornos complejos y a menudo indecisos de una época lejana, en la cual no sólo no se encuentra el término sino que tampoco podríamos afirmar que su contenido haya sido el que nosotros quisiéramos encontrar allí. Se puede crear así temibles confusiones que, en materia espiritual, pueden tener resultados concretos muy enojosos. Históricamente el método es, evidentemente, pésimo: corre el riesgo de hacer proyectar en el pasado lo que querríamos encontrar en él para dar apoyo a un presente y para justificarnos³³².

Al dividir nuestras reflexiones en dos puntos que constituyen dos visiones diferentes del problema, no tendremos peligro de caer en el defecto que denunciemos. ¿Qué podría entenderse por experiencia de Dios en el monaquismo antiguo y en la liturgia?, es el primer punto, que requeriría por sí solo un estudio detenido que ni el espacio, ni el tiempo, ni la falta de competencia me permiten realizar como se debería. La segunda cuestión es: ¿qué tenemos derecho de esperar de la liturgia para una experiencia de Dios en el monaquismo de hoy? Nos encontramos aquí en terreno más seguro pero que corre el riesgo de transformarse en campo de batalla. Sin duda las dos respuestas tendrán puntos comunes, pero podrán evitar dos actitudes erróneas: querer que nuestras aspiraciones actuales hayan sido las del monacato antiguo, y pretender realizar hoy y de la misma manera que en el pasado una liturgia a la que quisiéramos considerar como que ha estado en la base de la experiencia de Dios en el monaquismo tradicional.

Si la liturgia ocupa el lugar que la Constitución *Sacrosanctum Concilium* le atribuye³³³, el presente artículo habría podido tomar el primer lugar en esta colección. De todos modos, esto demuestra que damos a la palabra experiencia significaciones diferentes. En realidad, quien dice “experiencia” habla de lo concreto. Por el contrario, en nuestros días, si bien la experiencia tiene un contenido concreto, se la entiende también como una aprehensión intelectual y espiritual en la evolución de su búsqueda tanto como en su resultado. Para entrar en las miras del Vaticano II, cuando declara que “la liturgia es la cumbre a la cual tiende la acción de la Iglesia, y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza”³³⁴, sin presentar no obstante esta actividad como exclusiva³³⁵, cuando empleamos la palabra “experiencia” relacionándola con la liturgia, es necesario darle una significación concreta, “sacramental”, y no la que podrían conferirle todas las religiones filosóficas y las búsquedas místicas.

Para estudiar seriamente el problema de la experiencia de Dios en la liturgia, debería hacerse una primera encuesta en los antiguos libros litúrgicos más o menos contemporáneos de las grandes corrientes monásticas en la misma época. El resultado de este trabajo podría ser muy importante y nos conduciría sin duda a resultados diferentes del realizado entre los Padres del monaquismo, cuyos escritos parecen ignorar hasta la palabra misma.

Contentándonos con abrir la colección de “*libelli*” que constituyen lo que todavía se llama corrientemente sacramentario leonino y es, en realidad, un conjunto de *libelli* debidos a diferentes

³³¹ Tradujo: Hna. Teresa M. Pagani, osb. Abadía de Santa Escolástica. Victoria (Buenos Aires – Argentina).

³³² Remito al artículo del P. Julien LEROY.

³³³ Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 10.

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ *Ibid.*, 12.

autores y conservados en la Biblioteca de Verona³³⁶, podemos constatar que sería posible emprender un estudio muy interesante sobre la experiencia de Dios en la vida de la Iglesia y de sus miembros.

Aquí estamos en terreno firme. El mismo término “*experiri*” se encuentra alrededor de nueve veces.

Unas, se trata de “hacer la experiencia” en la eternidad, de los misterios que celebramos ahora en el tiempo³³⁷, y somos invitados a comprender la palabra “*experiri*” como un contacto vital definitivo que nos transforma. Otras, hasta se suplica al Señor poder experimentar las gracias del misterio celebrado³³⁸. Así mismo, nos es dado experimentar en el misterio eucarístico, el efecto de la misericordia divina³³⁹. Sin duda encontramos también la “*experientia fidei*”³⁴⁰; pero nos equivocáramos si la comprendiéramos como una experiencia intelectual o puramente espiritual. También aquí los términos “*experientia*” y “*experimentum*” se refieren a un contacto cuasi físico con lo experimentado. Es decir, somos conducidos por el Señor hacia la experiencia de los bienes definitivos³⁴¹.

