

LA COMUNIDAD EN LA TRADICION MONASTICA*

*Remberto Weakland, o. s. b.
Abad Primado*

Hace muy pocos años, el término "monástico" era frecuentemente empleado en un sentido peyorativo como sinónimo de "medieval", "pasado de moda", "anticuado", "estrecho" o "perteneciente a otro mundo". Recientemente, sin embargo, ha habido un retorno a los valores monásticos, de suerte que muchos han descubierto que estos valores contienen un mensaje perenne cuando se los despoja de su ropaje anticuado. De hecho, las reglas monásticas sirvieron de base para la mayor parte de la vida religiosa subsiguiente, así que en tiempos de renovación puede resultar útil para todos dirigir una mirada a las raíces monásticas. Y puesto que la vida monástica ha conocido también muchas crisis, se puede sacar provecho de su larga tradición y sabiduría, es decir, de un examen de aquellos elementos que la han ayudado a sobrevivir y a adaptarse a las cambiantes culturas y diversos tiempos.

Es peligroso hablar de la tradición monástica: es difícil hablar de una tradición monástica única, especialmente al tratar del concepto de comunidad y de sus varias expresiones históricas. No existe un concepto unívoco de comunidad monástica, sino más bien dos polos —cenobio y ermita— y muchos grados intermedios. Muy prudentemente, el parágrafo 9 del documento *Perfectae caritatis*, al tratar de los monjes, da del monaquismo una definición histórica y descriptiva más bien que abstracta. Cuando se leen los debates sobre este documento durante el Vaticano II, se puede ver que la finalidad del decreto sobre la vida religiosa era presentar tipos antes que definiciones abstractas y de esta manera el Concilio eludía el peligro de cerrar la puerta a futuros tipos de vida religiosa que pueden desarrollarse al sople del Espíritu. El enfoque tipológico fue realmente sabio.¹

Siempre se ha considerado el monaquismo como una búsqueda de Dios, de su presencia y del significado de su mensaje en una época dada a través de los medios específicos de la vocación monástica —o para decirlo mejor— a través de medios que, expresando valores propios de cualquier vida cristiana, son vividos en la vocación monástica de una manera más radical y acentuada. Así lo que se torna específicamente monástico es la radicalidad de los medios que expresan un valor cristiano o evangélico. Antes de estudiar la comunidad, que es uno de dichos valores, voy a anotar brevemente una lista de los otros medios que sirven para acentuar un valor cristiano o evangélico y que se viven más radicalmente en la vida monástica; todos ellos están íntimamente relacionados y afectan el concepto de comunidad.

El primero es el ideal ascético, que halló su expresión en el celibato y el desprendimiento; este último evolucionó hacia esa separación visible de la sociedad que se relaciona con el concepto de la "huida del mundo" (*fuga mundi*)². Otro valor cristia-

* De *American Benedictine Review*, 26:3 — Sept. 1975.

¹ Para un análisis de este párrafo en lo concerniente a la vida monástica, véase el excelente artículo de Policarpo Zakar, O. Cist. "Vita monastica in decreto 'Perfectae Caritatis'" *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 51 (197) 289-328.

² Aunque el asunto es interesante, no es este el lugar para entrar en el estudio

no que ha entrado a formar parte de la tipología monástica en una expresión más radical ha sido la actitud del monje hacia la oración como el medio especial de que él dispone para la búsqueda de Dios. Los monjes se han preocupado constantemente por la admonición paulina de que debemos orar sin cesar. El grado en que esta admonición llevó a una oración común en diversos momentos del día afectó también el tipo de comunidad que se desarrolló. Llevó también a una necesidad de escuchar, necesidad de soledad, de silencio, de *lectio divina*, es decir, de lectura meditada y orante de las Escrituras que contienen un mensaje espiritual personal. Otro valor monástico que quisiera anotar aquí es el de la obediencia a un abad y a una regla. Siempre se ha visto la obediencia monástica como una participación en la misión de Cristo, en su *kenosis* y obediencia al Padre. La manifestación visible de esta obediencia como la obediencia a un hombre que representa a Cristo como Padre del monje forma parte también de la tipología monástica. Permítanme afirmar como preámbulo a este estudio sobre la comunidad que todos los valores mencionados hasta ahora se encuentran en grado diverso en todas las tradiciones monásticas, pero el diferente acento puesto sobre uno u otro de estos valores y el equilibrio así creado ha producido el pluralismo de tradiciones que tanto ha enriquecido la historia monástica.

El problema de la comunidad y de la ermita.

