

INTERROGANDO HOY AL MONAQUISMO³⁷⁰

Todo el que está un poco al corriente de la problemática de la situación actual de la vida religiosa, sabe que es bastante fácil plantear preguntas. Aunque no sea tan sencillo contestarlas, estas preguntas deben no obstante ser formuladas, porque aguzan la conciencia crítica, sin la cual no es posible una renovación de la vida religiosa en un mundo en transformación. Me hago cargo de que en lo que concierne especialmente a la vida monástica, las preguntas que se formulan o las observaciones que se hacen a continuación proceden de una experiencia relativa, demasiado relativa, máxime porque la pluralidad de forma de la vida monástica es muy grande y el desarrollo posconciliar muy diferente en cada país y en cada comunidad. Las ideas aquí expresadas no tienen por eso más pretensión que la de ser sinceras. Proceden de alguien que aprecia sobremanera el monaquismo y *r* que espera mucho de él para la renovación de la Iglesia. Esto supuesto, se plantean las siguientes preguntas.

I. Preguntas básicas preliminares

1. Los monjes (las monjas), ¿admiten en general preguntas críticas (¡no de crítica!) acerca de su ideal y de sus costumbres?

En el pasado se pudo tener la impresión de que esto ocurría pocas veces. Por lo general, o bien las preguntas críticas eran sencillamente rechazadas bajo pretexto de que “los de fuera” no podían juzgar acerca de la vida monástica, o bien se guardaba silencio. A mi parecer, uno se cuestionaba muy poco a sí mismo, ya sea sobre formas concretas de vida, ya sobre determinados ideales tenidos por inalterables. Esto vale ante todo para quienes creían representar el monaquismo “genuino” (sin obras y trabajos determinados).

Daré dos ejemplos: ¿Cuánto tiempo transcurrió antes de que se tomase en cuenta en forma oficial y general, la reciente investigación histórica sobre san Benito y la Regla? ¿Qué polémicas desde hace años, sólo porque algunos pensaron en una reestructuración del Oficio Divino! (¡y qué lugar ocupa esta reestructuración hasta el día de hoy!). En estas ininterrumpidas polémicas de orden fundamental dentro del monaquismo, se manifestó durante largo tiempo un pensamiento de *ghetto*, un esfuerzo por conservar como sagrado e intagible el *statu quo* con sus sólidas valoraciones e institucionalizaciones, y por ver la historia del monaquismo de un modo no-histórico (es decir adaptada a un presunto ideal) perdiéndose así una apertura al correspondiente aquí y ahora. Aún hoy las preguntas formuladas que no se ajustan a la óptica de lo tradicional tienen muy poco eco. Tomemos por ejemplo la problemática de la Instrucción “Venite seorsum”, respecto de la cual nos hemos quedado atascados en cuestiones de estructura o de clausura. En vano se busca en la más reciente literatura un cuestionamiento crítico acerca de la fundamentación teológica de la Instrucción. ¿Es que nadie se atreve a abordar dicha teología o es el caso de no hacer más preguntas? Mencionemos asimismo la reiterada y perdida ocasión de hacer fructificar la liturgia renovada en el culto divino comunitario, y también –como se ha podido observar alguna vez, hasta en los últimos años– la negativa a tener en cuenta en la estructuración del monasterio, los conocimientos de las ciencias humanas y sus posibles consecuencias.

El resultado de una tan prolongada falta de conciencia auto-crítica es la marcada inclinación hacia el otro extremo que uno encuentra en no pocas comunidades. Se plantea sin más, en forma radical, la pregunta acerca del sentido de la vida monástica (en la forma tradicional). En verdad, éste es también el caso de las órdenes no monásticas; pero dentro del monaquismo, la reacción respecto a un pasado

³⁷⁰ Tradujo: Hna. Marta María Caviglia, osb. Abadía de Santa Escolástica. Victoria (Buenos Aires - Argentina).

demasiado conservador me parece algo más fuerte. Teniendo en cuenta este desarrollo el Congreso de Abades de 1970 recogió las preguntas ya abiertamente expresadas por doquier. ¿Lo hizo con la suficiente profundidad, amplitud y en relación con la praxis? En todo caso el Congreso (como tantos Capítulos Generales de Religiosos) fue trastabillando en pos de un desarrollo efectivo. Y el tener conocimiento de una determinada mentalidad no basta. Ella seguirá actuando aún durante largo tiempo.