El estudio no puede detenerse allí, por cierto. Sabemos hasta qué punto en las fórmulas eucológicas el vocablo “*sentire*” es frecuente y su significación muy realista. Es así como en la eucaristía nos es dado “hacer la experiencia” (*sentire*) de la gracia de la salvación que aumenta en nosotros³⁴². Estamos en condiciones de experimentar el socorro divino³⁴³. Podemos tener realmente la experiencia de los dones de Dios³⁴⁴. Se puede también en verdad “experimentar” la presencia de los mártires, signos de la victoria de Cristo³⁴⁵. En cuanto a la recepción de la eucaristía, ella da ocasión a una doble experiencia: recibimos la fuerza divina corporalmente y la sentimos espiritualmente³⁴⁶. Encontramos aquí la complejidad de la experiencia cuyo punto de partida es un contacto “físico”.

Sería necesario estudiar aún la significación dada por estos libros antiguos a la palabra “*gustus*”, también ella frecuente en la eucología de los sacramentarios. En la eucaristía, somos colmados por el *gustu gratiae*³⁴⁷, *recreati sacri muneris gustu*³⁴⁸, *laetamur gustu salutaris*³⁴⁹. Sin detenerse en estas palabras y estudiando su contexto, habría todavía que buscar el significado de la palabra “*cognosco*”. Se comprobaría sin embargo que en la eucología de los sacramentarios antiguos no tiene evidentemente el significado intelectual que le damos habitualmente. Dependiendo de una significación semítica más concreta, expresa la experiencia, sin excluir no obstante un cierto matiz intelectual, pero la aprehensión del espíritu no es ciertamente la primera en el contenido de la expresión. El texto eucológico más significativo a este respecto sería quizá el de un prefacio de Navidad en el cual el término “*cognoscere*” tiene sin duda el sentido bíblico cuasi material del tocar: *In quibus omnibus evidenter Deum hominemque cognoscimus, qui suscipiendo quod nostrum est, dignatus est nobis conferre quod suum est*³⁵⁰. En esta misma línea podemos leer también, siempre en dicho sacramentario: *in cognoscenda unigeniti tui gloria*: haciendo la experiencia de la gloria de tu Unigénito³⁵¹. Se recordará así mismo el texto del exorcismo del Gelasiano antiguo en el cual leemos:

³³⁶ L. C. MOHLBERG, *Sacramentarium Veronense*, Herder, (*Rerum Ecclesiasticarum Documenta*, Series Maior, Fontes, I), Roma 1955-1966.

³³⁷ Citamos del *Sacramentario de Verona* la página y la línea donde se lee la palabra. Empleamos la sigla: V. - V. 26,29.

³³⁸ V. 95,14.

³³⁹ V. 165,18.

³⁴⁰ V. 83,17.

³⁴¹ V. 138,15/16.

³⁴² V. 100,6/7.

³⁴³ V. 8,12/13; 19,28; 34,7.

³⁴⁴ V. 24,15; 92,22.

³⁴⁵ V. 89,20.

³⁴⁶ V. 6,19/20.

³⁴⁷ V. 96,21.

³⁴⁸ V. 60,1.

³⁴⁹ V. 112,18/19.

³⁵⁰ V. 159,10.

³⁵¹ V. 38,10.

*ut magnitudinis gloriae rudimenta servant*³⁵², donde se expresa esta participación cuasi material en la grandeza de la gloria de Dios, de la cual el futuro bautizado tiene en sí el comienzo. Es sabido cómo los copistas sucesivos no entendiendo de qué gloria se trataba, y arruinando así toda la riqueza de experiencia enunciada en el antiguo texto, después de *gloriae* han introducido el posesivo “*tuae*”, relacionando de tal modo la posesión de esa gloria a Dios y no al catecúmeno que la experimenta.

Debemos excusarnos por la superficialidad de esta presentación; tendríamos que detenernos no sólo en las palabras sino también en todos los contextos que suponen esta experiencia sacramental de que hablan sin cesar los sacramentarios³⁵³.

Pero esto es ya suficiente para informarnos acerca de la manera como la Iglesia comprende su “experiencia”. Ya no le es posible vivirla al modo del Antiguo Testamento, no le está permitido encerrarse en una experiencia de Dios que sería la de un Platón o la de una filosofía budista. Para nosotros, la Encarnación de Cristo lo ha modificado todo y en adelante “*Caro est caro salutis*”.