Al elegir el concepto de comunidad para un análisis particular se nos hace posible enfocar nuestra atención en uno de los aspectos más ricos de la tradición monástica y que presenta un espectro de diversidad muy amplia. Desde los comienzos del monaquismo, la cuestión de la *koinonia* (es decir, la vida común) y de la ermita (es decir del combate individual) ha tenido a mal traer a los escritores sobre espiritualidad monástica. ¿Es el cenobio sólo una preparación para la vida eremítica? ¿O posee un valor en sí mismo? ¿Es la comunidad sólo un conglomerado de hombres en torno a un mismo padre espiritual? ¿O es también una fuente de ayuda mutua? La respuesta que se da a tales preguntas afecta el modo de concebir la comunidad monástica. La necesidad de mostrar que el cenobio es una expresión monástica válida, en modo alguno inferior a la ermita, impregna desde el principio la literatura monástica.³ Aun la historia del cenobio monástico parece recorrer una especie de ciclo hegeliano: cada vez que el concepto de comunidad deviene pura regimentación exterior, surge una floración de ermitaños individuales. Cuando los ermitaños se tornan excéntricos e

de las manifestaciones históricas de este concepto, las posibles influencias helenísticas en su desarrollo histórico, y la nueva reflexión de que viene siendo objeto después de los documentos del Vaticano II, especialmente *Gaudium et Spes*. No se puede negar que el modo de concebir la relación del monje con el mundo ha influido también en el tipo de comunidad monástica que se ha desarrollado.

³ Véase la larga bibliografía de Sainsaulieu, "Ermites", en el *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (Paris 1963) 785-787. Cf. también la reciente edición de *Vita di Antonio* introducción de Christine Mohrmann, texto crítico y comentario de G. J. M. Bartelink, traducción italiana de P. Citati y S. Lilla, 1974. Desde un punto de vista más práctico, el estudio de B. Caiati "Cenobismo ed eremitismo" en *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica* (Roma 1961) pp. 401-424, es muy útil.

Indisciplinados se tiende entonces a reunirlos nuevamente en comunidad. Este ciclo se cumple no sólo en la época anterior a Benito sino que también desempeña un papel en la importante reforma medioeval.⁴ No es sorprendente, pues, que ocupe un lugar central en el pensamiento monástico de hoy.

Pocos son los historiadores que mantendrían la teoría simplista de que el movimiento monástico comenzó con los ermitaños y luego evolucionó hacia los cenobios cuando los abades del desierto agruparon discípulos en torno suyo. Este concepto "egipcio" ha de ser confrontado ahora con otras manifestaciones monásticas fuera de Egipto que desde sus comienzos aparecen con una estructura más comunitaria.⁵ Sea lo que fuere, esas varias tendencias han coloreado la controversia monástica y siguen siendo la fuente de gran parte del pluralismo monástico hoy. Hay comunidades que ponen el acento en la oración personal contemplativa: las estructuras comunitarias salvaguardan el silencio y la soledad necesarias para ayudar a esa oración. El contacto entre los monjes queda reducido a un mínimo. En casos extremos son más bien ermitaños bajo un mismo techo. En otros monasterios el acento está puesto en el crecimiento natural de la comunidad y su mantenimiento. Casos hay en que estas comunidades parecen tornarse egocéntricas e introvertidas, examinando a cada paso todas las acciones, reacciones e interreacciones. El modo como se encara a sí misma una comunidad puede afectar también su relación con el mundo circundante. Entre los dos extremos que acabo de mencionar, encontramos una bien fundada tendencia a reintegrar en la vida monástica un concepto positivo de comunidad como un valor cristiano en la búsqueda de Dios; al mismo tiempo, una bien fundada estima del eremitismo se está abriendo paso en nuestros días.

Pero antes de intentar un análisis mayor del panorama contemporáneo debemos decir algo sobre la Regla de San Benito y su posición en estas cuestiones puesto que dicha Regla está viva aún para el monacato occidental contemporáneo y, a pesar de otras influencias de la cultura occidental de hoy, Benito sigue siendo el vínculo que une con el pasado y la tradición heredada.

La comunidad en la Regla de San Benito

La investigación reciente ha mostrado con mayor claridad la posición de Benito en la tradición monástica y el difícil equilibrio que intentó alcanzar reuniendo en una regla lo mejor de las tradiciones anteriores. Estudios recientes, al sacar a luz tantos

⁴ Cf. *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Miscellanea del Centro di Studi Mediaevali*, IV (Milan 1965). Véase también el interesante capítulo "L'Eremita" en Jean Leclercq, *San Pier Damiano* (Brescia 1972).

⁵ La introducción más fácilmente accesible a la reciente investigación en esta materia es la del abad Armand Veilleux "The Abbatial Office in Cenobitic Life" *Monastic Studies* 6 (1968) 3-45. Los artículos de J. Gribomond son particularmente importantes, en especial "Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce" *Studia monastica* 7 (1965) 7-24. La más reciente bibliografía sobre el estudio del monacato pacomiano y sus fuentes es el de Fidelis Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams* (Münsterschwarzach 1971) pp. xiii-xxv.

aspectos nuevos en la tradición pacomiana y al esclarecer la relación entre Benito y la *Regla del Maestro* han señalado al mismo tiempo la originalidad de la síntesis beneditina. Aunque ahora se ha puesto en claro que la *Regla del Maestro* fue la fuente literaria para gran parte de la *Regla de san Benito*; este último complementó esta fuente utilizando abundantemente otras, especialmente, la de san Agustín. San Benito utilizó la *Regla de Agustín* precisamente en lo referente al papel de la comunidad.⁶