2. ¿Dónde se encuentran los fundamentos inmediatos del rechazo de las preguntas críticas en el pasado, y cómo podrá ser superada la mentalidad descrita más arriba?

En la medida en que el ideal monástico se consideró como definitivo, ajeno al cambio del mundo y de la historia, se permaneció en un mundo espiritual y estructuralmente cerrado e impenetrable. Y viceversa: en la medida en que se permaneció dentro de un mundo cerrado, se consideró el ideal monástico como inalterable. Pero esta condición no favorece la posibilidad de interrogarse con fruto acerca de la propia vocación aquí y ahora. Como puede verse en la literatura monástica, la terminología ascético-espiritual del monaquismo no ha cambiado hasta hoy y aparece llena de tabúes (¿cuánto tabú incluyen muchas prácticas e instituciones!); en su contenido y en su expresión debería llegar a abrirse a los horizontes de la experiencia y de la expectación actuales. A mi parecer, esto sucede todavía con muy poca frecuencia. Signo de ello es que las condiciones faltan tanto como la mentalidad. Por eso a menudo las pláticas, instituciones y conferencias del ambiente claustral resultan singularmente arcaicas y hieráticas a los de fuera. Están centradas en la liturgia, el misterio, el mundo celestial, las imágenes y los símbolos sagrados; giran en torno al propio mundo monástico y a una experiencia de Dios ajena al mundo.

Las actualizaciones ensayadas resultan artificiales y distantes de la vida. Es una atmósfera peculiar, retraída y extraña al objetivo, que no admite en absoluto, o admite muy poco, una interrogación acerca del hombre y sus problemas, o acerca de los problemas del propio sujeto.

En este contexto la regla desempeña un papel particular. Su autoridad (y la autoridad del abad en ella fundada) era tenida y lo es todavía –oficialmente– como intangible. Ahora bien, nadie que conozca a fondo la historia de la espiritualidad cristiana y del monaquismo (de la vida religiosa) desconocerá el valor eminente de la Regla. Ella es y seguirá siendo un documento espiritual nunca estimado en demasía. Pero si en la actualidad –y con razón– se examinan las afirmaciones de la Sagrada Escritura dentro de su contexto histórico, con mayor razón, a mi parecer, debe hacerse esto mismo respecto a la Regla (y también a los demás documentos de los fundadores, por ejemplo, la primera y la segunda Regla de san Francisco, los Ejercicios y las Constituciones de san Ignacio). Puesto que el espíritu del fundador nunca existe puro en parte alguna –ni siquiera en los documentos básicos– sino tan sólo en formas concretas históricamente condicionadas, muchas cosas que en la Regla, etc., son consideradas como esenciales e imprescindibles, deberán ser cuestionadas en forma positiva, es decir, con miras a la correspondiente nueva interpretación. Se puede objetar que esto ya se ha hecho suficientemente, pero hay quienes lo ponen en duda.

Un observador evangélico del último Congreso de Abades escribió con acierto acerca del debate sobre el tema “Autoridad y paternidad del Abad”: “Fue muy sugestiva la forma en que el Congreso de Abades salió al encuentro de estas tesis modernas (a saber, la crítica a una organización demasiado patriarcal) que igualmente hubieran podido oírse en una manifestación de alumnos en favor de la coparticipación... Sin embargo hubo que reconocer que esta dinámica quedó en cierto modo ahogada por un reajuste excesivamente formal a la Regla Benedictina, al que se recurrió como a una alternativa –quizá también en esto el observador estuvo bastante acertado– cuando se acercaba en forma promisorio la expectante apertura a lo venidero. No pudo pasar inadvertido que ese reorientarse hacia la Regla lo fue a modo de reafianzamiento, cuando la mirada previsorio hacia el que vendría, de por sí revestido de autoridad y poder, permitió vislumbrar una totalidad sin alternativa alguna” (H. EISEMBERG en *Quatember* 35 [1970-71] Ostern 1971, 80).