Sería difícil pensar que este fundamento necesario de la experiencia de Dios que es la liturgia, aunque no sea el camino exclusivo, haya sido dejado de lado por los monjes. Sin duda, no corresponde a un sacramentario expresarse en otros términos que en los de la experiencia sacramental de Dios. Pero hay que decir igualmente que tocamos aquí la teología fundamental de la Iglesia sobre esta experiencia. Para la Iglesia, y sin que se niegue por ello toda otra forma de contacto con Dios, la unión fundamental con el Señor tiene por punto de partida el sacramento en la unidad eclesial.

¿Tendríamos derecho de suponer que los monjes se habrían separado de esta base y habrían desarrollado más bien sus búsquedas experimentales de Dios dentro de una teoría?

Un artículo oponía hace tiempo la vida monástica antigua a las preocupaciones de los monjes de hoy por la liturgia³⁵⁴. Al decir de su Autor, el monaquismo antiguo y sobre todo el eremítico se cuidaba muy poco de la liturgia. Cuando un legislador trata del oficio, de la oración, de la misa, hasta cuando legisla sobre esa materia, no habla de la importancia de los ritos y en ninguna parte aparece la impronta de la liturgia en la vida del alma de los monjes. Junto a la humildad, la obediencia, la oración privada, el lugar reservado a la liturgia y a todo lo referente al culto parece muy restringido: hasta los sacramentos parecen subestimados³⁵⁵.

No se puede negar que el problema implica cierta complejidad, pero aun queriendo evitar la polémica, no puedo decir que el artículo citado aclare mucho la cuestión. Por bien documentado que esté, es difícil evitar la impresión de que ha sido escrito con cierta prevención. Mas independientemente de esta impresión tenemos el derecho de asombrarnos ante dos tomas de posición: la primera consiste en no distinguir en la liturgia lo que es su constitución fundamental y lo que es su forma. De allí nacen las primeras confusiones históricas con sus repercusiones en la manera de encarar el monaquismo y la liturgia. Porque es muy evidente que el monaquismo antiguo no tiene nada que ver con la preocupación medieval o cluniacense de la liturgia, nada que ver tampoco con la preocupación que era, hace alrededor de veinte años, la de la solemnidad litúrgica en los monasterios. Pero este fenómeno de una “inflación” formal de la liturgia no fue sólo monástico. Toda la historia de la liturgia muestra que ella ha evolucionado continuamente hacia una riqueza que con frecuencia ha lindado con la exageración y el desarrollo de la forma, en detrimento del contenido. Basta recorrer los *Ordines* y los Pontificales para darse cuenta. Proyectar esta mentalidad, que ha dado nacimiento a esa evolución,

³⁵² L. C. MOHLBERG, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis circulum (Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, *Rerum Ecclesiasticorum Documenta*, Series Maior, Fontes IV, p. 43, 1, 10, Roma 1960-1968.

³⁵³ Sería necesario estudiar la significación de las palabras: *adpraehendo*, *cipio*, *conmercium*, *scientia*, *percipere*, *particeps*, etc. Evidentemente, habría que identificar, en la medida de lo posible, al autor de la oración y su mentalidad y buscar una visión clara de la teología global de estos diferentes términos en su contexto general. Habría lugar aquí para un estudio muy profundo sobre la experiencia de Dios en los libros litúrgicos antiguos.

³⁵⁴ Eligius DEKKERS, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*, *Vom christlichen Mysterium - Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel*, Dusseldorf, 1951, 97-113.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 102.

sobre un pasado monástico, es una táctica extraña que no corresponde sino de lejos al método histórico. Una segunda toma de posición resulta también totalmente extraña. El hecho de que los legisladores monásticos no hablen de la liturgia y de sus efectos, aun cuando legislen sobre el oficio divino y la oración, no me parece significar que se desinteresen de la liturgia como instrumento, y primero, de la experiencia de Dios. El hecho de que san Benito, cuando reglamenta su oficio en los capítulos VIII a XIX, habla más de la oración individual que de la liturgia, y de que en esa ocasión sus referencias a los escritos monásticos son más numerosos en lo que respecta a la espiritualidad de la oración, no me parecen argumentos sólidos. No me impresiona tampoco el hecho de que san Agustín al ir a Milán no haga ninguna alusión a la liturgia del monasterio que se encuentra a las puertas de la ciudad. Estos argumentos me parecen provocar más bien las reflexiones siguientes: ¿por qué san Benito o tantos otros legisladores monásticos habrían experimentado la necesidad de dar una especie de teología espiritual de la liturgia? En su época se la vivía. Es suficiente leer los escritos de los Padres para comprenderlo. No es posible pensar que san Benito, quien por otra parte recomienda su lectura, haya hecho poco caso de la liturgia. Si san Agustín no se detiene en el monasterio muy próximo a Milán para participar en su liturgia, es precisamente porque en esa época toda la Iglesia la vivía, y porque los monasterios no tenían aún el triste privilegio de ser los guardianes de un tesoro abandonado. Habrá que esperar más tiempo para ver a los monasterios convertirse en conservatorios donde se amontonan los tesoros de la liturgia para felicidad de algunos espirituales y gozo estético de los visitantes. Como la liturgia era entonces bien común de toda la Iglesia, la moda que nuestros monasterios han conocido hasta hace todavía algunos años, no podía existir. Celebraban en la simplicidad su liturgia local. Sin duda alguna, como lo dice el Autor, “los benedictinos de la tercera generación” difícilmente podían invocar el ejemplo de los antiguos monjes en lo que respecta a su concepción de la liturgia.