Varios estudiosos, en especial Dom Adalberto de Vogüé, alborozados por los argumentos persuasivos en favor de la prioridad de la *Regla del Maestro*, aceptaron demasiado prontamente una dependencia de Benito con respecto a los conceptos del Maestro, y en consecuencia acentuaron en demasía la semejanza entre ambas reglas y descuidaron las diferencias. En un principio, dichos estudiosos no advirtieron la importancia de las omisiones por parte de Benito de material que se halla en el Maestro y la adición de material extraído de otras fuentes. Es suficiente comparar el libro de Dom de Vogüé *El abad y la comunidad* de hace más de diez años, con su reciente introducción a la edición crítica de la *Regla de Benito* en la colección *Sources chrétiennes* para constatar el progreso que ha realizado en la formación de una correcta imagen de la *Regla de Benito* en cuanto distinta de la del Maestro.⁷

En la *Regla del Maestro* el papel de la comunidad es mínimo: la relación que cuenta es siempre la del abad como maestro o director espiritual y el monje individual. Benito debe mucho al Maestro en la descripción de las cualidades que el abad ha de poseer pero no vacila en apartarse de la tradición del Maestro en dos puntos importantes —diría más bien— decisivos. En primer lugar, rechaza la tradición de que el abad debe elegir a su sucesor, y escoge la tradición de que sea la comunidad quien elija a su abad.⁸ La primera tradición presupone una especie de "sucesión apostólica" ininterrumpida: un abad entrega su manto a su sucesor. Benito acepta la tradición cenobítica, es decir, que la comunidad elija a su superior.⁹ Además establece que el abad sea elegido según el mérito de su vida y la sabiduría de su doctrina, aunque fuere el último en la comunidad (cap. 64)¹⁰. Sin embargo, Benito no cae en el error de suponer que el Espíritu Santo necesariamente reside en la mayoría, sino que admite la posibilidad de mala voluntad de parte de la comunidad, aun de toda la comunidad (cap. 64). La manera como encara este caso es de gran interés para

⁶ Es imposible citar la inmensa bibliografía sobre este asunto. Los libros y artículos fundamentales se pueden encontrar en la introducción a la edición crítica de la *Regla* por A. de Vogüé en *Sources chrétiennes* 181 (1972) pp. 13-23. Hay que añadir el importante volumen *Regulae Benedicti Studia, Annuario Internationale*, ed. por Bern Jaspert y Eugène Manning (Hildesheim 1972), que contiene las conferencias y debates del Primer Congreso Internacional sobre la Regla de San Benito, que tuvo lugar en Sant'Anselmo, Roma, desde el 4 al 9 de octubre de 1971.

⁷ A. de Vogüé, *La communauté et l'abbé dans la Règle de Saint Benoît* (Paris 1961) y la introducción a *Sources chrétiennes* 181 (1972).

⁸ Compárese el cap. 64 de la *Regla de Benito* con el cap. 92 de la *Regla del Maestro*, especialmente los versículos 71 y ss. (cf. *S. chrét.* 106, p. 423).

⁹ Véase especialmente K. Hallinger "Papst Gregor der Grosse und der heilige Benedikt" *Studia Anselmiana* 42 (1957) 231-320.

¹⁰ En nuestra terminología moderna diríamos que la comunidad debe reconocer la cualidad de conductor del abad por estos criterios, sin tomar en consideración su posición social: romano o bárbaro, esclavo o libre.

entender la eclesiología de Benito. Aunque el monasterio constituya una unidad eclesial que pareciera totalmente independiente y auto-suficiente, es bien claro que es sólo una parte de una unidad eclesial mayor. Por eso, Benito apela al obispo del lugar, a los abades vecinos o simplemente al pueblo cristiano de la región para que se opongan a tal elección.¹¹ Si quisiéramos expresar la idea de Benito en términos más actuales, tendríamos que decir que aunque Benito creía que el Espíritu estaba vivo y operante en la comunidad monástica, sin embargo el mal podría prevalecer, y en ese caso, la comunidad estaba controlada o contrarrestada por la comunidad eclesial mayor, de la que es un miembro y a la que está espiritualmente unida.

El otro agregado importante, o mejor dicho, cambio, que se halla en la *Regla* de Benito, es el capítulo 3: "Del modo de llamar los hermanos a consejo". En este delicado capítulo, Benito reconoce, como diríamos hoy, que el superior tiene un carisma particular como superior, pero que este carisma no funciona fuera del contexto de una comunidad viva y de una regla. La comunidad viva es también portadora del Espíritu y el abad debe escuchar al Espíritu presente en la comunidad. Al mismo tiempo, la *Regla* es la portadora de la tradición y el resultado de la sabiduría de los mayores. Benito trata de establecer el equilibrio entre estos tres elementos y de hacer su síntesis: el don personal de conducción del abad, el discernimiento de la comunidad viva y la sabiduría acumulada en la tradición. La belleza de esta síntesis, en comparación con la *Regla del Maestro*, reside en que en ésta el acento se pone casi exclusivamente en el papel del abad y se descuida la contribución específica de la comunidad; en cuanto a la regla se la concibe como un instrumento jurídico y no como una guía basada en la tradición.¹²