El abad tiene puestos los ojos en Cristo Señor a quien él representa, para dejar en cada caso lugar a su llamado, respecto a sí mismo y a sus hermanos. Sólo allí donde existe un mayor ámbito de interrogación, es posible el éxito de una “continuada-redacción” (no una nueva redacción estricta) de la Regla. Ese ámbito requiere: abrir las puertas del espíritu, renunciar a la seguridad humana (también la letra de la Regla, por amplia y doctamente que se la exponga, puede conducir a una falsa seguridad si no se la expone según el espíritu) y serenidad y esperanza en la acción de Dios en el futuro, en medio de nuestra humana caducidad. De lo contrario subsistiría el riesgo de circunscribir el ámbito vital espiritual del monaquismo al ámbito vital históricamente irreplicable de la Regla, y de buscar en ésta una solución a todos los problemas que van surgiendo, aun cuando estos problemas no existieron en absoluto como tales en tiempo de san Benito, sino que tuvieron su origen en la actualidad, en una época reciente de la historia y en una determinada situación espiritual y social. El observador arriba mencionado señala este riesgo cuando escribe sobre el Congreso de Abades: “Aquí se manifestó una determinada forma de fidelidad a la Regla como *handicap* al avance del espíritu del Evangelio mismo”.

II. Preguntas acerca de la vocación monástica

1. Partiendo del hecho de que el núcleo central de la vocación monástica es la “*búsqueda de Dios*” y de que el punto culminante de esta búsqueda es la experiencia de Dios (tal como lo atestigua la más insigne tradición monástica) es justo preguntarse hoy si tal experiencia es posible, y cómo podrá realizarse. (El tema elegido para la preparación del Congreso de Abades : “La experiencia de Dios en la vida monástica” tiene, a mi parecer, una importancia decisiva). Pues a la generación actual se le hace difícil una experiencia de Dios que merezca el nombre de tal. ¿Puede ser Dios de alguna manera experimentable en las cosas de este mundo, de un mundo que El ha dejado abandonado a su propia condición, a su mundanidad y “no-divinidad”, de un mundo que, por lo mismo, ya no lo tiene a El por objeto? Hay quienes se plantean esta pregunta. Son sumamente escépticos frente al ideal monástico-contemplativo tradicional. Otros, en cambio, a quienes el mundo secularizado y cerrado sobre sí mismo oprime y resulta inhóspito, se refugian en un mundo sacral (artificial). No faltan quienes ingresan al monasterio por este motivo. ¿Mas es ésta acaso motivación suficiente para una vocación contemplativa?

Es indudable que los grandes espirituales de la historia, sobre todo los monjes, tuvieron una verdadera experiencia de Dios. Sin embargo la fundamentación de ésta, tal como se encuentra en la reflexión teológica de la tradición espiritual (monástica), me parece que requiere en la actualidad una rectificación consciente y profunda. El “*solí Deo vacare*” ajeno al mundo, que de acuerdo a la tradición se realizaba en la soledad interior, en el silencio y en el recogimiento, ya no es convincente porque deja de lado el misterio de la Encarnación y su alcance redentor: la muerte de Jesús en cuanto acto supremo de la Encarnación es un acto en el mundo, del mundo, ante el mundo y ante toda la humanidad; Jesús, abrazando el destino de todo el mundo, se entrega en sustitución de sus hermanos en manos del Padre a la vez justiciero y condonador. La antigua sentencia de la teología de los Padres: “*Quod non est assumptum, non est redemptum*” rige también para aquel que en el seguimiento de Cristo participa de la obra redentora de su Señor. Un supremo “desasimiento de sí mismo y del mundo” por causa de la salvación –acto fundamental de la búsqueda y del encuentro de Dios– solamente es realidad y no mero entusiasmo piadoso, cuando el hombre tiene la experiencia de que el mundo es su ámbito vital, su tarea, la realidad que él debe desarrollar y de cuyo perfeccionamiento (en Cristo) es corresponsable.

2. Si el monje, a causa de su vocación de mediación redentora, no puede vivir prescindiendo del mundo, su actitud definitiva respecto al mundo tampoco puede ser puramente negativa. Sin embargo éste es el caso. De acuerdo a la más antigua tradición, la condición previa e indispensable de la vocación monástica es la *renuncia al mundo*, el abandono del mundo. Esto significa no sólo renuncia al mundo de la concupiscencia y del pecado, sino al mundo en general, en el sentido más amplio. Santo Tomás de Aquino ha sistematizado teológicamente esta exigencia dentro del marco de los consejos evangélicos y la ha hecho obligatoria para toda vida religiosa en general (de ahí “*Perfectae*

Caritatis”, n. 5, par. 1). No se puede negar el sentido profundo e imprescindible de esta exigencia para la finalidad de la vocación monástica (de la vocación religiosa), pero uno se resiste a un radicalismo ascético que no es teológica ni antropológicamente justificable. Por último hay que poner de relieve, sobre todo en la actualidad, aquellas condiciones de vida humana respecto de las cuales la antropología ha aguzado nuestra mirada.