Pero es precisamente aquí donde se plantea el problema: los benedictinos de la tercera generación celebraban la liturgia en una de sus formas, la que convenía a ese momento o comenzaba ya a no convenir más en el lugar donde habitaban y a su género de vida. Me parece que la visión de la liturgia de que da muestras el Autor del artículo, se reduce a la que ha sido vivida y comenzó a no serlo más en los monasterios de hace treinta años. Es confundir una forma y una mentalidad, un cierto liturgismo, provocado por el redescubrimiento del valor de la liturgia, y lo que constituye la liturgia misma como punto de partida eclesial y necesario del encuentro con Dios. Se nos permitirá notar sin embargo que san Benito –pero él es ya considerado por algunos como fuera de la sana tradición de los antiguos monjes– cuando habla del oficio, sin querer hacer una teología de la liturgia, da de ésta todo lo esencial: debemos creer, cuando participamos en el oficio, que el Señor está presente³⁵⁶.

Por mi parte, no podría suscribir las conclusiones del artículo del cual he recordado algunas líneas de pensamiento. Sin duda, lo sé, no he proporcionado ningún argumento verdaderamente histórico ni científico que, basándose en los legisladores monásticos, contradiga lo que se ha pensado acerca de ellos y de su interés secundario por la liturgia. Pero creo que lo que se ha podido decir, confrontado con la enseñanza que nos han dado los sacramentanos sobre el pensamiento de la Iglesia y la experiencia sacramental de Dios, no carece de valor. Hay un cierto empleo de los argumentos, aun históricos, que anula su valor.

Concluiré este primer punto de la siguiente manera: si bien los Padres del monaquismo no conocen la expresión “experiencia de Dios”, los antiguos libros litúrgicos, algunos de los cuales les son contemporáneos, no cesan de emplearla *ad litteram* o en expresiones paralelas. Es evidente que en esos textos la experiencia de Dios se halla estrechamente ligada a una visión eclesial y sacramental. Ello no excluye otros modos de experiencia, pero éstos no se sitúan en primer plano. Los escritos patrísticos están a la vista para demostrarlo. Me parece difícil admitir que los antiguos monjes se hayan apartado de la corriente de la Iglesia para buscar un camino de acceso a Dios, personal y sin respeto por la liturgia vivida por la Iglesia. El siglo IV es el siglo en el cual la Encarnación y sus consecuencias son más investigadas. ¿Cómo imaginar que esos antiguos monjes no hayan compartido el descubrimiento siempre más preciso que la Iglesia hacía de este acontecimiento que ha conmovido

³⁵⁶ *Regula Monachorum*, C. 19.

el mundo y las relaciones del hombre con Dios? Me parece más bien que los legisladores monásticos han considerado como evidente el valor de la liturgia en su condición de instrumento de unión con Dios en la comunidad; no tenían que discurrir en ese momento sobre aquello de lo cual todos estaban convencidos, pero se han ingeniado para encontrar un cuadro sólido, favorable al desarrollo de una liturgia esencial.