En los capítulos 71 y 72 de la *Regla*, trata Benito nuevamente de la comunidad y describe las relaciones de amor mutuo y de obediencia que han de animar la vida del grupo. Estos capítulos, tan típicamente agustinianos, podrían aparecer como ideas tardías por estar al fin de la *Regla*, pero sirven para llenar la laguna espiritual de la *Regla del Maestro*, cuyo esquema general ha venido siguiendo Benito. También sirven para estrechar la afiliación de la Regla respecto de la tradición agustiniana y pacomiana en lo que atañe a los constitutivos de la comunidad monástica.¹³

Tradición de Pacomio-Agustín

La Regla de San Agustín comienza con la descripción de la primitiva comunidad apostólica tal como se lee en los Hechos (4, 32):

¹¹ "Pero si aun toda la comunidad, en decisión acorde, elegiese a una persona cómplice de sus vicios —Dios nos libre de ello— y tales desórdenes llegan de alguna manera a noticia del obispo a cuya diócesis pertenece el lugar en cuestión, o se hacen notorios a los abades o cristianos circunvecinos, impidan que prevalezca la conspiración de los malos, y provean a la casa de Dios de un administrador digno; en la seguridad de que recibirán por ello buenas recompensas, si lo hacen con recta intención y celo de Dios, así como, por el contrario, pecarían si descuidaren hacerlo". (cap. 64).

¹² Es provechoso comparar a este respecto la *Regla del Maestro*, cap. 2. 41-48 (*Sources chrétiennes* 105, pp. 361-362) con la *Regla* de Benito, cap. 3 (*Sources chrétiennes* 181, p. 452).

¹³ Véase de Vogüé en *Sources chrétiennes* 181, p. 33 y ss.

“La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyo a sus bienes, sino que todo lo tenían en común”.¹⁴ Benito hace un amplio uso de este texto así como del de Hch 2, 44 cuando trata de los bienes del monasterio y de la común participación en los mismos. Los capítulos 71 y 72 son admoniciones concretas acerca de cómo una comunidad monástica debe asemejarse a la comunidad apostólica primitiva en la unanimidad de alma y de corazón. Pacomio y sus seguidores vieron una diferencia esencial entre los ermitaños agrupados en torno a un padre espiritual y la *koinonia*. Teodoro, uno de los sucesores inmediatos de Pacomio, describía la *koinonia* como el medio de dar a conocer la vida apostólica a aquellos que querían imitar a los apóstoles.¹⁵ El amor y el servicio mutuos —los mismos que describe Benito en los capítulos 71 y 72— son considerados por Pacomio como una imitación de Cristo y su *kenosis*. El P. abad Armand Veilleux resume así esta actitud del monacato pacomiano:

“La manera como los hermanos se sirven mutuamente constituye la expresión concreta de su imitación de Cristo que se hizo servidor de todos: este servicio es también la manifestación externa de su caridad fraterna. Esta caridad, por otra parte, no estaba limitada por los muros del monasterio. Pacomio se interesaba constantemente acerca de las condiciones en que vivía el pueblo de Dios; construyó una iglesia para los campesinos de Tabennese frente a uno de sus monasterios, y en tiempo de hambre, abasteció de trigo a la Iglesia vecina.”¹⁶

La tradición de Pacomio y de Agustín ve, pues, la *koinonia* como un intento de captar nuevamente el espíritu que animaba a la primitiva comunidad apostólica. Benito, al colocar el capítulo 3 como una unidad separada y plenamente desarrollada dentro de su *Regla*, al enfocar la elección del abad y, especialmente, por los capítulos 71 y 72, ha insertado su *Regla* en esta tradición.

Cuando Benito trata de los diferentes géneros de monjes en el capítulo primero de su *Regla*, describe a los ermitaños en términos elogiosos y ve la comunidad o la vida cenobítica como la mejor preparación para el combate singular del desierto. De aquí no se sigue necesariamente que él vea toda vida cenobítica orientada hacia un eventual eremitismo. Tal teoría estaría en contradicción con el final del Prólogo donde ve al cenobita perseverando en el monasterio hasta la muerte y con el capítulo 73 donde admite que la *Regla* es sólo para principiantes pero, sin embargo, suficiente; entre los autores que podrían conducirnos más lejos en las sendas de la perfección nombra a Basilio que no es gran admirador de los ermitaños. Aparece suficientemente claro que, aunque Benito haya podido admirar la vida eremítica en sí misma y pensado que la experiencia cenobítica era la mejor preparación para ella, concebía, no obstante, el cenobio como teniendo un valor en sí y no sólo como preparación para otro estilo de vida, el eremitismo.

Como queda dicho, en la *Regla* de Benito, la comunidad está inspirada en la

¹⁴ Cf. *Revue bénédictine* 42 (1920) 320.

¹⁵ Abad Armand Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle* (Roma 1968) p. 171.

¹⁶ *Ibid*, p. 178.

primera comunidad cristiana de Jerusalén tal como se la describe en los Hechos: aspira al amor mutuo, al respeto y a la caridad. La expresión externa de la unanimidad de mente y de corazón es la común participación en los bienes. Al decir que el monje debe ver en el abad la imagen de Cristo, al describir el papel del abad utilizando imágenes cristológicas (pastor, doctor, padre) Benito se remonta aún más lejos. El monasterio tiene su modelo en Cristo y sus discípulos. En ningún momento alude Benito explícitamente a este modelo: sólo se lo infiere de su concepción del abad como quien hace las veces de Cristo en la comunidad y de la cita de Rom 8, 15.