Entre estas condiciones se cuentan: el necesario ámbito vital propio a cada hombre, un trabajo estimulante y que tenga sentido, una tarea que llene la vida, un trato humano, la aceptación por parte de una comunidad, un mínimo de acogida y posibilidades de entrega; el encuentro con otros hombres, con hombres capaces de aconsejar y conllevar, con hombres que sepan necesitar de los demás, etc.

De todas estas condiciones no debe hacerse un título, pero tampoco habrá de convertirse en norma ascética la falta de alguna de ellas. Donde no se llegase a alcanzar este mínimo, donde el ámbito vital humano del monasterio fuese demasiado estrecho y frío, el desarrollo del ser humano, y por lo tanto del cristiano, quedaría obstaculizado, y la pretendida experiencia de Dios quedará reducida a un mero proyecto. El escepticismo (o la cansada rutina) que se apodera tanto de hombres como de mujeres que han dejado atrás los años del primer fervor y se hallan desilusionados de su forma de vida, pone de manifiesto la extrema urgencia de este planteamiento. El ex trapense Ernesto Cardenal, hablando al respecto, llega a decir que el monasterio es una sociedad artificial con características de laboratorio (en: “Vida en el Amor”).

Los monasterios (y comunidades religiosas) que no han asumido los problemas de la vida humana o lo han hecho demasiado tarde, en los últimos años han experimentado el hecho de que sus miembros recurrían a la autodefensa, sembrando así el germen de la destrucción de la comunidad.

3. También bajo otro aspecto hay que repensar hoy la relación entre monasterio y mundo. Al igual que las otras instituciones dentro de la Iglesia, el monaquismo tiene una responsabilidad frente al mundo, una misión ante la sociedad humana, una función respecto de los hombres. Desde el Vaticano II esto ya no es cuestionado por nadie: se lo proclama a voces. En efecto: en estos últimos años se está en busca de nuevas posibilidades de “servicio al mundo” o de apostolado, adecuadas a la vocación monástica. Pero un observador atento podrá comprobar cuan difícil es esto: o bien el horizonte precedente se supera sólo “*verbaliter*” (así, a mi parecer, el abad E. de MISCAULD en su artículo “*Séparation du monde et accueil*”, en *Collectanea Cisterciensia*, 33 / 1971, n. 4, pp. 329 ss., Síntesis 341-43) o se incurre en compromisos inadecuados que más bien alteran la función específica del monaquismo.

La función a la que aquí nos referimos es en el fondo una función espiritual, aun allí donde la comunidad se haya hecho cargo de obras y trabajos apostólicos concretos (colegios, parroquias, etc.). Desde lo más íntimo de la vocación monástica debe hacerse visible y manifiesta la proximidad de Dios y de su poder en un mundo secularizado, pero asumido y redimido por Cristo (lo que es algo más que la “misteriosa fecundidad” de “*Perfectae Caritatis*”, la cual no se niega). Esta función no necesita ser ejercida por cada miembro en particular, sino por el monasterio en su totalidad; a él le corresponde la obligación de una inconfundible función respecto de la Iglesia y del mundo, de los hombres, tanto creyentes como no creyentes. Para subrayar esto me parece importante el hecho de que en nuestras latitudes según la opinión de muchos, el monaquismo ya no está presente en la conciencia de los fieles en general, y menos en la de esta generación comprometida. Lo estuvo quizá en la época del gran florecimiento litúrgico; pero hoy tan sólo subsiste en la extrema periferia del pueblo de Dios, apenas conocido por unos pocos “iniciados”.

Me parece que algunos monasterios benedictinos alemanes, así de hombres como de mujeres, que en los últimos años han estado en busca de posibilidades de ejercer su función específica, han dado un verdadero paso hacia adelante con la organización de jornadas de recogimiento, de orientación en la oración y meditación, de charlas sobre cuestiones de fe y de ecumenismo, en el transcurso de las cuales los concurrentes también pueden tomar parte *activa* en la oración de la comunidad. Pero si se quiere llegar a aquellos hombres a los que es preciso llegar (y no únicamente a los “piadosos”) si se

desea no sólo introducirlos en el mundo monástico y hacerlos participar en la liturgia “celestial”, sino también penetrar en su mundo y asumir sus necesidades, entonces es de suponer que los monjes y monjas responsables de dichas jornadas han ido más allá del horizonte corriente de los problemas de su mundo monástico, y que saben cómo dinamizar un grupo para que obre desde sí mismo. Con respecto a aquellos prejuicios y osadías, que a la larga podrían comprometer al monaquismo mismo, se podría aprender algo del P. Bernard Besret, O. Cist., Boquen, aunque su carisma personal no se puede tomar como norma general. De todos modos se debería procurar, o al menos considerar la posibilidad, de que la comunidad esté abierta a aquella orientación.