Si las cosas son tal como la breve encuesta hecha en los antiguos libros litúrgicos parece demostrarlo, es necesario pensar que los monjes contemporáneos de estos libros, reflejos vivos de la mentalidad de la Iglesia de entonces debían, como todo cristiano, tener la experiencia de Dios, ante todo como Iglesia y a través de los signos sacramentales entendidos en sentido lato. La óptica de la experiencia de Dios –ya lo hemos hecho notar– ha sido transformada por el hecho de la Encarnación de Cristo, y, así como nos es imposible buscar otro aglutinante que la Iglesia, sacramento global, instrumento de la caridad de Dios que viene a salvarnos, no vemos cómo una experiencia cristiana y monástica de Dios podría no situarse desde el principio a nivel del sacramento. Desde que se ha vuelto a encontrar una mentalidad de Iglesia situada en el plano teológico de la presencia operante y santificante del Señor, según la considera el Vaticano II, desde que se ve en ella la gracia devenida visible, instrumento de presencia del Misterio de la caridad de Dios que viene a salvarnos, la instrumentalidad de la Iglesia como actualización de los misterios de salvación aparece como fundamental en la vida del cristiano. La Iglesia se presenta como el lugar de la trayectoria personal del Dios vivo. El cristiano está situado personalmente, pero dentro de la comunidad eclesial, frente al Señor Dios que invita sin cesar a la fe por una comunicación íntima con El. De este modo somos llevados –pero ello se ha vuelto trivial desde los redescubrimientos del Vaticano II– a comprobar que existe en el fondo un único signo de Dios: la Palabra que crea, llama, congrega, se dirige a cada uno de nosotros y requiere una respuesta, la de nuestra fe. La Palabra nos es dirigida por Cristo-Iglesia, y eso es lo que le da la plenitud de su dinamismo. Cuando esta Palabra se sitúa en un contexto de ritos y de gestos que la hacen llegar a la cumbre de su eficacia, entonces es sacramento. Palabra y sacramento son expresiones diversas de la iniciativa divina en su diálogo y constituyen modos diversos de presencia, y para la comunidad eclesial y para cada uno de sus miembros, modos diversos de la experiencia de Dios.

Este traer a la memoria una sacramentalidad, que se ha convertido ahora para todos en una evidencia, me parece capital en momentos en que se quiere hablar de la experiencia de Dios. En efecto, existe aún en la Iglesia y quizá a consecuencia de cierta fatiga provocada por una falsa renovación litúrgica, una especie de retorno a una sed de la experiencia de Dios que llamaríamos filosófica. Curiosamente, y en el momento preciso en el cual “el instrumento portador de vida” que es la liturgia ha encontrado un nuevo rostro, ciertas mentalidades están tentadas de volver a centrarse en la conciencia y el psicologismo. Hasta cuando se le habla de liturgia, un buen número piensa inmediatamente y ante todo en el modo con el que ella contribuirá a mejorar su vida. Es así como no se reacciona primeramente con relación a la presencia de Dios y a su acción santificadora sino que se está más atento a las resonancias psicológicas. La experiencia como Iglesia es en primer lugar presencia de Dios, y es en ese plano donde el hombre es alcanzado por la liturgia. No se trata pues, como Iglesia, de contemplar desde el exterior los misterios de Cristo, sino que es Cristo mismo quien llega hasta el cristiano y le hace entrar en sus misterios, dándole su experiencia. Ya ocurra esto en el “sacramento” del año cristiano, ya, y sobre todo, en los sacramentos propiamente dichos, es allí donde se sitúa la experiencia cristiana. Hay aquí una objetividad de la experiencia cristiana que la ubica en el extremo opuesto de todo psicologismo y de toda introspección erigida en método.

La experiencia de Dios es por lo tanto “mediatizada”: es captación de Dios a través de una mediación de signos. Mas esto podría no ser todavía comprendido exactamente. Porque nadie ha pensado jamás que la experiencia de Dios realizaba una especie de faz a faz. Pero la palabra “signo” se puede comprender de modo que con ella no se designe la experiencia típicamente cristiana que se hace por mediación de los signos sacramentales. Cuando Gabriel Marcel³⁵⁷ o G. Madinier³⁵⁸, cuando J.

³⁵⁷ G. MARCEL, *Existentialisme chrétien*, Plon, Paris 1947.

³⁵⁸ G. MADINIER, *Conscience et amour*, Presses Univ. de France, Paris 1938.

Mouroux³⁵⁹ presenta la experiencia religiosa, todos hablan de ella como de una experiencia “mediatizada”, pero lo hacen en su condición de filósofos religiosos, y el sacramento en la comunidad como punto de partida de la experiencia, no aflora o aflora muy poco en sus reflexiones.

Debemos insistir aún en el hecho radical que rige esta experiencia para toda la Iglesia: la Encarnación de Dios.