De la descripción que Benito hace del ermitaño y de los capítulos 71 y 72 sobre el celo que ha de animar a los monjes, resulta claro que los monjes deben ayudarse mutuamente en su búsqueda de Dios y en su lucha contra el mal. Puesto que el ermitaño, a diferencia del cenobita, no necesita ya la ayuda de muchos hermanos, es evidente que el cenobita reconoce la necesidad de tal ayuda. Después de enumerar en el capítulo 4 los instrumentos de las buenas obras, Benito menciona el taller donde dichas obras se realizan: el recinto del monasterio y la estabilidad en la comunidad. Pero el amor fraterno y la caridad que deben existir en la comunidad monástica van más allá de las meras tendencias psicológicas porque se basan en el amor que el monje tiene a Cristo. Así, en el capítulo 72, después de describir el amor entre los hermanos tal como debe hallarse en la comunidad monástica, Benito lo coloca en el contexto del amor de Cristo visible en el amor del monje por su abad y en el papel preponderante del amor de Cristo como motivación de todas las acciones del monje.¹⁷ Nada se ha de anteponer al amor de Cristo. (*Nihil amori Christi praeponitur*).

Para completar la imagen de la comunidad en la *Regla* de san Benito habría que mencionar también el servicio mutuo en la cocina y en el refectorio. A nosotros puede parecernos esto demasiado trivial para una mención especial, pero si examinamos la época en que fue escrita la *Regla* y la mención explícita que en ella se hace de la igualdad entre los miembros haciendo caso omiso de las diversas clases sociales de donde provienen, comprenderemos que este servicio material podía estar animado sólo por un concepto de comunidad que estuviese por encima de toda clase y ambiente social. El noble tomaba su turno para servir al bárbaro.

Asimismo, un cuadro completo de la comunidad tal como la concibe la *Regla*, debería destacar la oración en común, el Oficio Divino. Puesto que esta oración comunitaria era el centro del horario del día y fue estructurada tan cuidadosamente por Benito, es evidente —aun cuando Benito no hubiese dicho que nada se le anteponga— que su puesto es central. Una comunidad que pasa reunida gran parte de su jornada recitando los mismos textos y escuchando los mismos pasajes de la Escritura y de los Padres debe crecer espiritualmente unida. No me propongo hacer un análisis completo del papel desempeñado por el Oficio Divino en el estilo de vida monástico, pero sí digo que ese Oficio es ciertamente formativo para la comunidad al mismo tiempo que expresión de su fe profunda.

En resumen, se puede ver que Benito insertó su *Regla* claramente en la tradición de un tipo cenobítico de espiritualidad en el cual el cenobio es más que un conjunto

¹⁷ Cap. 72, 7-11 (*Sources chrétiennes* 182, p. 670).

de ermitaños en torno a un padre espiritual común; la comunidad era un factor positivo y necesario en la búsqueda de Dios por parte del monje.

La comunidad y el individuo en la Regla

Sería desleal para con la *Regla* de Benito terminar la discusión en este punto, ya que éste no agota en modo alguno la totalidad de la espiritualidad de la *Regla* en esta materia. Esta espiritualidad tiene un fuerte aspecto individualista. La comunidad se compone de individuos que buscan a Dios. Y hay que tener en cuenta que cada uno tiene su medida propia de fuerza y de flaqueza. La "comunidad" no es el único medio de que dispone cada monje en su búsqueda de Dios. Y se podría afirmar también que la *Regla* acentúa primariamente no la comunidad sino el individuo.

El Prólogo de la *Regla* tiene un matiz muy personal e individualista. Presupone un proceso de conversión en el individuo llamado a la vida monástica. Recientes estudios han probado fuera de toda duda que el Prólogo, en su mayor parte, está tomado de una catequesis post-bautismal cuyo fin era enseñar al monje cómo vivir su vida cristiana.¹⁸ La doctrina allí contenida culmina al final del capítulo 7, el capítulo de la humildad.¹⁹ Se enfoca la conversión del monje como un retorno a Dios por la obediencia, imitando la obediencia de Cristo a su Padre. Para lograrlo ingresa en las filas de la *militia Christi*; se hace soldado y lucha bajo la bandera de Cristo Rey. Estas imágenes tal vez no atraen a nuestros novicios porque son de corte militar y de tono monárquico, pero en su época eran imágenes espirituales importantes y debemos cuidar de no descartar su contenido junto con la imagen que rechazamos. Se establece un vínculo entre los soldados que luchan codo a codo contra un enemigo común, y se crea un lazo muy especial entre un jefe y un soldado si éste confía plenamente en aquél. Estas imágenes muy viriles han tenido un papel importante en la literatura monástica primitiva y deberían ser examinadas detenidamente por causa de su contenido espiritual.²⁰ El proceso de conversión anunciado en el Prólogo abarca el llamado de Cristo y la respuesta personal del monje. Por eso se lo encara como un crecimiento

¹⁸ E. Manning "Une catéchèse baptismale devient Prologue de la Règle du Maître" *Revue Mabillon* 52 (1962) 61-73.