Y por último: ya que la mayoría de los monasterios están ubicados en el “campo”, apartados de la vida cotidiana de los hombres, las comunidades numerosas deberían considerar si por motivo de la eficiencia de su función, no sería oportuno tener en las ciudades vecinas lo que podríamos llamar sus “avanzadas”. Esto ofrecería ante todo la posibilidad de hacer nuevamente presente el monaquismo y su misión irremplazable, en nuestro mundo técnico y héctico. Pequeñas comunidades podrían organizar allí de acuerdo al ritmo diario de los hombres de hoy (en las últimas horas de la mañana, por la tarde y al anochecer), el rezo del oficio divino, tiempos de meditación, charlas sobre temas religiosos, que tuviesen en cuenta las aspiraciones y necesidades del hombre actual. Habría que procurar encontrar para la oración un lenguaje que tradujese lo que los hombres tratan en vano de expresar, abriendo así un nuevo camino a la oración (con referencia a esta propuesta cf. *“Der Auftrag des Mönchtums in der Modernen Welt”*, en *Mönchtum-Argernis oder Botschaft*, Laacher Hefte 10/1968/ 51-56).

Las dificultades que tal empresa presenta no han de llevar a desistir de su intento. Quizá en esta forma podrían los jóvenes encontrar acceso a la vida monástica e incluso llegar a considerarla como una posible forma de vida para sí mismos.

III. Preguntas sobre la forma de vida monástica

1. Con respecto al ideal –no sujeto al tiempo– de la vida monástica, en principio también las estructuras del monasterio siguen siendo iguales. Más que otras formas de vida religiosa, la “vita monastica” ha sido a lo largo de su historia una “vita regularis”, una vida bajo la Regla. Esta determinaba el ritmo del día, el orden regular, el régimen de gobierno y las estructuras comunitarias. Se contaban entre éstas: la potestad dominativa del abad (de la abadesa), el consejo de los “seniores”, una gran uniformidad dentro de lo posible, el ideal de la unanimidad sin conflictos, y la distribución de trabajos y oficios que determinaba a cada uno su propio lugar en la comunidad. Se acentuaba mucho lo vertical –del abad al individuo y a la comunidad– y apenas quedaba esbozado lo horizontal–contactos entre los miembros y grupos (padres-hermanos) de la comunidad; la unión fraterna se vivía principalmente en la “vita communis” y como “vita communis”. Desde el punto de vista sociológico, considerada en su conjunto, era una sociedad cerrada más o menos autárquica, que en lo posible reglamentaba dentro de sus propios “muros” las necesidades del vivir y del obrar. Todo esto, aunque dicho en forma algo simplista, con algunas diferenciaciones rigió de modos diversos hasta nuestros tiempos.

Esta “vita regularis” monástica, ¿ha sido ya suficientemente cuestionada por los conocimientos de las ciencias humanas –sobre todo de la antropología y de la psicología más recientes– con apertura y sensatez, y sin constantes referencias a un ideal tenido por esencial y por lo mismo considerado como imprescindible? ¿Se ha cuestionado lo que atañe al cargo y a la función del abad, a la exigencia a menudo grande de la comunidad frente al individuo y respectivamente, a la del individuo frente al propio ámbito vital? ¿Se tiene ya experiencia en el ensayo de tipos de comunidad –distintos o combinados– en los que las relaciones entre la comunidad y el individuo, y las de los individuos o grupos entre sí, estén mejor resueltas que hasta ahora, y en los que se deje mayor lugar a la experiencia religiosa en común (coloquios, oración, eucaristía)? ¿O acaso ciertas condiciones edilicias de la abadía paralizan de antemano toda deliberación? (La distribución interior de algunos grandes edificios, con frecuencia notables desde el punto de vista histórico-artístico, me parece artificial y no