Pero, a causa de ello, ¿es necesario preguntarse si existe fundamentalmente una experiencia monástica de Dios, específica, en la liturgia? Repetiré aquí una frase incisiva del P. Luis Bouyer: “Hay que decirlo sin regatear las palabras; ninguna gran espiritualidad cristiana histórica se presta a tales desarrollos en círculos cerrados, sin ser a la vez adulterada hasta en su fondo último por discípulos quizá bien intencionados pero que se revelan como epígonos faltos de inteligencia respecto de los maestros a quienes pretenden servir. A la inversa –¿es necesario decirlo?– una espiritualidad particular que se prestara a semejantes procedimientos revelaría con ello que no es un desarrollo auténticamente católico del cristianismo sino sólo una deformación sectaria”³⁶⁰. No se puede hablar de una experiencia monástica de Dios que estuviera cerrada sobre sí misma; como tampoco es legítimo hablar de una espiritualidad de laicos opuesta a la de los religiosos, si se entiende por ello encerrarlas en sí mismas como un todo aparte.

Si se habla de la experiencia monástica de Dios en la liturgia sólo puede tratarse de una organización favorable al desenvolvimiento de una experiencia sacramental en sentido lato, y que es posible a todo cristiano. En tal sentido debería comprenderse la organización de vida prevista por san Benito, por ejemplo, quien no ha creído útil escribir un tratado sobre la liturgia y la vida espiritual del monje.

Tal vez existe aquí un mito que hay que destruir. ¿Es posible decir que existe una “liturgia monástica”, en el sentido en que la entendemos a menudo, es decir una liturgia unificada para todos los que viven la vida monástica, y que por consiguiente estaría llamada como tal, a ser el instrumento típico del monje en su comienzo de la experiencia de Dios?

Me permito pensar que una respuesta afirmativa absoluta se inscribiría contra la verdad de la historia. Cuando san Benito, por ejemplo, legisla para el Oficio Divino de sus monjes, no piensa en modo alguno estructurar un instrumento que, en adelante, fuera para siempre y en todo lugar el instrumento monástico de una experiencia litúrgica de Dios. El obra simplemente como lo hacía cualquier obispo y cualquier jefe de comunidad de entonces. Organiza para su grupo una liturgia cuyo fondo es, por otra parte, común: liturgia local que es adaptación de una liturgia la cual, en esa época, no es liturgia romana universal sino de la iglesia local de Roma. San Benito remite a ella, pero la adapta para su grupo propio. Así como el autor de un *libellus missae* de la época no pretendía componer oraciones para la Iglesia universal cuando pensaba en el peligro de la invasión de la ciudad de Roma por los bárbaros, tampoco un jefe de comunidad pensaba en crear lo que ahora llamaríamos “liturgia monástica”, con cierto orgullo de grupo y el temor de que la estructura de nuestra oración sea la de todos.

Al hablar de liturgia monástica nos encontramos con matices imperiosos que es necesario respetar. Podemos distinguir tres estratos diversos en el fenómeno de la liturgia monástica: se basa en la liturgia de la Iglesia local, luego la adapta al grupo comunitario local, por último esta adaptación tiene en cuenta la finalidad de la vida y el género de existencia propios de la comunidad. Si pensamos pues que la experiencia monástica de Dios es sacramental, ello significa para nosotros que es liturgia de la Iglesia y a la vez liturgia local, de la cual un fondo puede ser universal, porque corresponde a un fin común a todos los monjes, pero cuya libertad de movimiento debe subsistir absolutamente según las latitudes y las circunstancias locales.

³⁵⁹ Jean MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Aubier 1952.

³⁶⁰ L. BOUYER, *Introduction a la vie spirituelle*, Desclée et Cié., Paris 1960, pp. 23-25.

Pero significa también que no se debe buscar para el monaquismo una técnica particular de la experiencia de Dios. Es a partir de su experiencia bautismal como el monje, al igual que todos los otros cristianos, debe construir su experiencia o, más bien, dejarla construir por Dios mismo. El monje no es un especialista de la santidad ni de la vida espiritual. Esto coincide con la manera de ver de *Lumen Gentium*, que rehúsa acordar sólo a los religiosos el privilegio de la santidad³⁶¹.