¹⁹ El Prólogo forma una unidad con los primeros siete capítulos de la *Regla*. En el Prólogo, Benito trata de la primera conversión y del deseo de volver a Dios por la obediencia. Es de carácter bautismal y desea mostrar al monje cómo entrar en el camino de la vida cristiana. El monje elige hacerlo bajo una regla y un abad, excluyendo así por esta opción los otros géneros de monjes. Del abad aprenderá la doctrina que enseña Cristo. Esta doctrina es aprendida en general en una serie de buenas obras, y específicamente para el monje en tres capítulos: de la obediencia, del silencio y de la humildad. Estas tres virtudes reciben especial atención en la vida del monje y por eso merece cada una un capítulo aparte.

²⁰ Cf. E. Manning "La signification de *militare-militia-miles* dans la Règle de Saint Benoît" *Revue bénédictine* 72 (1962) 137-138. En la mayor parte de la literatura posterior a san Benito estas imágenes tienden a desaparecer. Los símbolos místicos predominan desde entonces, especialmente el de esposo como se lo encuentra en el Cantar de los Cantares.

o una marcha que se caracteriza por momentos difíciles en los cuales se acentúa especialmente el papel de la perseverancia.

Benito se diferencia del Maestro en su presentación de este proceso de crecimiento. Según el Maestro hay dos caminos, uno conduce al mal y el otro al bien. El camino del bien es angosto en toda su longitud: siempre hay que estar en guardia. Benito ve angosta y difícil la entrada al camino de la perfección. Sólo con Cristo se puede emprender este camino. Admite Benito que habrá momentos difíciles en su recorrido, pero agrega que a medida que uno corre por el camino de los mandamientos de Dios, el corazón se ensancha con una inexplicable dulzura de dilección y se adquiere la paciencia que permite participar más plenamente en los sufrimientos de Cristo. Benito ve como posibles motivaciones al comienzo de la conversión monástica el temor al infierno y al castigo, y las describe en los primeros grados de la humildad. Pero después de haber enumerado los doce grados, agrega lo siguiente:

“Subidos, pues, finalmente, todos estos grados de humildad, llegará el monje enseguida a aquella caridad de Dios que, siendo perfecta, excluye todo temor; por ella todo cuanto antes observaba no sin recelo, empezará a guardarlo sin trabajo alguno, como naturalmente, y por costumbre; no ya por temor del infierno, sino por amor de Cristo y cierta costumbre santa y por la delectación de las virtudes. Lo cual se dignará el Señor manifestar por el Espíritu Santo en su obrero purificado ya de vicios y pecados.”

Si bien este pasaje tiene su fuente inmediata en la *Regla del Maestro* y su última fuente en Casiano, Benito hace un cambio significativo. Los dos autores anteriores, ateniéndose a fuentes paganas, consideran la perfección como un hábito virtuoso que por la repetición deviene fácil. Benito agrega la significativa frase “por amor de Cristo”. Agregó esta misma frase al tratar de la obediencia. Según san Benito, el crecimiento espiritual que debe ocurrir en el monje guarda estrecha relación con la motivación. Lo que el monje hizo en un principio por motivos de temor, debe aprender a hacerlo por amor de Cristo. Aunque la entrada es angosta, Benito ve al monje crecer en su relación con Cristo, en sus vínculos de amor con Cristo. Su observancia externa de la regla monástica puede permanecer igual, pero tiene que haber un crecimiento interior. Este crecimiento está centrado enteramente en su relación con Cristo. A medida que su vinculación con Cristo se ahonda en una real relación de amor, ésta coloreará y cambiará su relación con su abad y con la comunidad. Muy sabiamente vuelve Benito a este concepto de amor de Cristo cuando trata de la obediencia y, al final del capítulo 71, de la relación de mutuo amor en la comunidad monástica.

El crecimiento espiritual en el monje individual no se hace solo. Benito no se refiere frecuentemente al Espíritu Santo; la *Regla* está totalmente impregnada de la presencia de Cristo, de suerte que se podría pensar que el Espíritu Santo ha sido descuidado. Sin embargo, Benito menciona el Espíritu en dos momentos importantes: al comienzo y al final de la conversión monástica. En el Prólogo, Benito ve la conversión comenzando por un “escuchar”. Se debe escuchar el llamado. Benito escribe: “Si oyereis hoy su voz, no endurezcáis vuestros corazones’. Y también: ‘El que tiene oídos para oír, escuche lo que el Espíritu dice a las iglesias’. Y ¿qué dice? —Venid, hijos, escuchadme; os enseñaré el temor del Señor’ ” Un comentarista reciente como Dom de Vogüé se encuentra perplejo ante la manera como Benito combina el texto de san Mateo “El que tenga oídos para oír que oiga” con la frase

del Apocalipsis "lo que el Espíritu dice a las iglesias". El demuestra que este pasaje proviene de san Agustín donde la simetría es perfecta y no está rota por la extraña aproximación de ambos textos.²¹ Aun cuando Benito haya roto la simetría, puntualizó con claridad que el comienzo de la conversión, el llamado a la conversión, es la obra del Espíritu Santo. En particular, la alusión al Apocalipsis torna este llamado también eclesial por naturaleza y no sólo individual. En el Prólogo, Benito asemeja este llamado al del obrero de la parábola evangélica. Así, al final de su doctrina espiritual, o sea en la conclusión del capítulo 7 sobre la humildad, escribe Benito: "Lo cual se dignará el Señor manifestar por el Espíritu Santo en su obrero purificado ya de vicios y pecados". El proceso de crecimiento en el amor de Cristo es, pues, la obra del Espíritu Santo en el monje. Estos dos textos sobre el Espíritu Santo, en lugares claves de la *Regla*, sitúan el despertar espiritual del monje y su crecimiento en el amor de Cristo bajo la guía del Espíritu.