condicionada a la vida). Es un hecho incontestable que en esto se presentan obstáculos e impedimentos. Recuerdo cuántas dificultades surgieron en la Comisión Conciliar para la vida religiosa, precisamente de parte de las órdenes monásticas, respecto a una mayor incorporación de los hermanos y de las hermanas conversas en la comunidad (cf. *Perfectae Caritatis*, n. 15) por razón de las estructuras tradicionales y de sus valoraciones. Se debió advertir antes que, bajo la superficie de las estructuras oficiales, en algunas comunidades numerosas se había originado desde hacía tiempo un proceso de desincorporación y, en algunos casos, hasta de segregación. Me parece que esto indica la necesidad de tomar conciencia de los actuales problemas de estructuras y de esbozar proyectos al respecto, en vez de dejar simplemente curso libre a la evolución. Se puede considerar como utópico mucho de lo que al respecto ha expuesto en estos últimos años, El Abad du ROY, Maredsous (cf., por ejemplo, su conferencia *Das monastische Leben*, en *Geist und Leben* 43/1970/ 194-205). Pero, aparte de que la planificación de una futura tipología comunitaria, ajustada a un conocimiento de posibilidades y exigencias sociológicas, no puede lograrse sin ciertas utopías, me parece que en la actualidad es absolutamente necesaria la referencia a la sociología, para una renovación de la vida monástica (y de la vida religiosa en general) que se adapte a nuestro tiempo (cf. las recientes declaraciones del Abad du ROY en: *Collectanea Cisterciensia* 33, 1971, n. 4).

2. La vocación monástico-contemplativa es considerada como una sola, y por lo mismo, como un todo inseparable (sin distinciones), cuyo exponente sería más bien la comunidad que el individuo. De allí (si bien con discreción) las mismas leyes y obligaciones para todos. El novicio participa ya, en lo posible, en toda la oración coral y, principalmente, en la distribución regular del día; esto es propio del habituarse a la “escuela del servicio del Señor”. Y este habituarse se transforma en hábito de cierto ritmo de vida casi invariable (si el individuo mismo no se procura una variación, por ejemplo, mediante una obra externa). ¿Responde esto a las leyes psicológicas del desarrollo y de la maduración humanas a través de los diferentes estadios, fases y edades de la vida? La pregunta recién comienza a aflorar en algunos sitios. Pero acaso con esto se soslaya otro interrogante más profundo aún: ¿Se tiene asimismo en cuenta el llamado siempre renovado de Dios? ¿No tiene la vocación monástico-contemplativa sus tiempos y sus fases en la vida del individuo y de toda la comunidad? ¿Y pueden acaso estos tiempos y fases ser calculados con antelación?

Estimo como indicio de que estas preguntas siguen en vigencia, las consideraciones sobre un “monaquismo temporal” (como se da en el monaquismo no cristiano, por ejemplo en la India) y la posibilidad de una forma de vida eremítica dentro del cenobitismo. ¿No enseña de hecho la experiencia que en la vida monástica existen tiempos de una más intensa contemplación carismática, y tiempos en los cuales el monje (la monja) necesita una tarea concreta que reclame todo su interés, tiempos en que experimenta el anhelo apremiante y del todo legítimo de participar más intensamente en el destino de los hombres y del mundo y de transmitirles algo de la vocación monástica, a fin de contribuir por su parte a vencer la multiforme indigencia, a responder a los penosos problemas de la vida? ¿Cómo debe presentarse una comunidad monástica, cuáles deben ser sus estructuras y formas de vida, qué espíritu debe animarla para responder a la pluralidad de tales vocaciones? Es comprensible que bajo la presión de hechos concretos (una tradición que siguió un curso distinto, etc.), tales preguntas sean de entrada rechazadas por muchos como ilusorias. Pero quien conoce las diferenciaciones del hombre actual y sabe que en el juego –ora combinado ora enfrentado– de energías y vocaciones ya no puede darse unidad sin pluralismo, ése llega al convencimiento de que tampoco en el monaquismo se puede pasar por alto impunemente semejantes desiderata.

De todos modos subsiste la duda de que en los monasterios estas preguntas lleguen a plantearse imparcialmente y con voluntad de cambio. A mi parecer el monaquismo de otrora era con frecuencia más flexible respecto a su contexto de lo que se puede afirmar del monaquismo de los siglos XIX y XX. Recién en las últimas décadas, en tierras no europeas y no cristianas, está comenzando a surgir un nuevo tipo de monaquismo.