Mas, ¿es posible hablar de una cierta especificidad monástica en la experiencia de Dios? Podríamos preguntarnos si esta especificidad no consiste en la preocupación principal y exclusiva de la búsqueda. La institución monástica partiendo de esta experiencia cristiana, sacramental y litúrgica de Dios, en torno de la cual gravitan las otras posibilidades de esta misma experiencia, tiende a permitirle su máximo desarrollo y hace de ella un fin. Lo que se llama “vida espiritual” no es otra cosa. Si todo cristiano puede llevar esta vida a través de sus diversas ocupaciones, el monje busca hacerlo con la intensidad de lo absoluto, sin distraerse del fin de su vida que quiere alcanzar de manera exclusiva y directa, busca liberarse de todo lo que podría retardar u obstaculizar esta experiencia y su intensidad. Hay que ser demasiado superficial para juzgar que esta actitud es egoísta y odiosamente despreocupada del mundo presente. Al contrario, esta búsqueda cualitativa de una experiencia que todo cristiano puede hacer, debe tener al mismo tiempo por punto de partida la conciencia de que dicha experiencia, llevada hasta el fin, es un beneficio para el mundo y para el pueblo cristiano, porque ella es necesariamente testimonio mudo pero eficaz de la posibilidad de vivirla en forma absoluta para el encuentro amante de Dios.

En momentos en que se habla del *aggiornamento* de los monasterios, y cuando se examina sus diversos problemas, el de la liturgia no es pues, simplemente formal y no corresponde sólo a exigencias antropológicas. La “búsqueda” de Dios de san Benito encuentra allí su instrumento vital y fundamental. No basta acoger a un joven preguntándonos si está física, fisiológica, antropológicamente dispuesto a entrar en la sociedad monástica. Sería infantil contentarnos con saber que no viene al monasterio buscando seguridad, vieja cantinela ahora superada; no hay que ver en primer lugar si se preocupa por el mundo y por prestarle el servicio de salvación que todo cristiano debe estar pronto a proporcionarle; no es suficiente saber si va más allá de formas y costumbres y si, para él, el hábito hace al monje. Lo que parece imperioso y que supera todas estas cuestiones, de hecho muy periféricas, es saber qué podemos ofrecerle de sólido para la experiencia de Dios que busca y que tiene el derecho de buscar. Sin estas condiciones, nuestros monasterios se llenan de intelectuales, de teólogos, de liturgistas, de psicólogos, incluso de psiquiatras, pero en vano se busca en ellos a un espiritual. Esta es una verdadera “quiebra” y la única importante.

Imaginarse que la vida litúrgica de un monasterio es simplemente un auxiliar, que podemos tratarla como arqueólogos y especialistas de la Regla, o aun sencillamente como antropólogos obsesionados por los problemas del hombre de hoy es simplemente olvidar que ella es signo de la caridad de Dios y de la Iglesia, que quiere dar al hombre su oportunidad y su gracia de experimentar a Dios. El *aggiornamento* de la liturgia de un monasterio, problema tan grave, puesto que fundamental para la verdadera experiencia de Dios, no es ante todo obra de un historiador de la tradición ni de un artista, ni de un músico, ni de un especialista de la mímica o del lenguaje; si bien estas cualidades son indispensables, no constituyen el punto de partida. Por eso, excelentes realizaciones se quedan siempre en frías “*mises-en scène*” literarias y musicales, ya que lo que constituye la búsqueda de la experiencia de Dios, en la verdadera fraternidad sin vulgaridades, en un recogimiento que no nos atrevemos a calificar de egoísmo, no es al mismo tiempo realizado en el grupo monástico o, al menos, no es sin cesar objeto de esfuerzos. Para la liturgia como para muchas cosas, la renovación se hace demasiado a menudo por oposición a un pasado que se caricaturiza, y no parte del verdadero cuidado por permitir a los monjes que encuentren a Dios en la experiencia sacramental. Por eso, si nos sentimos irritados ante arqueologismos y un conservadorismo que se preocupa más del instrumento que de su fin, nos sentimos incómodos ante una renovación fácil a la cual falta no sólo el basamento sólido de la tradición sino mucho más cruelmente aún el fundamento de la verdadera fe. Ella aparece

³⁶¹ *Lumen Gentium* II.

entonces como un juego, como una creación personal en la que uno se complace y en la que de hecho, se encuentra mucho más a sí mismo que a Dios.