Pienso que es muy importante notar que, aunque Benito parece encarar la *Regla* como un elemento estático —la observancia— no encara así la vida monástica, sino como un crecimiento en el amor de Cristo bajo la guía del Espíritu. Lo importante es el crecimiento; el amor de Cristo —no la observancia— es lo que constituye la perfección y la santidad. La observancia es un medio de crecimiento.

Para completar este aspecto de la persona y su búsqueda de Dios habría que mencionar también aquellos pasajes en que Benito habla de la oración individual, de la *lectio*, de la relación abad-monje y otros semejantes. Las relaciones entre el individuo, la comunidad y el abad se esclarecen también cuando Benito redacta su código penal. Ser separado de la comunidad es el más grave de los castigos y su grado varía según la gravedad de la falta. Este tipo de castigo es correctivo y medicinal sólo si el monje ve la comunidad como un factor indispensable en su búsqueda de Dios. Es en el interior de esa comunidad, bajo una regla y un abad, donde se realiza el crecimiento del monje en el amor de Cristo bajo la guía del Espíritu.

La comunidad después del Concilio Vaticano II

Volvamos ahora a la situación actual a la que aludí antes. Si bien en los últimos siete años he tenido el privilegio de visitar más de cuatrocientas comunidades monásticas masculinas y femeninas, no me atrevería a decir que lo que sigue sea un análisis exhaustivo de lo que he visto. Trataré de resumir lo que he visto, en una serie de aserciones o proposiciones sin pretender seguir un orden lógico.

1. *En nuestro tiempo hay un interés renovado por el eremitismo; aunque algunos lo utilizan como un medio de "escapismo", se encuentran también signos de positiva hondura espiritual en grado suficiente como para alegrarse por esta tendencia.* San Benito suponía que el ermitaño hubiera hecho la experiencia del cenobio antes de partir para la lucha individual del desierto. Lamentablemente, debo reconocer que el setenta y cinco por ciento de los ermitaños que he encontrado no me han dado la impresión de ser hombres o mujeres ya ejercitados en la vida cenobítica. A mi entender, son demasiados entre ellos los escapistas y soñadores. Con todo, algunos de

²¹ Véase la nota al versículo 12 en *Sources chrétiennes* 181, p. 416.

ellos actúan en reacción contra un sistema de super-regimentación que caracterizaba la vida de las comunidades en las que vivían. Muchos vivían en monasterios donde todo afecto humano y toda amistad eran considerados sospechosos, donde la docilidad era la única virtud recompensada, donde se ponía más énfasis en la observancia exterior que en el crecimiento interior. Tales comunidades tiemblan ante cualquier cambio o desarrollo porque son un desafío a su propia existencia. Para el sentir de algunos, el eremitismo significaba un modo de escapar a tal falsedad. Esperamos que comunidades de ese tipo no sean numerosas, pero tal vez estas actitudes coloreen un tanto todas las comunidades.

Para que la imagen no resulte demasiado negativa debo agregar que el veinticinco por ciento restante son oro puro, genuinos contemplativos y místicos para quienes la ermita es un medio auténtico de continuar su intensa búsqueda de Dios y por lo tanto justifican esta tendencia en nuestros días.

Existe también un movimiento laudable de eremitismo "ad tempus" —abandonar la vida comunitaria por un tiempo para procurarse un período más intenso de silencio y soledad. Este movimiento parece ser muy beneficioso y equilibra el ritmo más activo de nuestra sociedad actual. También equilibra el nuevo énfasis y el realce que ha cobrado la "comunidad", y que a veces, como ya lo he dicho y lo repetiré más adelante, puede tornarse algo excesivo. Esta inclinación a un eremitismo temporal ha sido beneficiosa tanto para los individuos como para las comunidades.

2. *Especialmente después del Vaticano II se ha despertado en los monasterios una renovada conciencia de la "comunidad" como un valor positivo en la búsqueda de Dios.* La conciencia de que el Espíritu está presente en toda la comunidad y en cada uno de sus miembros se tornó más viva a raíz del concepto de pueblo de Dios expresado por el Vaticano II y de la más activa participación del laicado. De repente pareció como si el capítulo 3 de la *Regla* adquiriese un nuevo significado. El renovado énfasis de la teología en los aspectos comunitarios de la salvación y de la historia de la salvación influyó en el concepto de comunidad monástica y le devolvió un contenido más positivo. Y de repente también se vio el monasterio como una comunidad y no simplemente como un conglomerado de personas con poca interacción. No se puede decir que este aspecto fuera totalmente nuevo, pero el énfasis era nuevo. Ya no se entraba en tal o cual monasterio sino que uno se incorporaba a tal o cual comunidad. Se tomó mayor conciencia de la necesidad de escuchar al Espíritu en el otro. Y esto alteró los antiguos esquemas de la vida de comunidad: participación y diálogo se tornaron palabras claves antes que silencio y meditación. De ahí resultaron algunos efectos positivos y buenos. Quisiera enumerar tres.