Porque el instrumento fundamental de la experiencia monástica de Dios, la adaptación de la liturgia en un monasterio es sin duda más imperiosa pero también más delicada que en cualquier otra parte. Por lo menos tanto aquí como en otros lados la celebración litúrgica no puede estar en modo alguno separada de la corriente de vida normal, sin la cual permanece falsa y reducida a simple experiencia humana sin que posea el dinamismo de conducir al encuentro de los anticipos sacramentales de Dios. Hay que guardarse cuidadosamente de preferencias demasiado absolutas y no controladas. Tomemos un ejemplo fuera de la liturgia, para no entrar en problemas demasiado numerosos. La sencilla refección monástica en silencio, ha sido tratada a veces de ceremoniosa, por oposición a la búsqueda de intercambios fraternales que atraen tanto hoy. Las oposiciones han sido con frecuencia simplistas o absolutas. Basta leer en la *Tradición Apostólica* de Hipólito cómo se consideraba en el siglo III, la comida con el obispo. Se encontrará allí un paralelo eucarístico impresionante, una dignidad y una profundidad de caridad fraterna que no corre peligro de caer en la trivialidad de nuestras simples comidas, sin ser estereotipada sin embargo³⁶². Es claro que para la Tradición Apostólica como también para el tiempo de san Benito y la tradición subsiguiente, la refección es instintivamente una acción de gracias de tipo bíblico, con el recuerdo evidente de la eucaristía sacramental. Y ello no excluía en nada el aspecto caritativo, fundamental en esas comidas, que llevaban, por otra parte el nombre de ágape. Es por culpa nuestra y sin duda por una falta de catequesis sobre su verdadera significación, por lo que ellas se han convertido en formalistas. Pero así mismo es verdad que tenemos el derecho de estar más sensibilizados al aspecto de intercambios fraternales; quizá sea también verdad que las recreaciones pueden parecer un lujo monástico y que preferimos tenerlas durante las comidas. Estas consideraciones son justas, con la condición de que no sean exclusivas, y de que una no condene a la otra. Sería infantil la conclusión que quisiera excluir uno de los dos aspectos. Igualmente el *aggiornamento* de la liturgia en el monasterio tiene que estar atento al matiz delicado que requiere. El monje debe poder ser conducido a la experiencia objetiva de Dios de la cual tiene necesidad y que tiene el derecho de exigir de su monasterio.

Es posible dar más de una conclusión al final de este artículo demasiado rápido³⁶³.

El vocabulario contemporáneo de los legisladores latinos, en los libros litúrgicos antiguos, no solamente conoce la experiencia de Dios sino que utiliza el vocabulario de la experiencia. Se constata que, para la Iglesia, la experiencia de Dios tiene una base litúrgica sacramental.

No nos parece posible excluir de esta experiencia a los monjes del pasado, y creemos que un cristiano no puede hacer abstracción del acontecimiento de la Encarnación que ha transformado la historia. Toda experiencia de Dios pasa por la mediación de signos entendidos en sentido lato.

Si los escritos de los legisladores monásticos no siempre hacen alusión a la liturgia y aun raramente recurren a ella, no es porque la descuiden, sino porque toda la Iglesia de su tiempo vive de ella; les resta por consiguiente establecer en la estructura de vida que buscan para su comunidad, las condiciones mejores para facilitar la experiencia sacramental de Dios.

Este pasado tan claramente expresado en los libros litúrgicos de la Iglesia y tan fuertemente subrayados en los diversos documentos del Concilio Vaticano II, nos autoriza a hablar hoy de la experiencia cristiana de Dios partiendo de la experiencia sacramental como Iglesia.

Ello da lugar a otorgar una importancia, que no podría ser exagerada, a la adaptación de la liturgia en los monasterios, puesto que en definitiva allí se halla el fundamento y la base de la experiencia de

³⁶² HIPPOLYTE de ROME, *La Tradition Apostolique*, Ed. B. BOTTE, Münster, Asschendorff im W. 1963, ns. 26, p. 66; 28, p. 68; 29, p. 72.

³⁶³ Se habrá notado la ausencia voluntaria de una bibliografía sobre diversos estudios acerca del tema. Quizá sea mejor no comprometerse sino uno mismo, en lo que sin duda no será aceptado por todos.

Dios y la posibilidad principal de su búsqueda. Sin que la experiencia contemporánea de Dios esté exclusivamente limitada a la experiencia sacramental y litúrgica de Dios, encuentra aquí sin embargo su punto de partida, su equilibrio y su objetividad.

Por lo tanto, el problema del *aggiornamento* litúrgico de los monasterios no se podrá descuidar, y su línea debe equidistar del respeto a la tradición y del sentido de las necesidades actuales. La respuesta a esta necesidad de adaptación es grave, porque ella condiciona lo que debemos dar a quien llama a la puerta del monasterio y tiene el derecho, no con una mentalidad de refugio ya superada, sino con la voluntad de experimentar a Dios, de ser ayudado a ir en busca de su don caritativo de encuentro en los signos confiados a la comunidad eclesial.

*Collegio San Anselmo
Piazza Cavalieri di Malta, 5
00153 - Roma - Italia*