a) Se sintió la necesidad de renovar la oración litúrgica común a fin de que realmente fuese la fuente privilegiada de alimento para la comunidad. Requería mayor flexibilidad para seguir siendo litúrgica, y a la vez corresponder a las necesidades individuales del grupo local y satisfacer su impulso de creatividad. Alcanzar este equilibrio no ha sido fácil y el momento actual sigue siendo de búsqueda para mantener una adecuada armonía entre los elementos mencionados: tradición litúrgica, necesidades de cada grupo, expansión de la creatividad.

b) En segundo lugar, se nota una renovada preocupación por el *consensus* en lo que a las decisiones se refiere. Dicho de otro modo, el capítulo 3 de la *Regla* se está tomando en serio. En algunos casos esto puede haber terminado en una falsa identi-

cación del Espíritu Santo con la mayoría, pero en la mayor parte de los casos el resultado ha sido una nueva forma de conducción que siente la necesidad de mantenerse en contacto con la comunidad viva y el Espíritu que habla por ella. Casi siempre los resultados han sido muy positivos. El abad vuelve a ser el que discierne y el que anima espiritualmente. Donde a raíz de este movimiento pareciere haber disminuido el respeto debido a la autoridad, es de temer que ello se deba a que en tales casos la autoridad se venía ejerciendo de modo autoritario, es decir ni cristiano ni monástico, y los superiores reaccionaron excesivamente porque se sentían amenazados.

c) En tercer lugar, se ha despertado un renovado interés por el monacato prebenedictino, especialmente por la tradición cenobítica tal como se la encuentra en Basilio y Paçomio con un menguado interés en las prácticas monásticas de la Edad Media. Causa vértigo el número de los artículos y libros escritos sobre los orígenes del monacato y los intentos de esbozar las corrientes generales que concurririeron a la cristalización de la práctica monástica de Benito.²² Este énfasis ha sido beneficioso porque ha llevado a un mejor conocimiento del monacato oriental y del no-cristiano y a encontrar puntos de contacto con ellos.

3. *Se debe reconocer que ha habido exageración en el desmedido énfasis puesto en la comunidad, especialmente en las pequeñas comunidades, como solución para todos los problemas ordinarios.* Ahora resulta claro que las pequeñas comunidades pueden tener también sus problemas. Asimismo es lamentable que muchas de las experiencias de la vida en pequeñas comunidades hayan sido emprendidas por religiosos descontentos y vacilantes: fracasaron, no por causa de la teoría básica, sino por causa de la falta de preparación y las actitudes negativas de quienes emprendían la experiencia. La comunidad pequeña no es *ipso facto* una solución para todos los problemas personales y sociales, y quienes optaron por ella movidos por problemas afectivos o de celibato, pronto abandonaron. Estas exageraciones han de ser deploradas pero no han de impedir que se continúe la experiencia, pues estoy convencido de que un pluralismo en este aspecto es saludable para los religiosos en general y para la vida monástica en particular. Muchos se encuentran en su elemento en las comunidades grandes pero otros muchos no pueden hallar en ellas el ambiente apropiado para su expresión personal religiosa y humana.

Para terminar, diré que el momento monástico actual se caracteriza, por un lado, por una renovación del eremitismo: a pesar de los abusos, es evidente que constituye un enriquecimiento de la tradición monástica. La vida cenobítica también ha cobrado nuevo vigor porque se ha comprendido que en la búsqueda de Dios, la comunidad es un valor cristiano positivo, valor que en el pasado inmediato había sido menos realzado. Este valor ha pasado por etapas de un enfoque psicológico excesivo y ha sido colocado a veces en un lugar tan predominante que dejó de ser un medio y se convirtió en un fin en sí mismo. No obstante, en la mayoría de los casos ha constituido una real adquisición espiritual. La tarea que se le ofrece al monacato hoy es

²² Remitimos al lector a las notas 3, 5, 6, etc.

equilibrar esta conciencia recientemente adquirida con los otros valores monásticos de silencio, soledad e interioridad sin caer en la trampa de convertirse en un centro de entrenamiento de la pseudo-sensibilidad, o bien en un conglomerado de pseudo-ermitaños, hoscos e introvertidos.

Si la comunidad monástica vuelve nuevamente sus ojos hacia la primitiva comunidad cristiana y, permaneciendo una sola alma y un solo corazón, pone en común todos sus bienes para que nadie padezca necesidad, se mantiene fiel a la doctrina del Señor, a la fracción del pan en común, a la cotidiana alabanza de Dios, entonces contribuirá a la edificación del Cuerpo de Cristo, mediante los dones que el Espíritu ha distribuido a cada uno de sus miembros.

*Tradujo: Hna. Paula Debussy o.s.b.
Abadía de Sta. Escolástica-Argentina.*